

ACTA PHILOSOPHICA

Consiglio di redazione

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), STEPHEN L. BROCK, MARCO D'AVENIA,
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

Consiglio scientifico

LUIS ROMERA (*Presidente* - Roma), SERGIO BELARDINELLI (Bologna),
LLUÍS CLAVELL (Roma), ANTONIO MALO (Roma),
RAFAEL MARTÍNEZ (Roma), MARTIN RHONHEIMER (Roma),
CHRISTOF RAPP (Berlin-Tübingen), FRANCESCO RUSSO (Roma),
JUAN JOSÉ SANGUINETI (Roma), JOHN WIPPEL (Washington, D.C.),
IGNACIO YARZA (Roma)

Segretario di redazione

TOMMASO VALENTINI

★

Redazione

Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma
Tel. 06 68164500 · Fax 06 68164600
E-mail: actaphil@pusc.it
www.actaphilosophica.it

Direttore responsabile

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.
Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da «The Philosopher's Index»
e da «Répertoire Bibliographique de la Philosophie».

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione.
Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,
Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004
(Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

www.libraweb.net

ISSN 1121-2179

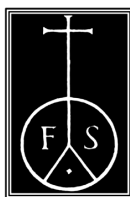
ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

FASCICOLO I · VOLUME 18 · ANNO 2009



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMIX

Abbonamenti 2009/Subscriptions 2009

Annuale: Euro 34,00 (privati E.U.); Euro 54,00 (istituzioni E.U. con edizione Online); Euro 54,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 74,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*). *Triennale*: Euro 90,00 (privati E.U.); Euro 132,00 (istituzioni E.U. con edizione Online); Euro 132,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 174,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*).
Ex-studenti E.U.: Euro 27,00; *triennali*: Euro 75,00.
Ex-studenti extra E.U.: Euro 42,00; *triennali*: Euro 120,00.
Fascicolo singolo: Euro 30,00.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

Amministrazione

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa
Tel. 050 542332 · Fax 050 574888
E-mail: iepi@iepi.it
www.libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa
Uffici di Roma: Via Ruggiero Bonghi 11/b, I 00184 Roma

★

Rivista semestrale

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,

senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2009 by

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

La *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma, pubblica con il marchio *Fabrizio Serra · Editore*[®], Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente editate con il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, che i volumi delle proprie collane precedentemente editate con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*[®], Roma, *Giardini editori e stampatori in Pisa*[®], *Gruppo editoriale internazionale*[®], Pisa · Roma, e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma.

SOMMARIO

STUDI

- FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Il fondamento teo-logico della verità. Il rapporto fra essere, verità e logos alla luce del Perì Hermeneías di Aristotele e del commento di San Tommaso d'Aquino* 11
- DANIELE GUASTINI, *Il concetto di philia: Aristotele e la posterità* 27
- JÓZEF M. ŻYCIŃSKI, *The Rationality of Logos instead of the Dictatorship of Relativism* 43

NOTE E COMMENTI

- GENNARO AULETTA, *What About the Three Forms of Inference?* 59
- DANIEL GAMARRA, *Emmanuel Lévinas: etapas de vida y pensamiento* 75
- ANA MARTA GONZÁLEZ, *Aristotle and Kant on practical reason: an Annotation to Korsgaard* 99
- LEONARDO POLO, *La sofistica como filosofía de las épocas de crisis* 113
- GREGORY B. SADLER, *Rethinking Christian Philosophy: Adriaan Peperzak's Contributions* 123

CRONACHE DI FILOSOFIA

- Società filosofiche* 143
- Convegni e seminari* 145
- Vita accademica* 147

FORUM

- MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, KATE ROGERS, ITALO SCIUTO, *Libertà, etica, filosofia di Dio in Anselmo d'Aosta. Nel nono centenario della morte* 153

BIBLIOGRAFIA TEMATICA

- Il processo moderno di secolarizzazione* (MARIA APARECIDA FERRARI) 163

RECENSIONI

- FRANCIS S. COLLINS, *Il linguaggio di Dio. Alla ricerca dell'armonia fra scienza e fede* (M. A. Vitoria) 175
- JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El Dios de los filósofos modernos* (M. Santos Camacho) 180
- VIRGILIO MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura* (A. Rigobello) 183
- NATALIA LÓPEZ MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón* (J. Alviar) 186

ADRIANO PESSINA, <i>Eutanasia. Della morte e di altre cose</i> (P. Requena Meana)	189
MARIALUISA-LUCIA SERGIO, <i>Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituzione</i> (M. A. Ferrari)	193

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

HENRI BERGSON, <i>Félix Ravaisson</i> (A. Acerbi)	199
EUGENIO CANONE (a cura di), <i>Per una storia del concetto di mente</i> (J. A. Mercado)	200
JIRÍ FUCHS, <i>The Critical Problem of the Truth</i> (J. F. Sellés)	201
DAVID HUME, <i>A Treatise of Human Nature</i> (J. A. Mercado)	202
GIOVANNI STELLI, <i>Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione</i> (A. Acerbi)	203
FRANCESCO S. TRINCIA, STEFANO BANCALARI (a cura di), <i>Perspectives sur le sujet. Prospettive filosofiche sul soggetto</i> (A. Acerbi)	204
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	205

IL FONDAMENTO TEO-LOGICO DELLA VERITÀ.
IL RAPPORTO FRA ESSERE, VERITÀ E LOGOS
ALLA LUCE DEL PERÌ HERMENEÍAS
DI ARISTOTELE E DEL COMMENTO
DI SAN TOMMASO D'AQUINO

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA*

SOMMARIO: 1. *La trasformazione moderna della nozione di verità.* 2. *Il Peri Hermeneías di Aristotele.* 3. *Il commento al Peri Hermeneías di San Tommaso d'Aquino.*

