

INTERPRETARE E COMPRENDERE. ATTUALITÀ ERMENEUTICA DI SAN TOMMASO

II.

IL COMMENTO DI SAN TOMMASO AD ARISTOTELE

Il commento di san Tommaso al *Perihermeneias* di Aristotele rientra nell'insieme dei commenti alle opere aristoteliche¹, la cui datazione si fa risalire globalmente al periodo della maturità di Tommaso, già affermato teologo, che dovette affrontare, durante il suo secondo soggiorno come professore a Parigi, lo spinoso problema dell'introduzione nell'insegnamento di Aristotele, e in particolare l'interpretazione delle opere aristoteliche su impostazione materialistica di Alessandro d'Afrodisia (I-II sec. d.C.), ritenuto il massimo esegeta dello Stagirita, nonché le interpretazioni aristoteliche di Avicenna (980-1037), che aveva saputo abilmente coniugare l'aristotelismo con il misticismo neoplatonico, e di Averroè (1126-1198), la cui erudizione e il cui commento rigoroso esercitavano un fascino cui era difficile sottrarsi². Sono

¹ Oltre all'*In Peri Hermeneias* (incompleto, fino al cap. X del Libro II; il resto del commento è stato completato dal Caietano), san Tommaso ha redatto i commenti *In Posteriores Analyticorum*; *In VIII libros Physicorum*; *In III libros de Coelo et Mundo*; *In II libros de Generatione et Corruptione*; *In IV libros Meteororum*; *In III libros de Anima*; *In librum de Sensu et Sensato*; *In librum de Memoria et Reminiscentia*; *In XII libros Ethicorum*; *In X libros Ethicorum*; *In libros Politicorum*.

È noto come Tommaso non praticasse agevolmente la lingua greca e pertanto egli conosce soprattutto le traduzioni latine dei testi aristotelici. In particolare, per quanto riguarda il *Perihermeneias*, san Tommaso lo conosce soprattutto attraverso Boezio, pur citando numerosi commenti greci.

² È stato soprattutto M. Grabmann ad offrire gli studi a tutt'oggi più importanti sul valore e il significato dei commenti di san Tommaso alle opere

note le condanne, nel 1270 e nel 1277, delle esegezi dei testi aristotelici offerte da Sigieri di Brabante (1240-1281), difensore di una interpretazione di Aristotele strettamente letterale e imparziale, anche quando le tesi aristoteliche sembravano contraddirsi alcune verità della fede: «...nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Philosophi de ea», giacché per Sigieri il metodo dell'interpretazione dei testi filosofici deve procedere obiettivamente e scientificamente, indipendentemente dalla verità in essi contenuta: «quae-rendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus»³. In particolare, Tommaso dovette affrontare i problemi sollevati dalle tesi di Sigieri sulla eternità del mondo, il modo necessario e immediato della causalità divina, e la natura unica dell'intelletto umano — tesi che peraltro sono state oggi collocate da studiosi come Nardi, Van Steenberghen, Duin, nell'intero contesto dell'opera di Sigieri, il quale rimarrebbe personalmente un filosofo fedele alle verità della rivelazione, ma sarebbe lucidamente consapevole come tali tesi deriverebbero conseguenzialmente dalle opere di Aristotele.

È in questo contesto che si collocano i commenti aristotelici di san Tommaso, probabilmente databili intorno al 1269. Tommaso, di fronte all'introduzione dei testi di Aristotele intuisce — seguendo l'opera già intrapresa da sant'Alberto Magno, e da questi sostenuto — l'importanza fondamentale degli studi di

aristoteliche: cf., oltre al fondamentale *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg i.B. 1910, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, pp. 63-102; *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, in *Miscellanea historiae pontificiae*, V: *I papi del duecento e l'aristotelismo*, fasc. I, Roma 1941; *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin*, in *Geistesleben*, I, München 1926, pp. 266-313; per quanto riguarda la datazione dell'*In Peri Hermeneias*, cf. A. Mansion, *Date de quelques commentaires de S. Thomas sur Aristote (De Interpretatione, De Anima, Metaphysica)*, in *Studia Medievalia R. Martin*, Bruges 1948, pp. 271-287; cf. inoltre: É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1947 (trad. it., Firenze 1979); M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 voll., Louvain 1936 (trad. it., Firenze 1947).

³ Cit. da P. Mandonnet, *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin*, Louvain 1911², pp. 163-164.

filosofia, ovvero delle arti liberali, per coloro che si dedicavano alla teologia, riformando sostanzialmente tutto l'ordine e il piano degli studi teologici universitari; ma sa anche collocarsi di fronte ad Aristotele ed alla sua crescente autorità con un duplice atteggiamento: innanzi tutto di obiettività esegetica ed interpretativa, rispettosa dei testi, della loro «autonomia» e originalità, comprendendo in fondo le esigenze di una esegesi obiettiva, proprie dei commentatori del tempo; ma allo stesso tempo con un atteggiamento di consapevolezza — nei commenti e nell'interpretazione — delle differenze talvolta sostanziali con le verità rivelate, mostrando così quel distacco e quella capacità critica che fossero capaci di integrare le tesi aristoteliche all'interno di un proprio sistema non solo teologico già elaborato e maturo.

Sulla particolare «ermeneutica» condotta da san Tommaso nei confronti di Aristotele, ha scritto pagine magistrali M.-D. Chenu, che ha saputo cogliere non solo la metodologia esegetica, ma anche lo spirito ispiratore di san Tommaso⁴. «Aristotele, maestro di pensiero, cela ricchezze equivoche»⁵, e per questo le sue dottrine hanno prodotto filosofie così diverse e contrastanti. Per questo è legittimo chiedersi: san Tommaso si propone, come Sigieri, una interpretazione puramente obiettiva di Aristotele, ovvero compie un'interpretazione tendenziosa, volta alla strumentalizzazione delle argomentazioni aristoteliche a favore delle proprie tesi?

I commenti di san Tommaso devono essere visti nel contesto dell'uso dei commentari nell'Università medievale dopo il risveglio culturale del XIII secolo, che dettò una sorprendente e ancora attuale metodologia di lettura e di interpretazione dei testi filosofici.