1. LA TRASFORMAZIONE MODERNA DELLA NOZIONE DI VERITÀ

ALL'ALBA dell'era moderna, i risultati raggiunti dal metodo sperimentale misero in crisi le conoscenze della natura tramandate dal pensiero antico, facendo tremare l'intero edificio del sapere che fino allora le aveva spiegate e filosoficamente fondate. Di fronte alle esigenze critiche della scienza moderna, la filosofia era infatti diventata incapace di giustificare i propri asseriti sul reale e sull'esperienza in generale. Se la filosofia voleva conservare il suo ruolo fondante nell'insieme delle scienze, essa doveva essere radicalmente ripensata. A questo riguardo risulta paradigmatica l'impostazione gnoseologica di René Descartes. Egli riteneva che, perché la filosofia potesse continuare ad essere fondamento teoretico del sapere, essa doveva poggiare su di un metodo solido, simile a quello delle nuove scienze della natura. Per Descartes, il nuovo modo di far filosofia doveva fondarsi su di una conoscenza certa ed indubitabile della realtà, indipendente sia dalla contingenza dell'esperienza sensibile sia dagli interessi e dai condizionamenti della soggettività individuale.

A prescindere dei pregi e difetti della rifondazione metodica della filosofia proposta da questo grande matematico e filosofo, lo spirito del suo progetto epistemologico ha esercitato un influsso fondamentale sulla configurazione delle moderne nozioni di oggettività e dimostrabilità, che sono il perno su cui ruota la teoria della conoscenza nata nella modernità. In effetti, quando Cartesio metteva come condizione per accettare la verità di un'affermazione

* Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Filosofia. Piazza Sant'Apollinare, 49, 00186 Roma, Italia. E-mail: ffernandez@pusc.it. Ringrazio Ariberto Acerbi e Stephen L. Brock per i loro suggerimenti e commenti.

la sua “verificabilità” metodica, si discostava *ipso facto* dalla concezione antica e medievale della conoscenza vera quale rapporto di adeguazione tra ciò che è concepito dall’intelletto e la cosa a cui esso rimanda (*adaequatio rei et intellectus*). E così, stimolato dalla rivoluzione scientifica, egli mise in opera un mutamento radicale nel modo di capire che cosa sia un’affermazione vera. Come Hans-Georg Gadamer giustamente rileva,

«se la verità (*veritas*) suppone la verificabilità – in un modo o in un altro –, il criterio che misura la conoscenza non è più la sua verità, ma la sua certezza. Perciò, l’autentico *ethos* della scienza moderna è, da quando Cartesio formulò la classica regola della certezza, che essa ammette soltanto che qualcosa soddisfa le condizioni di verità se soddisfa primeramente l’ideale di certezza».¹

Inoltre, la divisione della realtà in due ambiti contrapposti – la *res extensa* (materia) e la *res cogitans* (spirito) – che accompagna la fondazione cartesiana del sapere, è diventata a poco a poco un autentico dualismo gnoseologico, che oppone assolutamente l’io come soggetto attivo della conoscenza all’insieme degli oggetti che compongono il mondo che egli conosce. Questo cambiamento di prospettiva diede inizio a una rivoluzione nella filosofia, che verrà coronata alla fine del Settecento dall’«io penso» (*Ich denke überhaupt*) kantiano come origine ultima della conoscenza umana. È vero che per Kant non esiste vera conoscenza senza l’esperienza sensibile, ma essa è soltanto la materia utilizzata dalla sensibilità e dall’intelletto per costruire i loro oggetti (fenomeni e concetti) mediante le proprie strutture trascendentali. In questa nuova prospettiva, il sapere non è più conoscenza dell’essere stesso delle cose (noumeno), indipendente dal soggetto conoscente: essa è diventata «la corrispondenza della conoscenza (*Erkenntnis*) con il suo oggetto (*Gegenstand*)»,² che è invece un prodotto dello stesso intelletto. La conoscenza è ancora una corrispondenza, ma non più dell’intelletto con la cosa (*res*), che è indipendente dall’intelletto. Alla fine, l’autocoscienza (il *cogito* cartesiano) garantisce da sola l’incedere del sapere umano, perché la certezza che essa ha di sé è il fondamento ultimo della conoscenza.

In questo processo, l’uomo si è tuttavia alienato dal mondo: il nuovo atteggiamento conoscitivo ha portato con sé la rottura dell’armonia metafisica tra uomo e mondo, che fino all’avvento della modernità aveva sorretto la visione di mondo della cultura occidentale. Hegel, consapevole di questi risvolti negativi, ha provato a superare questa scissione cercando di conciliare in seno alla soggettività dello spirito assoluto il mondo oggettivo della natura con

¹ H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, in IDEM, *Gesammelte Werke II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, p. 48.

² I. KANT, *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (ed.), *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, Georg Reimer, Berlin 1911, ll. 9-10 (KrV-B 82). Cfr. anche p. 426, ll. 32-33 (KrV-B 670).

quello della cultura. Nonostante la sincerità dello sforzo, il sistema hegeliano non rappresenta tuttavia una reale novità riguardo il progetto filosofico moderno: ne è piuttosto l'espressione più estrema. L'autocoscienza dello spirito assoluto, che altro non è che la certezza che l'io assoluto ha di sé e della verità delle sue affermazioni, è infatti caratterizzata in grado massimo da chiarezza e distinzione. Essa continua ad essere ancora per Hegel l'istanza suprema ed ultima della verità, come era già stato da Cartesio in poi.³ Per Gadamer, la principale sfida filosofica del pensiero contemporaneo risiede proprio nel recupero dell'armonia del rapporto fra l'essere delle cose e la verità della conoscenza, rotta dallo schema soggetto-oggetto della modernità.⁴ Analizzando questo problema, egli riconosceva la superiorità della prospettiva classico-medievale sulla fondazione moderna del sapere:

«La superiorità della metafisica classica mi sembra consista nel fatto che essa sia *a priori* al di sopra del dualismo di soggettività e volontà da una parte, oggetto ed Essere in sé dall'altra parte, in quanto essa pone la preliminare analogia dell'una e dell'altra. Certamente un'analogia teologica è quella sulla quale il concetto di verità della metafisica classica basa la corrispondenza della conoscenza alla cosa. Poiché proprio nel loro essere entrambe creature è il punto di unione di anima e oggetto. Come l'anima è creata per coesistere con l'essente, così la cosa è creata per essere vera, cioè per sua natura conoscibile. È nello spirito infinito del creatore che si risolve così ciò che per lo spirito finito sembra un enigma insolubile. L'essenza e la realtà della stessa creazione consiste nell'essere una tale concordanza di anima e cosa».⁵

In effetti, questa fondazione della conoscenza di carattere metafisico-teologico rendeva possibile un'esperienza originaria della verità delle cose, che rispetta sia la finitezza dell'io umano conoscente sia l'alterità del mondo conosciuto. Inoltre, detta fondazione non aveva bisogno di una mediazione metodica, perché – come egli sottolinea in *Verità e metodo* – essa scopre la possibilità della conoscenza nel

«[...] rapporto trascendentale tra essere e verità, che vede la conoscenza come un momento dell'essere stesso e non anzitutto come un fatto del soggetto. Questo stretto inserimento della conoscenza nell'essere è il presupposto del pensiero antico e medievale. Ciò che è, è essenzialmente vero, e cioè presente nella presenzialità di una mente infinita; solo per questo è possibile al pensiero umano finito conoscere

³ Cfr. G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. ii.

⁴ Gadamer espone in maniera più dettagliata questa considerazione riguardante il panorama filosofico contemporaneo in H.-G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in IDEM, *Gesammelte Werke IV*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 3-22.

⁵ Cfr. H.-G. GADAMER, *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti (1960)*, in IDEM, *Verità e metodo II*, Bompiani, Milano 1995, p. 70.

l'ente. Qui non si pone dunque alla base il concetto di un soggetto che è per sé e che pone tutto il resto come oggetto. All'opposto, in Platone l'essere dell'"anima" è definito dal fatto che essa partecipa del vero essere, cioè appartiene alla stessa sfera d'essere delle idee, e Aristotele dice che l'anima è in qualche modo tutte le cose (PLATONE, *Fedone* 72; ARISTOTELE, *De an.* III, 8, 431 b21). In questo pensiero non c'è traccia dell'idea di una mente separata dal mondo, che è certa di sé stessa e che deve in un secondo tempo trovare la via di accesso all'essere del mondo; spirito e mondo sono originariamente connessi; il rapporto è il fatto più originario». ⁶

Gadamer è perciò convinto del fatto che, se si vuol davvero sanare questa frattura, occorra far poggiare la verità su qualcosa che si trovi al di là del dualismo soggetto-oggetto che abbiamo ereditato dalla modernità. Egli rigetta tuttavia in modo esplicito qualsiasi ritorno alle posizioni metafisiche classico-medievali, proponendo invece il linguaggio come fondamento ultimo della corrispondenza fra il pensiero umano e le cose:

«Così si pone la domanda: esistono possibilità finite per rendere giustizia a questa corrispondenza? C'è una fondazione di questa corrispondenza che non si elevi all'infinito di uno spirito divino e che pur possa rendere giustizia della corrispondenza infinita tra anima ed Essere? Io penso che esista. C'è una via, alla quale sempre più chiaramente viene rimandato il filosofare, che attesta questa corrispondenza. È la via del *linguaggio* (*Sprache*)». ⁷

Lo sviluppo particolareggiato di questa tesi è infatti la finalità del suo capolavoro *Verità e metodo*. In queste pagine non vogliamo però fare l'analisi dei meriti della sua ermeneutica filosofica in quanto nuovo approccio al problema gnoseologico. ⁸ Stimolati dalle segnalazioni gadameriane, vogliamo tuttavia mettere a fuoco il carattere *teo-logico* della fondazione metafisica classico-medievale della conoscenza che Gadamer rigetta, e che ha come punti focali le riflessioni di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino. A questo scopo, analizzeremo nelle due sezioni restanti il rapporto fra essere, verità e *logos* ⁹ nel *Peri Hermeneías* di Aristotele, e la posteriore rielaborazione ed approfondimenti fatti da San Tommaso nel suo commento a quel trattato dello Stagirita.

⁶ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 524.

⁷ IDEM, *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti* (1960), in IDEM, *Verità e metodo II*, cit., p. 70 (il corsivo è nostro). Cfr. G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, cit., p. iii.

⁸ Analisi svolta altrove dall'autore di queste pagine. Cfr. F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, «Tópicos», 26 (2004), pp. 43-66; IDEM, *Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer*, «Anuario Filosófico», 39/1 (2006), pp. 55-76.

⁹ Come è ben noto, la nozione greca di *λόγος* non fa riferimento solo alla parola come espressione della capacità linguistica dell'uomo – tradotta frequentemente con il termine latino *verbum* –, ma anche al dispiegarsi della razionalità e del pensiero (*ratio*).

2. IL *PERÌ HERMENEÍAS* DI ARISTOTELE

Il *Περὶ Ἑρμηνείας* (*De interpretatione*) – il secondo dei libri che compongono l'*Organon* aristotelico – occupa un posto singolare nell'evoluzione storica della comprensione filosofica del linguaggio.¹⁰ Nei primi capitoli di quest'opera, Aristotele mette in risalto lo stretto rapporto fra il problema ermeneutico e il problema logico-gnoseologico, cioè, la relazione fra la verità della parola espressa o esteriore, e la verità della parola interiore¹¹ o concetto, l'unica capace di cogliere la verità dell'essere. Tuttavia, né la distinzione fra il verbo interiore e il verbo esteriore, a cui lo Stagirita fa riferimento nel *Perì Hermeneías*, né il modo in cui si forma il verbo interiore, sono temi della trattazione di quest'opera aristotelica; essi trovano invece uno sviluppo più ampio nei tre libri del *De Anima*, soprattutto nell'ultimo. Stabilire che cosa sia la verità non è neanche lo scopo del trattato sull'interpretazione. Questo compito è svolto dal Filosofo soprattutto nei libri sesto (c. 4) e nono (c. 10) della *Metafisica*.¹²