«Il commentatore avanza su una linea di cresta tra questi due obiettivi: egli si attiene al suo testo, è vero, e lo vuole penetrare, ma non per compiacersi da erudito nella ricostruzione storica di un sistema ormai tramontato, ma per trovarvi un testimone della

⁴ Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1954², in particolare pp. 173-198.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

verità, testimone piú o meno perspicace, piú o meno parziale, ma atto a sostenere una ricerca in avanti. È la pedagogia della *lectio*. Equilibrio sottile, che la differenziazione dei generi letterari ha oggi disgiunto: il medievale si attiene certamente non solamente alla lettera, ma all'*intentio auctoris*, e san Tommaso difenderà contro una critica malevola il suo diritto di rispettare il tenore dei testi senza pregiudizi di fede... ma anche, per il gioco dell'egesia reverenziale, farà maturare in qualche modo i principi e i germi di verità inclusi nel testo»⁶.

Laddove la moderna ermeneutica dei testi filosofici si attiene o ai criteri della critica storica, che vogliono una pura ed obiettiva ricostruzione del pensiero dell'autore senza nessuna appropriazione o giudizio valutativo da parte dell'interprete, ovvero ai criteri dell'ermeneutica filosofica che, partendo dal principio della pre-comprensione esistenziale, si propongono non di «trarre» il significato dal testo, bensí di «attribuire» significato al testo (*Sinngebung*), l'interprete medievale rispetta il testo per quello che esso è e vuole essere, ma allo stesso tempo giudica il contenuto del testo, facendo proprio ciò che ritiene valido e criticando esplicitamente quanto è ritenuto non valido.

La preoccupazione di san Tommaso per esporre il senso letterale delle opere aristoteliche si esprime in un rigore filologico veramente moderno, che giunge, al fine di comprendere l'*intentio auctoris*, ad indagare sia il contesto immediato da cui è sorta l'opera sia il contesto sistematico di tutte le opere dell'autore, conducendo a volte un commento quasi parola per parola. Non celando tuttavia con chiarezza, come si è detto, le sue critiche o anche dicendo esplicitamente che il proprio commento e la propria interpretazione vanno oltre la lettera e le intenzioni di Aristotele. Così, nell'importante n. 15 della *Lectio 8* dell'*In Peri Hermeneias I* — a proposito del problema forse piú spinoso di tutta l'opera, e cioè quello dell'origine del significato dei nomi e delle enunciazioni —, san Tommaso scrive: «*Sed haec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotelis*». E in effetti, per Tommaso, che mostra ancora una volta di superare il grammata-

⁶ *Ibid.*, p. 177.

ticismo logico cui poteva dare adito Aristotele, l'unità di significato delle proposizioni non deriva dal fatto di essere queste composte di nomi o di verbi dal significato univoco, ma piuttosto dall'unità di significato intellettivo che in esse vi si esprime, ossia dal *verbum mentis*, e che può essere ricavato anche andando al di là del senso letterale espresso equivocamente⁷. È vero che nel contesto del discorso Tommaso sembra qui controbattere una tesi di Boezio; ma in realtà si tratta di una vera rettifica personale all'esposizione del testo aristotelico.

Ma la preoccupazione per il senso letterale, che potremmo chiamare — con un termine moderno — esigenza di rispetto dell'«autonomia» del testo da interpretare, si unisce in Tommaso ad un altro principio metodologico, anch'esso rivalutato dall'ermeneutica contemporanea: quello della «simpatia» ovvero della «consonanza» non solo con le tematiche, ma con l'universo di principi proprio dell'autore considerato. È questa simpatia e questa consonanza che è capace di vivificare e di rendere attuale il testo del passato.

«In questo caso, per il teologo che è san Tommaso, la lettura delle opere dello Stagirita viene fatta con occhi cristiani, senza illusioni su certe parti del sistema, ma con una pregiudiziale favorevole... Pertanto sia la simpatia di principio che la grandezza della propria intelligenza conferivano a san Tommaso le risorse per trarre dal sistema di Aristotele una interpretazione in cui la fedeltà e la libertà si univano in favore di una sensibilità aperta ai progressi omogenei del sistema»⁸.

La fedeltà alla lettera del testo, la correttezza nell'esposizione dei principi aristotelici, non esclude pertanto in Tommaso anche la possibilità di sviluppare quegli stessi principi in esiti e conclusioni non percepiti dallo stesso Aristotele, offrendo così sia al testo che all'insieme del sistema quasi una nuova vitalità e una nuova fioritura⁹. Così che, come ha ben mostrato il Gilson,

⁷ Cf. *In Peri Hermeneias*, Lect. VIII, 14.15 ss.

⁸ M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 179.

⁹ Così, ad esempio, a proposito della creazione del mondo, non conosciuta da Aristotele, tuttavia Tommaso sa conciliarla con il principio aristotelico del

«a forza di mettere l'accento su ciò che egli prendeva da Aristotele e di non far che suggerire discretamente ciò che lui gli donava, avendo talvolta quasi l'aria di trarre da lui quel che egli stesso gli offriva, san Tommaso si rendeva difficile il compito di mostrare che i principi di Aristotele non erano affatto legati in lui alle conseguenze che ne derivavano presso Aristotele»¹⁰.

In altri termini, la lettura che Tommaso fa di Aristotele va oltre Aristotele pur rispettando fino in fondo la lettera, lo spirito e i principi stessi di Aristotele. L'esegesi di Tommaso è fondata su questo difficile equilibrio, e sarebbe pertanto erroneo «costruire un tomismo in cui la teologia stia nella *Summa* e la filosofia nei *Commenti* di Aristotele»¹¹, giacché il pensiero di Tommaso è unitario, e il rispetto di Aristotele si coniuga con il rispetto della Verità: «*Pluries glossat Aristotelem ut Philosophum, non ut Aristotelem; et hoc in favorem veritatis*»¹².

LA «NOVITÀ» ERMENEUTICA DI TOMMASO

Pur nella fedeltà alla *lectio* del testo aristotelico, nella ricerca fedele dell'*intencio auctoris* e in un'interpretazione inserita nel contesto di tutte le altre opere — e in particolare del *De anima* —, l'*In Peri Hermeneias* presenta una *expositio* che contiene importanti novità, che è possibile cogliere appieno solo alla luce delle opere maggiori.

Innanzi tutto è notevole la maggiore preoccupazione e attenzione di Tommaso, dettata anche da motivazioni di carattere

moto: «Non enim processit (Aristoteles) ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquid agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis» (*De Potentia*, q. 3, a. 17).

¹⁰ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, Paris 1932, p. 244.