Invece, l'argomento trattato da Aristotele nel *Perì Hermeneías* è concretamente la proposizione enunciativa (il *λόγος ἀποφαντικός*), che è l'espressione orale o scritta del giudizio, atto principale dell'intelletto.¹³ Nel *De interpretatione* vengono analizzate, in effetti, le diverse forme che possono prendere le proposizioni o enunciati, nonché le parti che le compongono (i nomi e i verbi). Inoltre, Aristotele vi costruisce sia una classificazione delle diverse forme del *logos apophantikós* (le proposizioni opposte, contrarie e contraddittorie), sia i criteri logici che regolano questa modalità del discorso.¹⁴

Lasciando da parte la dettagliata trattazione aristotelica del discorso enunciativo contenuta in quest'opera, ciò che qui ci preme è soprattutto rilevare lo stretto collegamento e, al contempo, la netta distinzione che Aristotele sta-

¹⁰ Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, pp. 104-114.

¹¹ A scanso di equivoci, vogliamo chiarire subito che l'uso terminologico della contrapposizione *verbo interiore - verbo esteriore* è estraneo ad Aristotele. Essa si consolida più tardi nel vocabolario concettuale di Sant'Agostino.

¹² In quei libri, Aristotele tratta più dettagliatamente dell'*ens ut verum*. Lì troviamo una sintetica definizione del vero (*ἀληθές*) e del falso (*ψευδός*): «Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione» (*Met E 4, 1027b 20-23*. Traduzione italiana presa da ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993). Tuttavia essa non è primariamente per Aristotele una proprietà del discorso apofantico, perché la sede della verità è la mente: «il vero e il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma solo nel pensiero (*ἐν διανοίᾳ*)» (*Met E 4, 1027b 25-27*).

¹³ Cfr. *PerHerm 5, 17a 3*.
¹⁴ Per uno studio approfondito e rigoroso della struttura e significato di questo scritto dello Stagirita si può consultare C.W.A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996.

bilisce fra il verbo interiore (*παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ*: le “affezioni dell’anima”), capaci di cogliere il reale, e il verbo esteriore (*ἔξο λόγος*: “i suoni, le lettere, le parole”) per mezzo dei quali esso viene espresso. Per lui, l’espressione orale è in primo luogo un simbolo (*σύμβολον*)¹⁵ di ciò che è stato concepito dall’anima:

«i suoni (*τῇ φωνῇ*) che sono nella voce sono simboli delle affezioni dell’anima, e i segni scritti (*τὰ γραφόμενα*) lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell’alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste sono segni (*σημεῖα*), come di termini primi, sono affezioni dell’anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini (*ὁμοιώματα*)¹⁶ sono le cose (*πράγματα*), già identiche».¹⁷

Sebbene i concetti della mente abbiano gli stessi riferimenti (le cose), indipendentemente dai soggetti che li concepiscono, le parole che si usano per esprimere i concetti difettano però dello stesso rapporto di univocità con essi. In effetti, si può dire lo stesso concetto utilizzando parole diverse. Per esempio, *susina* e *prugna* sono due parole diverse che significano tuttavia lo stesso concetto, che a sua volta fa riferimento al frutto del medesimo alberello del genere delle Rosali, il cui nome scientifico è *Prunus domestica*. Per contro, la stessa parola può significare concetti diversi, a seconda del contesto in cui essa viene usata. E così, per esempio, una *pizza* può essere un gustoso piatto da mangiare, ma anche una cosa o situazione noiosa da dover sopportare. Come rileva Aristotele in un passo degli *Elenchi Sofistici*, questo fatto è radicato nella natura stessa del linguaggio – convenzionale, contingente e finito –, che rende possibile gli equivoci e le ambiguità nel discorso, sia orale che scritto, e ne permette anche l’uso ingannevole:

¹⁵ Cfr. *PerHerm* 16a 4.

¹⁶ Enrico Berti preferisce utilizzare invece il termine “assimilazioni” per tradurre *ὁμοιώματα*, perché detto termine «tradotto di solito con lo statico “immagini” (Boezio: *similitudines*), che evoca tutte le difficoltà della teoria del rispecchiamento, può avere anche il significato dinamico di “assimilazioni”, più conforme alla dottrina del *De anima*, dove la conoscenza viene presentata da Aristotele come un’assunzione, da parte dei sensi e dell’intelletto, delle forme rispettivamente sensibili e intellegibili delle cose, in modo tale che l’atto del senziente e l’atto del sensibile, o rispettivamente l’atto dell’intelligente e l’atto dell’intelligibile, siano un solo e medesimo atto, senza bisogno di alcun rispecchiamento (Cfr. *De Anima*, II 5 e 12; 1112, 4 e 5). È chiaro pertanto che, essendo le cose identiche per tutti, anche le affezioni dell’anima, in quanto assimilazioni delle cose, saranno identiche per tutti» (E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, in B. MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 11-12). Whitaker rigetta anche l’interpretazione delle affezioni dell’anima come immagini delle cose. Cfr. C. W. A. WHITAKER, *Aristotle’s De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, cit., pp. 15-17.

¹⁷ *PerHerm* 16a 3-8. Traduzione italiana presa da ARISTOTELE, *Della Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992. Questa traduzione, col testo greco a fronte, è corredata di un ottimo saggio introduttivo e di un ampio commento esegetico, entrambi ad opera dello stesso traduttore-curatore.