¹¹ M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 183.

¹² Caietano, *In II, II*, q. 172, a. 4, ad 4. Sul significato profondo della duplice appellazione dello Stagirita da parte di Tommaso come «Aristotele» e come «Philosophus», si possono consultare le interessanti notazioni di S.P. East, *Remarques sur la double appellation du Stagirite «Aristoteles» et «philosophus» par Thomas d'Aquin*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, «Le fonti del pensiero di S. Tommaso», Napoli 1974, pp. 186-202.

teologico, di approfondire il significato integrale e complessivo del *verbum mentis*. Il *verbo* in quanto tale, infatti, può essere considerato o come parte del discorso, *rema*, e in quanto tale studiato dai grammatici; oppure come parola interiore, come *verbum mentis*, su cui verte propriamente una riflessione critica e gnoseologica. Tommaso consente — con Aristotele — sul fatto che, dal punto di vista grammaticale, il verbo «*consignificat tempus*», ossia indica la temporalità dell'azione, la possibilità di dire, di esprimere in un certo senso lo stesso divenire dell'azione, di significare il tempo del divenire e il modo del divenire. Senza il verbo il nostro discorso, il nostro linguaggio sarebbe statico, perché costituito unicamente da indicazioni di nomi e di oggetti non relazionati tra loro, e quindi non compresi e non illuminati nel *discursus*. Osservazione, questa, confermata dalla linguistica contemporanea, secondo la quale le lingue che sono povere di verbi sono anche povere di concettualizzazione, sono lingue elementari, *indicative* dei nomi e delle cose, ma incapaci di una compiuta relazione nel modo complesso della concettualizzazione intellettiva.

Ma è soprattutto il secondo livello della significazione del *verbum*, ossia quello gnoseologico del *verbum mentis*, che mostra il maggiore approfondimento di Tommaso.

In effetti, per Aristotele il *verbum mentis* corrisponde sostanzialmente ai prodotti delle tre operazioni fondamentali della mente, che sono appunto il «conceitto», il «giudizio» e la definizione. L'esito di questa concezione aristotelica poteva essere duplice: da una parte il prevalere di un parallelismo fra gli aspetti grammaticali e quelli logico-gnoseologici del discorso, rapportando strettamente le funzioni logico-noetiche alle funzioni grammaticali; dall'altra, far terminare tutta l'operazione dell'intelletto e del discorso nel *verbum mentis* inteso unicamente come concetto. Il *verbum mentis* come giudizio viene così subordinato al *verbum mentis* come concetto e soprattutto come definizione, giacché proprio della comprensione intellettiva è conoscere l'essenza delle cose, e solo nella definizione è possibile dire, esprimere tale essenza.

Uno dei problemi che si poneva Aristotele nel *Perihermeneias* era che

«i verbi, del pari, detti per sé sono dunque nomi e significano qualcosa... Ma non significano ancora se questo qualcosa è o non è. In effetti, l'essere o non essere non costituisce un segno dell'oggetto, neppure quando si dica per sé, semplicemente come tale: ciò che è. Ciò che è, infatti, in sé non è nulla, ma esprime ulteriormente una certa congiunzione che non è possibile... senza i termini congiunti»¹³.

Aristotele, cioè, si poneva il problema se le parole potessero esprimere la verità o la falsità della cosa, e affermava che la verità e la falsità non appartengono a una singola parola, nemmeno se essa appartiene alle categorie grammaticali dei verbi, ma appartengono invece alla congiunzione delle parole, in cui si esprime appunto un giudizio di verità mediante la copula.

Vero è che il *Perihermeneias* deve essere compreso nel contesto di tutta l'opera aristotelica, che su questo punto ha dato luogo a diversificate interpretazioni. Tuttavia appare chiara, nel commento di Tommaso, sia l'esigenza di sfuggire ad uno stretto parallelismo logico-grammaticale, sia quella di evitare un esito concettualista o essenzialista nella tematizzazione del *verbum mentis*. E ciò in due modi. Innanzi tutto accentuando più di Aristotele il primato della parola interiore *sulla* parola esteriore o espressa. Fondando il significato delle parole esteriori o espresse nelle parole interne, Tommaso esprime l'esigenza di sfuggire ad un grammaticalismo logico eccessivamente determinista nello stabilire i rapporti tra le parole espresse in un discorso parlato e le strutture logiche e noetico-conoscitive. In secondo luogo accentuando, molto più di Aristotele, il valore della parola interiore non solo come concetto o definizione, ma soprattutto come giudizio.

Il giudizio, per Tommaso, implica e coinvolge tutta l'attività conoscitiva, non solo perché, nella copula «è», esprime in un certo senso la presenza dell'essere nella mente, l'illuminarsi dell'es-

¹³ *Perihermeneias*, IV, 3, 19-25.

sere alla coscienza; ma soprattutto perché il giudizio ha come propria finalità conoscitiva l'essere reale ed esistenziale nella sua pienezza ed integrale concretezza. La verbalità dell'essere che si esprime nella copula «è» del giudizio non è appagata solamente dalla definizione di un'essenza in modo puramente concettuale, ma è intenzionata ed ha come fine ultimo l'intellezione e la comprensione dell'atto d'essere reale di quell'essenza. Il giudizio è relazionato all'attualità esistenziale dell'essere, e non solamente alla concettualizzazione dell'essere.

Certamente nella tematizzazione del primato del *verbum mentis* come giudizio non è da scorgere in Tommaso un rifiuto del valore conoscitivo del concetto e della definizione in ordine alla conoscenza della realtà dell'essere, come avviene invece in quei rappresentanti dell'ermeneutica contemporanea che per principio combattono il valore di ogni filosofia rappresentativa¹⁴. Tommaso mette in luce nelle sue opere il fondamentale valore noetico del concetto e della definizione. Anche se sembrerebbe corretto lasciare aperto il dibattito circa le reali intenzioni del metodo fenomenologico di Husserl, e se il «ritorno alle cose stesse» sia stato realmente rispettato dall'evoluzione del pensiero husserliano¹⁵ — problema estremamente importante dal punto di vista gnoseologico per gli stretti legami che fin dall'inizio si sono istituiti tra fenomenologia ed ermeneutica¹⁶ — appare indubbio che alcuni recenti esiti dell'ermeneutica filosofica conducano verso una rinnovata forma di idealismo trascendentale. E ciò, per dirla con Maritain, per l'equivoco che si è instaurato circa la vera natura dell'oggetto ideale e il valore cognitivo del concetto e del giudizio. In realtà, non solo «l'oggetto e l'oggettività sono la vita stessa e la salvezza dell'intelligenza», ma l'oggetto,

¹⁴ Sono note a questo proposito le posizioni di Heidegger, di Gadamer e di Lévinas.