«Poiché non è possibile discutere portando le cose stesse, ma facciamo uso dei nomi al posto delle cose come di simboli, riteniamo che ciò che accade a livello dei nomi accada anche a livello delle cose, come capita a coloro che fanno i calcoli per mezzo di sassolini. Ma non accade lo stesso, perché i nomi e la quantità delle parole sono limitati, mentre le cose sono infinite nel numero. È necessario dunque che la medesima parola ed il nome che è uno significhino più cose. Come dunque anche nel caso sopra citato coloro che non sono abili nel maneggiare i sassolini vengono ingannati da coloro che sanno farlo, allo stesso modo anche a livello delle parole coloro che sono inesperti del valore dei nomi fanno ragionamenti sbagliati sia argomentando essi stessi sia ascoltando altri». ¹⁸

Nel testo citato qui sopra, lo Stagirita afferma che le parole sono simboli delle cose, senza menzionare l'intermediazione dei concetti della mente. Non c'è però alcuna contraddizione con ciò che è detto nel *De interpretatione*. Anzi, i due passi appena citati illuminano da diverse angolature il rapporto che Aristotele stabilisce fra parola interiore, parola esteriore e cose: le parole sono direttamente simboli dei pensieri, ma significano anche le cose in modo indiretto, attraverso i concetti a cui le parole fanno riferimento. ¹⁹ In questo modo, esse rappresentano simbolicamente sia i pensieri che le cose. Tuttavia, se qualcuno ritenesse che nel mettere di mezzo i concetti Aristotele rende opaco il rapporto fra parola e cosa, non ha capito bene il rapporto che egli stabilisce fra pensiero e realtà, perché i concetti della mente sono assimilazioni delle cose, cioè sono identici alle cose in quanto alla loro forma. ²⁰

Nel Περὶ Ἑρμηνείας, Aristotele non pretende dimostrare la capacità dell'intelletto umano di cogliere l'essenza delle cose per mezzo della parola interiore (le "affezioni dell'anima"). Quel compito è stato svolto separatamente dallo Stagirita nel trattato *De Anima*, come abbiamo indicato prima. Invece, il problema che egli affronta nel primo capitolo del trattato sull'interpretazione è la chiarificazione del ἔξο λόγος, cioè, la delucidazione del significato delle espressioni linguistiche ed il loro rapporto con i concetti e le cose a cui esse fanno riferimento.

Anche se finora ci siamo soffermati sulla considerazione del rapporto che Aristotele stabilisce tra parola, concetto e cosa, per lui è tuttavia la proposizione enunciativa – non la parola singola – il portatore primario di significato, vale a dire, di λόγος. Le singole parole vengono considerate significanti in

¹⁸ *SophEl* 1, 165a 6-17. Trad. presa da E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, cit., p. 13.

¹⁹ E così verrà interpretato da Tommaso d'Aquino. Cfr. *InPerHerm* lib. 1 l. 2 n. 5; *STh* I q. 13 a. 4 co. et ad 1; e infine *DePot* q. 7 a. 6 co.

²⁰ Cfr. *DeAnima* III 430a 3-5; 431a 1 e ss.; C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, cit., (14-15), pp. 22-23.

modo secondario, in quanto elementi funzionali della proposizione.²¹ Tuttavia, egli non mette in dubbio la legittimità della conoscenza del reale per mezzo dei concetti e delle parole ad essi associate.²² I concetti sono veri in quanto tali, vale a dire, in quanto espressioni di un'apprensione dell'intelletto. Essi possiedono infatti un significato concreto. Tuttavia, la loro verità presuppone l'operazione intellettuale del giudizio sull'esistenza di reali stati di cose, e in esso diventa manifesta. In modo analogo, sia i nomi che i verbi, presi separatamente dal contesto delle proposizioni in cui essi vengono dati, non possono essere né veri né falsi in senso primario, perché non esprimono ancora un giudizio su di uno stato di cose. La verità e la falsità risiedono primariamente nel giudizio, che a sua volta si esprime nella proposizione enunciativa (ἀπόφανσις) che afferma o nega uno stato di cose nel mondo:

«Infatti, il falso (ψεῦδος) e il vero (ἀληθές) concernono la congiunzione (σύνθεσις) e la separazione (διαίρεσις). Ora i nomi (ὀνόματα), di per sé, ed i verbi (ῥήματα) assomigliano ad un pensiero (νοήματα) senza congiunzione e separazione, ad esempio *uomo* o *bianco*, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti *capricervo* (τραγέλαφος) significa (σημαίνει) qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia aggiunto l'essere (εἶναι) o il non essere (μὴ εἶναι), o in senso assoluto o secondo il tempo».²³

Ed ecco, siamo arrivati ad un'altra interessante sottolineatura dello Stagirita: le parole – simboli dei concetti – non possiedono alcun significato di verità se non vengono messe in rapporto esplicito con l'esistenza. In effetti, la copula (il verbo essere) possiede nel discorso enunciativo anche una valenza esistenziale, oltre a quella di pura significanza.²⁴ Proprio perciò, non può darsi un'interpretazione vera o falsa delle parole senza fare riferimento alla

²¹ Cfr. D. SEDLEY, *Aristotle's De Interpretatione and Ancient Semantics*, in G. MANETTI (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, Bologna 1996, p. 87. Come segnala Mura, «l'espressione linguistica, per Aristotele, riflette innanzi tutto una struttura grammaticale, così che sarebbe vano cercare di intendere il significato delle parole espresse – e quindi coordinate in una unità significativa – senza cogliere il senso della struttura grammaticale che le sorregge» (G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, EDUSC, Roma 2005, p. 89).

²² Questo è sottinteso in tutta la trattazione del *Peri Hermeneias*, anche se in alcuni momenti diventa un'affermazione espressa, si veda, per esempio, *PerHerm* 23a 32-37, e 24b 1-6.

²³ *PerHerm* 16a 12-18.