¹⁵ Per la prima accoglienza del pensiero husserliano in senso realista, e sulle discussioni che ne seguirono, si può vedere il bel libretto di Edith Stein, *Il mio primo semestre a Gottinga*, Brescia 1982.

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, *L'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1979, pp. 20-25, e *Ermeneutica e fenomenologia*, cit., pp. 220-284.

in quanto termine della prima operazione dell'intelletto che è l'«apprensione semplice», non è altro che «la densità intelligibile di un soggetto esistente, resa trasparente in atto allo spirito e identificata con la sua attività vitale mediante e nel concetto»¹⁷.

E tuttavia egli non fa terminare tutto il profondo significato della comprensione intellettuiva di una realtà nel concetto e nella definizione, ma piuttosto ne fa strumenti di conoscenza vivificati interiormente dal *verbum mentis*, e resi dinamici in ordine ad una comprensione sempre più piena ed esistenziale dell'essere reale che in essi si esprime ed è conosciuto. Il *verbum mentis* è, per Tommaso, eminentemente giudizio di esistenza e non giudizio di essenza. Il termine finale del giudizio è sempre l'atto d'essere, ossia la comprensione dell'essere non nella sua idealità, ma nella sua realtà. Questo realismo profondamente esistenziale è basilare nella dinamica conoscitiva di Tommaso, il cui primato del *verbum mentis* significa eminentemente primato dell'«esistenza» e della ricerca intenzionale dell'essere da parte della coscienza. L'attività conoscitiva non è solamente concettualista o essenzialista, ma è soprattutto un'attività in cui l'intelligenza muove alla pienezza della comprensione dell'essere reale. La filosofia come metafisica parte da Tommaso da questo presupposto fondamentale.

Viceversa, assegnare il primato alla parola interiore come concetto o come definizione significa anche stabilire il primato dell'astratto sul concreto e dell'ideale sul reale. Uno degli esiti dell'aristotelismo è stato in effetti quello di ridurre il termine dell'operazione intellettuiva dell'uomo ad un'astratta concettualizzazione, svuotando in fondo tutta la pregnanza dinamica della parola interiore. Mentre, nel giudizio di esistenza di Tommaso la parola interiore si manifesta come realtà dinamica, evolutiva, capace di crescere nella comprensione, perché intimamente intenzionata a *intelligere* la pienezza esistenziale dell'essere.

¹⁷ J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, trad. it., Brescia 1965, p. 17.

IL SUPERAMENTO DELL'EMPIRISMO LOGICO-GRAMMATICALE

Un'importante conseguenza del primato assegnato da Aristotele e da Tommaso alla parola interiore, concerne il valore di significatività che spetta alle parole esteriori. Nella concezione ermeneutica di Aristotele e di Tommaso, infatti, le parole esteriori sono la prima causa degli equivoci dell'interpretazione. Le parole esteriori, nel loro aspetto grammaticale e linguistico, non solo si interpongono tra noi e gli altri, ma, traendo il loro significato dal *verbum mentis*, possono esprimere o non esprimere questa fondamentale relazione significativa, divenendo così oggetto di *ermeneia*, di interpretazione. Il problema dell'interpretazione è così il problema di come interpretare le espressioni linguistiche e il loro valore di significatività, di come comprendere il significato delle parole e di come sia possibile tradurle in altri contesti linguistici mantenendone il significato, e di come dipanare infine gli equivoci che possono nascere dall'uso di diverse lingue, che sono condizionate, relative, storiche.

L'aver affermato il primato della parola interiore — che dice sempre intenzionalità e apprensione dell'essere reale — sulla equivocità della parola esteriore, significa anche chiaramente impostare il problema dell'interpretazione in una stretta relazione con il problema noetico e gnoseologico. Vero è che anche l'ermeneutica contemporanea ha chiaro il rapporto che esiste tra «interpretazione» e «comprensione», differenziandosi internamente proprio a seconda del tipo di gnoseologia — trascendentale, esistenziale, logico-empirista — che essa sottende. Ma sebbene sia estraneo ad Aristotele ed a Tommaso il problema che investe in modo fondamentale l'ermeneutica contemporanea, e cioè quello della «storicità», non solo del linguaggio ma della stessa ragione e dell'intelletto dell'uomo, tuttavia l'aver ricondotto il problema dell'interpretazione al suo fondamento gnoseologico è un apporto decisivo nella storia dell'ermeneutica, che non può essere sottovalutato.

In Tommaso, inoltre — e ciò è particolarmente stimolante per l'odierna riflessione sul linguaggio —, diviene ancor più evidente che in Aristotele il primato del *verbum mentis* come

giudizio, che approfondisce e completa la riflessione del *Perihermeneias* ed imposta in modo fondamentale la critica ad ogni tipo di parallelismo logico-grammaticale o linguistico, fosse pure quello dell'odierna filosofia analitica.

Per Wittgenstein, che sotto questo aspetto può considerarsi il rappresentante più tipico della filosofia analitica del linguaggio, «il segno proposizionale consiste nell'essere i suoi elementi, le parole, in una determinata relazione l'uno all'altra. Il segno proposizionale è un fatto»¹⁸; ne segue, pertanto, che il significato delle parole è racchiuso integralmente nei segni proposizionali, giacché «solo i fatti possono esprimere un senso»¹⁹, e le parole altro non sono che il rispecchiamento dei fatti del mondo.

Vero è che per Wittgenstein esiste una scissione radicale tra parole e cose, e che l'esperienza del mondo non consiste solo nell'esperienza dei fatti sperimentabili direttamente e concretamente, ma piuttosto nell'esperienza del Linguaggio. È il Linguaggio che mi dona veramente il «mio» mondo, e che traccia in un certo senso i veri confini del «mio» mondo, giacché mentre l'esperienza empirica e diretta è limitata e relativa ad una parte settoriale di mondo, nel Linguaggio — per Wittgenstein — io posso allargare il mio mondo entro i limiti dell'esperienza che mi perviene appunto attraverso il Linguaggio, e che è esperienza intersoggettiva ed anche storica.

La filosofia analitica del linguaggio consisterà allora nella descrizione delle funzioni di verità proprie delle strutture logiche delle proposizioni, intese già esse stesse come correlazioni di fatti, e quindi inclusive dell'esperienza: «La logica è prima d'ogni esperienza — d'ogni esperienza che ogni cosa è così»²⁰. Il significato logico dei segni proposizionali non può esaurire pertanto, per Wittgenstein, il problema del significato. All'analisi logica dell'universo linguistico corrisponde un significato che è interno alle strutture della lingua le quali, mediante le parole,

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, 3, 14, trad. it., Milano 1964.

¹⁹ *Ibid.*, 3, 142.

²⁰ *Ibid.*, 5, 552.

«rispecchiano» in modo logico i «i fatti del mondo»; ma ad essa è totalmente estraneo non solo il problema gnoseologico — e quindi ermeneutico — del significato, ma soprattutto il problema della fondazione ontologica del significato espresso dall'intelletto mediante il concetto ed il giudizio.

Per Wittgenstein il significato proprio delle parole è analogo al «senso» dei numeri della matematica, e corrisponde sostanzialmente al loro «uso» logico o linguistico, il quale esclude radicalmente ogni inferenza interpretativa sulla realtà: l'uso determina il significato e, a sua volta, «dal significato scaturisce l'uso»²¹. Il significato «dipende da che cosa stabilisce il senso della proposizione» e questo senso «è l'uso del segno che deve stabilirlo»²².

Sulla linea di Wittgenstein, Ayer concluderà che — poiché il criterio di significazione delle parole consiste unicamente nella loro «verificazione» attraverso l'esperienza scientifica fattuale — le proposizioni della metafisica, non essendo verificabili, sono puramente degli «enunciati che letteralmente sono non sensi»²³. Il dibattito interno a tutta la filosofia analitica di Cambridge e di Oxford intorno alla preferenza o meno data all'uso del linguaggio comune per stabilire il significato delle parole rispetto ai linguaggi tecnico-scientifici, non muta l'impostazione data in esse al problema del significato come uso, e reso invincibilmente incapace di attingere la vera origine della significazione delle parole²⁴. Fondando tutta la significazione sulle parole esteriori, la filosofia analitica non si trasforma in una purificazione dell'intelletto, come essa vorrebbe, ma unicamente in una chiarificazione degli equivoci del linguaggio, dovuti inevitabilmente alla convenzionalità ed alla relatività storica e anche d'uso dei segni linguistici.

²¹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, trad. it., Torino 1979, p. 12.

²² *Ibid.*, p. 216.

²³ A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica, le affermazioni dei filosofi sono senza significato*, trad. it., Milano 1961, p. 27.

²⁴ Cf. D. Antiseri, *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Roma 1975, p. 39.

Ne consegue un parallelismo logico-grammaticale, che esprime la concezione empiristica del problema della significazione, e che è particolarmente evidente nell'impostazione dei problemi relativi alla conoscenza metafisica e anche teologica.

Scrive infatti Wittgenstein: «Il senso del mondo deve essere fuori di esso»²⁵, giacché, se la totalità del linguaggio è il rispecchiamento della totalità dei fatti del mondo, ricercare il senso ultimo del linguaggio e del mondo non può più appartenere alle interne strutture logiche del linguaggio, ma ad una dimensione superiore, totalmente estranea al linguaggio ed al mondo, e che Wittgenstein non esita a chiamare la dimensione di un salto nella fede, o più precisamente il «mistico»: «Non come il mondo è, ma che esso è, è il mistico»; «sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico»²⁶.

In Wittgenstein — come nella filosofia analitica di Cambridge e di Oxford —, nonostante queste suggestive tematizzazioni del salto mistico, resta assente la dimensione propriamente metafisica dell'intelletto, che consiste nel cogliere proprio come intelletto — e non solo nel salto della fede — l'essere del mondo come un tutto limitato, e quindi interrogarsi sulla ragion d'essere del mondo, che non è, come vorrebbe Wittgenstein, una domanda «senza senso» ed estranea alla logica, ma è la domanda fondamentale dell'intelligenza che «interpreta» l'atto d'essere del mondo. Alla base di questa impossibilità della metafisica in Wittgenstein, come nella filosofia analitica, sta l'impossibilità di fondare il significato delle parole esteriori nelle parole interiori, ossia nel giudizio esistenziale, che è insieme esperienza integrale e interpretazione intellettuiva dell'atto d'essere.

ERMENEUTICA E SAPIENZA

Nel *verbum mentis*, ovvero nel giudizio inteso come fondamento dell'*intelligere* — e quindi della comprensione dell'essere

²⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, 6, 41, Milano 1964.

²⁶ *Ibid.*, 6, 44; 6, 45.

reale —, Tommaso scorge il fondamento della «sapienza» dell'uomo:

«L'atto di capire riflessivo e l'atto di giudicare sono collegati tra loro come l'abito, l'atto secondo e l'atto che procede dall'atto»²⁷.

La sapienza, per Tommaso, coincide con la filosofia prima e può essere definita la «virtù del retto giudizio», giacché è per essa che noi conosciamo l'essere reale nella sua attualità esistenziale — ed è appunto il giudizio che ci fa conoscere l'atto d'essere reale. La sapienza è virtù del retto giudizio, che

«riguarda l'ordine oggettivo della realtà, poiché il sapiente contempla lo schema universale delle cose e le vede ognuna nella prospettiva delle sue cause, fino alla causa ultima»²⁸.

In una prospettiva ermeneutica occorre allora distinguere una duplice operazione dell'intelletto: l'atto di capire e di comprendere diretto, ossia il giudizio, e l'atto di capire e di comprendere riflesso, su cui si sviluppa l'abito della sapienza. Tali operazioni corrispondono ai due tipi fondamentali di «parola interiore» cui si è precedentemente accennato:

«*Duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur individualium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividentis*»²⁹.

È la sapienza che dà valore di verità sia all'apprensione dei primi principi del reale che al giudizio:

«La conoscenza dei primi principi è di fatto una funzione della conoscenza dei termini che li compongono... è la sapienza che passa al giudizio sulla validità di tali apprensioni e, in tal modo,

²⁷ B. Lonergan, *op. cit.*, p. 94. Cf. anche Tommaso d'Aquino, *De Magistro*, a cura di T. Gregory, Roma 1965, p. 95.