²⁴ Cfr. *PerHerm*, 16b 19-25; come chiarisce Sainati nel suo commento, «Aristotele conferisce al termine "essere" un valore esistenziale ("essere" come "esistere") anche quando esso svolge una funzione copulativa. Per esempio, l'asserzione "Socrate è malato" dev'essere intesa per Aristotele così: "esiste Socrate malato"» (ARISTOTELE, *Organon*, a cura di V. Sainati, Le Monnier, Firenze 1971, p. 91, nota 9. Preso da ARISTOTELE, *Della Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992, p. 21). Questa posizione verrà chiarita e ancor più sviluppata da San Tommaso nel suo commento al *Peri Hermeneias*, come vedremo nel paragrafo successivo.

congiunzione o disgiunzione effettuate dalle strutture sintattiche del discorso enunciativo, poiché le proposizioni, quando uniscono o separano sintatticamente i termini che le compongono, esprimono i nostri giudizi sull'esistenza di uno stato di cose nella realtà. In effetti,

«Se ogni affermazione (κατάφασις) o negazione (ἀπόφασις) è vera o falsa, è necessario anche che ogni cosa o sussista (ὑπάρχειν) o non sussista (μὴ ὑπάρχειν). [...] Se infatti è vero dire che <una cosa> è bianca o non bianca, è necessario che sia bianca o non bianca; e se è bianca o non bianca, era vero asserirlo o negarlo. E se <il bianco o il non bianco> non sussiste, si dice il falso; e se si dice il falso, non sussiste». ²⁵

In questo modo, il riferimento all'essere o al non-essere ("sussistere – non sussistere") si rivela come il fondamento ultimo della verità sia dei nomi sia delle proposizioni. «È il giudizio quindi che "interpreta" la realtà; la proposizione – λόγος ἀποφαντικός – in quanto espressione del giudizio, è dunque anch'essa un'interpretazione della realtà, espressa in forma grammaticale e sintattica. L'ermeneutica di Aristotele concerne pertanto il valore di verità o di falsità delle proposizioni in quanto espressioni logiche del giudizio, e interpretazioni vere o false della realtà». ²⁶ La verità e l'essere interessano direttamente l'interpretazione del *logos*. Come osserva giustamente Paul Ricoeur, «secondo Aristotele, l'*hermeneia* non si limita all'allegoria, ma riguarda ogni discorso significativo, anzi, è il discorso ad essere *hermeneia*, ad "interpretare" la realtà, nella misura in cui "dice qualcosa di qualcosa". Si ha *hermeneia* dal momento che l'enunciazione è un cogliere il reale per mezzo di espressioni significanti, e non un estratto di pretese impressioni venute dalle cose stesse». ²⁷ Ed è così che, in seno alle riflessioni aristoteliche, si è articolato in mo-

²⁵ *PerHerm* 18a 34-35, 18a 39-18b 3. Questo passo si trova in mezzo alla discussione aristotelica del rapporto fra verità e necessità nelle enunciazioni riguardanti il futuro contingente, rapporto che viene di solito considerato dagli specialisti da un punto di vista logico (si veda, per esempio, il commento di Zanatta in *Dell'interpretazione*, pp. 229-239; oppure C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, cit., pp. 112-119). Tuttavia, anche se nel passo riferito si tratta di un tema secondario, la centralità dell'*esse in actu* nella costituzione del vero è evidente, se ne consideriamo il parallelismo con la nota affermazione del libro nono della *Metafisica*: «Non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero» (*Met* Θ 10, 1051b 6-9).

²⁶ G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, p. 54.

²⁷ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 18. Mura afferma perciò che «il processo ermeneutico per Aristotele consiste [...] in una risalita dal significato come uso linguistico al significato come intellesione del senso di verità delle parole. L'ermeneutica aristotelica è essenzialmente un'ermeneutica "veritativa"» (G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, cit., p. 92).

do chiaro per la prima volta nella storia la comprensione ancora vigente di ciò che significa interpretare.²⁸

3. IL COMMENTO AL *PERÌ HERMENEÍAS* DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Dopo il suo ritorno a Parigi nel 1269, l'Aquinate iniziò la stesura di un commento al *Perì Hermeneías*, che non riuscì tuttavia a finire: si è fermato al secondo libro, alla seconda lezione. In quest'opera, egli analizza la fondazione della verità nei diversi livelli di comprensione del *verbum*: logico, grammaticale, gnoseologico e metafisico. Commentando la natura degli elementi del linguaggio rilevati dalle analisi aristoteliche, San Tommaso vi identifica tre modalità diverse di essere del nome e del verbo: nel concetto, nella voce e nella scrittura.²⁹

La distinzione tra il *verbum mentis* e il *verbum vocis* è per l'Aquinate d'importanza capitale. In effetti, anche se l'attività del pensiero – le *cogitationes* – si esprime abitualmente attraverso il linguaggio, essa non può tuttavia venir ridotta a semplice struttura linguistica. Il *verbum mentis* possiede in se stesso un significato indipendente dalle parole che lo esprimono. San Tommaso, in continuità con Aristotele, mette l'accento ancora sul carattere convenzionale dei segni linguistici, soggetti alla diversità delle lingue e alla loro evoluzione storica. Essere somiglianze delle cose reali, che sono *le stesse per tutti*, appartiene alle passioni dell'anima (*verbum mentis*), che a loro volta sono uguali per tutti gli uomini.³⁰ Per San Tommaso, come già per Aristotele, il *verbum mentis* è una somiglianza (*similitudo*) delle cose. Egli utilizza infatti questa parola per designare il *verbum mentis* in riferimento alle cose.³¹ Commentando *PerHerm* 16a 5, egli afferma:

²⁸ «La significazione delle affezioni dell'anima ad opera del linguaggio è dunque una vera e propria traduzione, la quale, per essere efficace come forma di comunicazione – tale infatti è lo scopo del linguaggio –, deve essere comprensibile, cioè deve poter essere “interpretata”, come vengono interpretate le lingue straniere ad opera di un traduttore, che non a caso anche oggi chiamiamo “interprete”. Si può dire dunque che nel *De interpretatione* nasce l'ermeneutica nel senso moderno del termine, cioè la tecnica di interpretazione dei messaggi linguistici» (E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, cit., p. 12).

²⁹ «Haec (ea quae sunt in voce, cfr. *PerHerm* 16a 3) autem tripliciter habent esse. Uno quidem modo, in conceptione intellectus; alio modo, in prolatione vocis; tertio modo, in conscriptione litterarum» (*InPerHerm* lib. 1, l. 2, n. 4).

³⁰ «[...] nec voces nec litterae naturaliter significant. Ea enim, quae naturaliter significant sunt eadem apud omnes. Significatio autem litterarum et vocum, [...] non est eadem apud omnes» (*InPerHerm* lib. 1, l. 2, n. 8).

³¹ Cfr. *InPerHerm* lib. 1, l. 2, n. 9. A questo riguardo, Mura rileva che «l'atto proprio dell'intelletto, il *verbum mentis* in quanto tale, non può essere rispecchiamento di una cosa, ma viceversa è frutto di tutto il processo conoscitivo, che parte dalla sensibilità fino all'astrazione - *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* - e quindi contiene implicitamente il riferimento alla realtà sensibile, non a mo' di rispecchiamento, ma di giudizio»

«Ove bisogna fare attenzione al fatto che [Aristotele] dice che le lettere sono note, cioè segni delle voci, e similmente le voci delle passioni; ma che le passioni dell'anima sono somiglianze (*similitudines*) delle cose. E ciò è così perché la cosa non viene conosciuta dall'anima che per mezzo di una qualche sua somiglianza esistente sia nel senso sia nell'intelletto; tuttavia, le lettere sono qui segni delle voci, e le voci delle passioni, non perché ce ne sia un rapporto di somiglianza, ma soltanto d'istituzione, come succede con molti altri segni: come la tromba è segno di guerra. Invece, per esprimere le cose, occorre cogliere il rapporto di somiglianza nelle passioni dell'anima, perché esse le designano in modo naturale, non per istituzione». ³²

Nel suo *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate afferma che le operazioni fondamentali dell'intelletto sono due: una capace di cogliere l'essenza (*quidditas*) di una cosa e l'altra capace di coglierne l'esistenza. Le parole interiori, frutto di queste due operazioni dell'anima, si dividono quindi in due classi fondamentali: le definizioni ed i giudizi, corrispondentemente all'essenza e all'esistenza delle cose. La corrispondenza della parola interiore con la realtà conosciuta appartiene al giudizio, espresso nella proposizione che compone o divide, perché, anche se la verità (*esse ut verum*) risiede nell'intelletto, essa si fonda nell'esistenza (*esse ut actus essendi*) delle cose. Perciò, la verità non si predica primariamente dei concetti dell'intelletto, ma solo del giudizio che afferma o nega uno stato di cose. I concetti sono sì veri, ma soltanto *secundum quid*, perché l'essere nella mente delle *quidditates* è già *esse rationis*, la cui sussistenza o meno può essere stabilita dal giudizio dell'intelletto. ³³ È

(G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, cit., pp. 115-116). Su questa sfumatura, si veda la nota 16.

³² «Ubi attendendum est quod litteras dixit esse notas, idest signa vocum, et voces passionum animae similiter; passionem autem animae dicit esse similitudines rerum: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu. Litterae autem ita sunt signa vocum, et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis: ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione» (*InPerHerm* lib. 1, l. 2, n. 9).

³³ «Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam philosophus nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera» (*SuperSent* lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7).

così che la «*adaequatio intellectus ad rem*»,³⁴ in cui consiste la verità, risiede nel giudizio.

Questa concezione giovanile di San Tommaso non cambia nel suo commento al *Peri Hermeneías*, ma viene piuttosto applicata alle parole e agli enunciati che esprimono sia le astrazioni sia i giudizi dell'intelletto.³⁵ In effetti, nell'espressione enunciativa in cui il giudizio si esprime, si afferma o nega (*est - non est*) la sussistenza di uno stato di cose, sia *intra* che *extra mentem*.

L'essere significato dalla mente e poi espresso nel discorso enunciativo (*esse ut verum*), è perciò in stretto rapporto con l'esistenza (*esse ut actus essendi*). Non può darsi il primo senza il secondo. *L'ens rationis* non ne è l'eccezione: anch'esso ha un *esse*, ancorato alla mente che "crea" i pensieri, atto creatore sul quale poggia il loro *esser-vero*. L'Aquinate vede nell'essere espresso dalla parola *est* soprattutto una manifestazione dell'attualità (*esse ut actus essendi*). Per San Tommaso, il significato copulativo (logico) del verbo essere è secondario, perché causato dall'atto di essere, come afferma al momento di commentare *PerHerm*, 16b 23:

«Perciò [Aristotele] dice che questo verbo "è" *co-significa* composizione, perché non la significa in modo principale, ma in modo derivato (*ex consequenti*). Esso significa infatti in primo luogo ciò che cade nell'intelletto nel modo assoluto dell'attualità, poiché "è", detto semplicemente, significa essere in atto; e significa quindi in modo verbale. In effetti, l'attualità, che in modo precipuo questo verbo "è" significa, è la comune attualità di ogni forma, sia atto sostanziale sia accidentale, e dunque, quando vogliamo significare che qualche forma o atto informa attualmente qualche soggetto, lo facciamo per mezzo di questo verbo "è", sia semplicemente che in modo relativo: in modo semplice secondo il tempo presente, relativamente secondo gli altri tempi. E così, dunque, questo verbo "è" significa la composizione in modo derivato (*ex consequenti*)».³⁶

Ogni intelletto creatore è la misura delle sue creazioni, sicché esso determina la loro verità. L'uomo è sì la misura della verità delle cose artificiali che egli ha fatto, ma il suo intelletto è tuttavia misurato dalla verità delle cose natu-

³⁴ *QdDeAnima*, a. 3 ad 1.

³⁵ Cfr. *InPerHerm*, lib. 1, l. 3, *passim*.