²⁸ *Ibid.*, p. 95.

²⁹ In *Peri Hermeneias*, Lect. I, 1; cf. anche Lect. V, 68 ss. In realtà, le operazioni dell'intelletto sono tre: «*simplex apprehensio et iudicium; quibus additur tertia, scilicet ratiocinum*»... «*secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum*», Lect. I, 1; cf. B. Lonergan, *op. cit.*, p. 94.

convalidando i termini che li compongono, convalida anche gli stessi primi principi. Inoltre, la scienza dipende dall'abito dell'intelletto per il rigore delle interconnessioni dei teoremi che collegano le conclusioni ai principi; ma la sapienza passa al giudizio su questa connessione. Di qui, tanto l'intelletto quanto la scienza dipendono dal giudizio di sapienza»³⁰.

In altri termini, nella chiara concezione di Tommaso, il comprendere — che si fonda sull'intelligenza dell'atto d'essere e sulla «parola interiore» che dice questa intelligenza nella espressione veritativa del giudizio — è intimamente informato dalla «sapienza» come abito, virtù del retto giudizio e del retto *intelligere*, come l'espressione più autentica della parola interiore, «del *verbum mentis*» che nell'interconnessione dei giudizi guida alla comprensione dell'essere reale. Il comprendere, per Tommaso, non è quindi avulso — quasi pura intenzionalità trascendentale — dall'apprensione dell'ente reale, ma si fonda proprio su tale apprensione, esprimendosi pienamente come sapienza dell'intelligenza del reale. La sapienza può ben essere detta «*virtus quaedam omnium scientiarum*»³¹, perché la comprensione appartenente ad ogni scienza è intellezione veritativa del reale solo in quanto informata dall'abito della sapienza. E sarebbe interessante approfondire a questo proposito, e sempre in un contesto ermeneutico, la differenza, in Tommaso, tra la «spiegazione» propria delle scienze, e la «comprensione» propria dell'intelligenza veritativa della realtà.

La parola interiore diviene così, in Tommaso, il fondamento e lo «strumento» della comprensione della realtà, nel senso che l'intelletto utilizza le parole interiori come strumenti sia per conoscere «rem ut separatam a conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non existit»³², sia per conoscere, con l'aiuto e il contributo della sensibilità, le cose reali e particolari in se stesse. La parola interiore fonda i due tipi fondamentali di conoscenza della realtà e quindi i due tipi di «comprensione»

³⁰ B. Lonergan, *op. cit.*, p. 95.

³¹ *In Lib. Ethic. ad Nic.*, Lect. 5.

³² *Contra Gentiles*, I, 53, par. 3.

della realtà propri dell'intelletto: «formalmente, per la specie che lo attua; strumentalmente, per la parola interiore che esso usa per conoscere la cosa»³³. La parola interiore funge quindi non solo da oggetto universale di pensiero, ma anche da oggetto «strumentale» dell'intelletto, senza il quale questi non avrebbe lo strumento per comprendere la cosa in se stessa, così come nell'*In Peri Hermeneias* Tommaso ampiamente mostra³⁴, integrando Aristotele in un punto di fondamentale importanza per la riflessione propriamente ermeneutica. In effetti, come si è detto, mentre Aristotele tende a ridurre nel *Perihermeneias* l'origine della significazione dei nomi e delle proposizioni al piano grammaticale e logico del discorso, eludendo quindi il problema della intenzionalità fondamentalmente «esistenziale» della comprensione, Tommaso incentra la sua attenzione proprio sul «comprendere» e sulla dinamica della «comprensione», e scorge nella «parola interiore» insieme il dinamismo e lo strumento dell'intelletzione comprensiva della realtà.

Con ciò si può dire che Tommaso anticipi, dandone le linee di impostazione pur senza ulteriormente svilupparne tutte le implicazioni, uno dei problemi che sono al centro dell'odierna ermeneutica filosofica: il problema della finalità dell'interpretare, inclusivo di quello dell'intenzionalità e del metodo dell'«interpretare», inteso come finalizzato al «comprendere». Se infatti la significazione delle parole esteriori è data dalle parole interiori in quanto espressive dell'intellezione del reale e non dalla mera convenzionalità storica della lingua, e se le stesse parole interiori sono sia oggetti universali di pensiero sia strumenti di pensiero utilizzati dall'*habitus* della sapienza mediante la formazione del giudizio veritativo in ordine alla comprensione della piena realtà dell'essere, ne segue che la finalità propria del processo dell'interpretazione risiede precipuamente nella dinamica intellettiva e cognitiva di questo processo, e che esso ha per fine la comprensione della verità esistenziale dell'essere nella sua integralità, sia espressiva che reale.

³³ B. Lonergan, *op. cit.*, p. 176.

³⁴ Cf. *In Peri Hermeneias*, Lect. V, 2 e 4.

È stato sovente contrapposto, a questo proposito, il concetto di sapienza in Agostino e in Tommaso, non portando forse fino in fondo la riflessione sul senso pieno della «sapienza» in Tommaso, che non riguarda solo il retto giudizio sulle cose sensibili, ma — precipuamente — il rapporto che sussiste tra la sapienza come retto giudizio — e quindi come filosofia prima — e la sapienza che è dono di cognizione e possesso delle realtà divine.

È noto come per sant'Agostino, come per san Paolo (cf. *1 Cor 13, 8*), mentre la scienza riguarda la conoscenza delle cose sensibili, la sapienza invece concerne direttamente la contemplazione e il possesso delle realtà invisibili ed eterne.

«Et in hominibus quidem haec ita discerni probabiliter solent ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae corporis sensu experimur»³⁵.

Inoltre, nel *De Trinitate*, Agostino mette chiaramente in luce non solo il carattere cognitivo della «sapienza» cristiana, ma anche il suo attributo di «possesso» delle realtà divine, e quindi «mistico», così che oggi si tende ad attribuire ad Agostino la concezione delle «due sapienze», diverse seppure concordi: la sapienza umana o scienza, che concerne la «cognitio rerum temporalium... navandis huius vitae actionibus necessaria»³⁶, e la «sapienza divina», che è insieme dono cognitivo e possesso delle realtà eterne.

Agostino è per eccellenza il tematizzatore della sapienza che si eleva oltre ogni scienza, anche di carattere metafisico, perché si eleva oltre tutte le realtà terrene per fissare lo sguardo unicamente in Dio, fonte di verità eterne ed immutabili; e, soprattutto, della sapienza intesa nel suo vero e intrinseco carattere mistico, di possesso e di fruizione di Dio, e che può essere raggiunto unicamente nel Cristo³⁷. Agostino è pienamente consapevole che l'adesione al mistero di Cristo comporta eminentemente un

³⁵ Sant'Agostino, *De Div. Qq. ad Simplicianum*, II, q. 2, 3, PL 40, 140.

³⁶ Sant'Agostino, *De Trinitate*, XII, 12, 17, PL 42, 1007.

³⁷ Cf. *ibid.*, 14, 21, PL 42, 1009.

aspetto conoscitivo, nel che consiste la vera sapienza cristiana: Cristo è per Agostino

«Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur. Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo modo potest»³⁸.

E poiché la sapienza cristiana è data solo nella Chiesa, Agostino traccia come via privilegiata e divina per accedere alla sapienza non la speculazione astratta, ma l'«humilitas fidei historicae»³⁹, ossia l'umile adesione alle verità della rivelazione storica che non è solo insegnata, ma è vivente nella Chiesa. La sapienza della divina verità trascende totalmente tutte le forze e le capacità speculative dell'uomo, che può tutt'al piú giungere a prendere coscienza che la propria ricerca della verità, la propria apertura e «domanda» di sapienza, ha un orientamento ed una intenzionalità che può trovare appagamento, e quindi beatitudine, solo nel Dio della Rivelazione e della Salvezza. È nota a questo proposito la celebre «ritrattazione» di Agostino, nei confronti di quei passi delle sue opere in cui sembrava quasi ammettere che per la piena beatitudine della sapienza era necessario anche un compimento ed un appagamento delle esigenze propriamente filosofiche e metafisiche dell'uomo:

«Verum et in his libris displicet mihi... quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam autem qui sciunt eas sancti non sunt»⁴⁰.

La riflessione di san Tommaso sulla «sapienza» abbraccia queste tematiche agostiniane, ma è ancor piú ampia nell'esposizione, così da presentare nell'insieme quasi una trattazione sistematica della nozione di sapienza. Nella *Summa contra Gentiles*, nella *Summa Theologica*, come in molti altri scritti, Tommaso si preoccupa di precisare il significato della «sapienza», la sua interna distinzione, il rapporto tra la sapienza divina e la sapienza umana, e, soprattutto, la nozione della teologia come «sapienza»

³⁸ *De Moribus Eccl. Cath.*, 17, 31, PL 32, 1234.

³⁹ *Enarr. in Ps.*, 8, n. 8, PL 37, 112.

⁴⁰ *Retractationes*, I, c. 3, n. 2, PL 32, 338.

e, in particolare, la nozione della sapienza come «inchoatio perfectae beatitudinis», ossia come inizio del pieno possesso della sapienza nella contemplazione. Le tematiche specificamente agostiniane sulla sapienza ricevono ancora una volta in Tommaso ordine e strumenti di approfondimento, in un contesto di riflessione ampio e compiuto⁴¹, capace di conciliare internamente, senza sterili concordismi, la nozione agostiniana della sapienza, propria peraltro della grande tradizione patristica, e la nozione della sapienza come «retto giudizio», in ordine alla conoscenza della verità ed alla pratica delle virtù etiche, di provenienza specificamente aristotelica⁴².

In Tommaso è presente, come in Agostino, il primato assoluto della «sapienza divina», anche se Tommaso distingue una «sapienza umana» o «filosofia» e una «sapienza divina» «quae dicitur theologia», e soprattutto la concezione che il carattere intrinseco della sapienza — sia umana che divina — sia la capacità del retto giudizio intorno alla Verità e quindi relativo ai mezzi necessari per raggiungere il fine ultimo dell'uomo.

«Sapientia quae est donum Spiritus Sancti... facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas ex aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina»⁴³.

In altri termini, anche la sapienza che è dono dello Spirito consiste in Tommaso nel saperrettamente giudicare «secundum rationes divinas». In un celebre testo della *Summa* (II-II, q. 9, a. 2), Tommaso afferma che proprio della sapienza umana è la conoscenza, ossia il retto giudizio, e che la sapienza come retto giudizio «per modum inclinationis» è analoga alla sapienza come

⁴¹ Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, c. 9; *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 6, *passim*; cf. inoltre, sulla nozione della teologia come «sapienza» in Tommaso: A. Gardeil, *Le don de Sagesse*, in «Vie spirituelle», 40, 1934, pp. 12-23; M. Philippon, *La théologie, science suprême de la vie humaine*, in «Revue Thomiste», 40, 1935, pp. 387-421; e, soprattutto, N. Toner, *La sapienza nel pensiero agostiniano e tomistico*, in AA.VV., *op. cit.*, pp. 248-255.

⁴² Cf. in particolare Aristotele, *Ethica ad Nichomachum*, VI, 3-6, e *Metaphysica*, I, 1.2.

⁴³ *Summa Theologica*, II-II, q. 45, a. 4, c.

retto giudizio «quae ponitur donum Spiritus Sancti». Tommaso stabilisce cioè una analogia tra la Sapienza come dono dello Spirito, e la sapienza umana o «filosofia» come abito del retto giudizio:

«Cum autem sapientia sit cognitio divinorum... aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis: quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinetur, et dirigitur secundum quamdam participacionem divinae naturae quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei sicut apud philosophos; sed est directiva humanae vitae quae non solum dirigitur secundum rationes humanas sed etiam secundum rationes divinas»⁴⁴.

Tommaso individua il carattere proprio della sapienza nel «retto giudizio», e quindi — in fondo — in una virtù intellettuale, anche se ispirata in modo diretto o indiretto dallo Spirito di Verità, a seconda che si tratti della sapienza divina o umana.

E tuttavia emerge la supremazia della sapienza divina come termine finale di tutte le operazioni intellettive dell'uomo, la cui beatitudine «in contemplatione Veri consistit»⁴⁵, nel che consiste pure la «novità» della lettura che Tommaso fa di Aristotele, sviluppandone i principi e prospettando così una dimensione diversa dell'intellettualità, totalmente aperta e disponibile all'influsso dello Spirito. Si può dire pertanto che

«... per il Dottore Angelico, la sapienza religiosa e cristiana comporti una dimensione che manca a quella puramente umana: una felicità, che si realizzi solamente attraverso un perfezionamento intellettuale, è un'utopia... La sapienza propriamente cristiana rimane dunque un orientamento della mente, una virtù intellettuale; ma mai si può ridurre ad una conoscenza arida e sterile, bensì ad una conoscenza illuminatrice e dinamica»⁴⁶.