³⁶ «Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem» (*InPerHerm* lib. 1, l. 5, n. 22).

rali, che da lui non sono state fatte, e perciò non dipendono da lui nel loro essere, ma dall'intelletto del loro creatore: Dio.³⁷

Riusciamo così ad adombrare il fatto che il fondamento ultimo della verità come *adaequatio* tra l'intelletto umano e le cose non è di ordine meramente logico o gnoseologico, ma affonda le sue radici a livello metafisico-teologico: sul rapporto ontologico tra verità (*esse ut verum*) ed essere (*esse ut actus essendi*). È infatti l'*esse ut actus essendi* a cui fa riferimento in ultimo termine la predicazione della verità.³⁸ Il fondamento della verità delle cose nella mente umana è il loro essere *trascendente* (*esse ut actus essendi*), e non semplicemente il loro essere *formale* in seno all'intelletto (*esse ut verum*)³⁹ La verità delle cose risiede in modo pieno – sia *trascendente* che *formale* – soltanto nell'intelletto divino, perché Dio, loro artefice, dona loro l'esistenza e al tempo stesso le conosce come vere.

Le cose semplicemente *sono*. Invece, la verità delle cose è sempre in una mente. Tutto ciò che è, è vero *principaliter* per Dio, perché esso è presente alla mente infinita ed eterna. L'intelletto umano e finito può conoscere ciò che è, perché Dio è il creatore sia degli esseri capaci di conoscere, sia delle cose intelligibili. Come spiega San Tommaso nella questione sedici della prima parte della *Summa Theologiae*, la verità della cosa conosciuta è ordinata *per se*

³⁷ «Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparisonem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparisonem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu pratico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde philosophus in I physicae, formam nominat quoddam divinum» (*InPerHerm*, lib. 1, l. 3, nn. 7-8).

³⁸ «[...] esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est» (*STh*, I, q. 16, a. 1 ad 3).

³⁹ Cfr. J. CRUZ CRUZ, note a *InPerHerm* lib. 1 l. 3 nn. 6 e 7, in: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación* (traduzione di M. Skarica e commento di J. Cruz Cruz), EUNSA, Pamplona 1999, pp. 35-36.

all'intelletto divino – in quanto essa è stata creata da Dio ed è conosciuta da Lui –, mentre riguardo a qualsiasi altro intelletto essa è ordinata solamente *per accidens*:

«L'oggetto conosciuto può avere con un intelletto rapporti essenziali (*per se*) o accidentali (*per accidens*). Essenzialmente dice ordine a quell'intelletto dal quale ontologicamente dipende (*a quo dependet secundum suum esse*); accidentalmente, all'intelletto dal quale può essere conosciuto. Come se dicessimo: la casa implica relazione essenziale alla mente dell'architetto, relazione accidentale a un [altro] intelletto da cui non dipende. Ora, una cosa non si giudica già in base a quello che le conviene accidentalmente, ma a quello che le si addice essenzialmente: quindi ogni singola cosa si dice vera assolutamente per il rapporto che ha con l'intelligenza dalla quale dipende». ⁴⁰

Se l'intelligibilità delle cose naturali non trovasse la sua origine nell'intelletto divino, l'apparenza sarebbe la verità, come era stato invece affermato dai filosofi criticati da Aristotele nel libro Γ della *Metafisica*. In effetti, la soluzione proposta qui dall'Aquinate evita gli errori e le contraddizioni in cui necessariamente si cade quando si afferma che la causa della verità è il nostro intelletto, senza però dover negare la reale presenza della verità nella mente umana, contingente e finita, causata nel nostro intelletto dall'essere *ut actus essendi* delle cose, creato da Dio. ⁴¹ Il riferimento al fatto che uno stato di cose sussista o non sussista è, come affermava già lo Stagirita, il criterio di verità di un'affermazione. Tuttavia, il fondamento dell'intelligibilità dell'esistenza è l'atto creatore di Dio. Così, senza sciogliere il piano logico in quello ontologico, San Tommaso può affermare la loro reale distinzione. Come segnala Berti all'analizzare alcune interpretazioni della *Metafisica* di Aristotele, per l'Aquinate «l'intelligibilità di una creatura dal punto di vista ontologico richiede il riconoscimento della sua dipendenza da Dio, ma dal punto di vista logico è del tutto autonoma. Per esempio noi conosciamo la formula dell'acqua e

⁴⁰ «Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet» (*STh* I, q. 16, a. 1 co.). Chi sia interessato all'evoluzione della nozione di verità in San Tommaso, dalle *Quaestiones disputatae de veritate* fino alla sua formulazione più matura nella *Summa Theologiae*, può consultare: L. DEWAN, *St. Thomas's Successive Discussions of the Nature of Truth*, in OLS, Daniel (ed.), *Sanctus Thomas De Aquino: Doctor Hodiernae Humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 153-168; L. DEWAN, *Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?*, «Nova et Vetera: English Edition», 2 (2004), pp. 1-20.

⁴¹ Cfr. *STh*, I, q. 16, a. 1 arg. 2; ad 2.

possiamo conoscere tutte le proprietà dell'acqua, tutti i comportamenti dell'acqua, facendo scienza, facendo chimica, senza bisogno di fare riferimento al primo motore immobile». ⁴² In questo modo, San Tommaso ha completato ed approfondito l'intuizione aristotelica del giudizio dell'intelletto come sede precipua della verità, segnando così un passo fondamentale nella comprensione filosofica del rapporto fra verità, essere e *logos*.

ABSTRACT: The Modern concept of truth, which subjects truth to certainty, broke the harmonious relation between reality and truth, that prevailed in Ancient and Medieval Philosophy. Hans-Georg Gadamer thinks that the main task of contemporary Philosophy is to recover the original harmony of being and knowledge. To shed light on the nature of this problem, we expound the metaphysical-theological foundation of truth, which is at the roots of Aristotelian and Thomistic Philosophies. Specifically, we analyze here the relation between being, truth and logos in the Aristotelian treatise Peri Hermeneías, and in its Thomistic commentary.

KEYWORDS: Aristotle, Thomas Aquinas, God, being, logos, truth, certainty.

⁴² E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, p. 169.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Gennaio 2009

(CZ 2 · FG 3)