Scrive Lonergan:

«Oltre la sapienza che possiamo raggiungere con la luce naturale dei nostri intelletti, c'è un'ulteriore sapienza che si raggiunge con

⁴⁴ *Summa Theologica*, II-II, q. 19, a. 7, c.

⁴⁵ *Ibid.*, I-II, q. 57, a. 1, ad 2.

⁴⁶ N. Toner, *op. cit.*, p. 253.

la luce soprannaturale della fede, quando, sottomettendo umilmente la nostra luce alla Luce increata che si autorivela, noi facciamo di quest'ultima la legge amata di tutti i nostri assensi. Radicata su questa fede, la sapienza soprannaturale ha una duplice espansione. A contatto con la ragione umana essa è la teologia, che ordina i dati della rivelazione e giudica tutte le altre scienze. Ma la fede, oltre a un contatto con la ragione, comprende un contatto con Dio. In questo caso la sapienza è un dono dello Spirito Santo, che ci fa così docili alle Sue mozioni da poter essere, in modo anche percettibile, "non solum discens sed patiens divina"»⁴⁷.

Tommaso, in questo modo, non riduceva ma piuttosto sviluppava fino a conseguenze finora inedite proprio le tematiche agostiniane sulla sapienza. Innanzi tutto per quanto riguarda la concezione propriamente agostiniana della dinamica interiore della conoscenza dell'uomo, che scopre in sé l'intenzionalità profonda verso una sapienza che viene solo da Dio. Tommaso, in questo, sviluppa Aristotele e completa Agostino:

«Aristotele apriva la sua *Metafisica* con l'osservazione che tutti gli uomini desiderano conoscere. Ma san Tommaso cercava la misura di questo desiderio e trovò, nell'inquietudine perpetua e nell'esigenza assoluta dello spirito umano, che l'intelletto in quanto intelletto è infinito, che *ipsum esse è ipsum intelligere* e Luce increata, infinita, cosicché anche se i nostri intelletti, perché potenziali, non possono raggiungere naturalmente la visione di Dio, tuttavia, in quanto intelletti, hanno un orientamento dinamico, un desiderio naturale che solo quella visione sconosciuta può completamente soddisfare. Per sant'Agostino i nostri cuori sono inquieti finché non riposano in Dio; per san Tommaso prima di tutto e sopra di tutto le nostre menti, non i nostri cuori, sono inquiete finché non riposano nella visione di Lui. La dualità fondamentale della nostra sapienza consiste nella nostra immanente luce intellettuale e nella Luce increata che è l'oggetto del suo andare a tentoni e dei suoi sforzi»⁴⁸.

Inoltre, Tommaso, portando fino alle estreme conseguenze proprio la visione agostiniana, stabilisce uno stretto legame tra

⁴⁷ B. Lonergan, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 115.

la sapienza divina e la sapienza umana, nel senso che noi non potremmo giudicare rettamente intorno alla verità, e soprattutto alla giustizia, se non fossimo in un certo senso illuminati dalla sapienza divina.

«La conoscenza normativa si deve fondare sulle ragioni eterne; però questo fondamento... non è una visione di Dio ma una partecipazione e una somiglianza di lui per la quale noi cogliamo i primi principi e giudichiamo tutte le cose esaminandole alla luce dei principi»⁴⁹.

Viene inoltre approfondita in maniera veramente sorprendente da Tommaso l'analogia agostiniana dell'anima, o meglio dell'uomo, come *imago Dei*. Tutta la dinamica conoscitiva dell'uomo allora, quale si esprime nel *verbum mentis*, si fa icona e immagine di Dio, e Tommaso non teme qui di portare fino alle estreme conseguenze anche teologiche la concezione agostiniana dell'uomo come *imago Trinitatis*. La conoscenza che l'anima ha di se stessa viene analogata da Tommaso alla stessa conoscenza che Dio ha di se stesso, quasi a dire che il modo di conoscere dell'uomo, il suo *verbum mentis* — che è insieme conoscenza di sé e apertura di conoscenza all'integrale verità dell'essere — è analogo allo stesso *intelligere* divino, e in particolare porta in sé l'impronta del *Verbum Trinitarium*. L'intellettualismo di base aristotelico viene così trasceso nella dimensione aperta dalla fede, con cui non contrasta, ma in cui si integra e completa, aprendosi agli orizzonti della contemplazione e della fruizione anche mistica.

Il culmine dell'intelligenza dell'uomo è però frutto di tutto un cammino dinamico e storico di retto *intelligere* e di retto giudicare, e consiste in un fruire, in un'intuizione semplice, della presenza del Verbo di Dio.

«...È nella formulazione agostiniana precedente che questa conoscenza e questo amore sono considerati. La conoscenza in questione non è un discernere che distingue un oggetto da un altro, né un cogitare che collega le parti di un oggetto al tutto, né un *intelligere* che fissa l'attenzione in modo determinato. Ciò che è

⁴⁹ *Ibid.*, p. 116; cf. san Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

affermato è una certa intuizione semplice e continua in virtù della presenza grazie alla quale l'anima conosce e ama, in un qualche modo indeterminato, sia se stessa che Dio»⁵⁰.

Il carattere e l'esito «mistico» di questa sapienza intellettuale vengono magistralmente mostrati da Tommaso nel *De Veritate*⁵¹, ove egli afferma che ogni tipo di comprensione, di intellezione veritativa dell'uomo, sia di carattere filosofico che teologico e mistico, avviene sotto l'influsso di Dio: «...l'intelletto riceve dalla presenza divina nell'anima la luce necessaria per comprendere»⁵². La comprensione, come termine di ogni atto intellettuale e anche interpretativo avviene dunque, come per Agostino, per illuminazione di Dio presente nell'anima di tutti gli uomini — credenti e non credenti —, e Tommaso mostra qui la vera grandezza ed apertura universale della concezione biblica e cristiana dell'uomo come *imago Dei*.

L'analogia del *verbum mentis* con il *Verbum Trinitarium* presenta in Tommaso anche dei presupposti di carattere filosofico, in particolare incentrati sulla distinzione tra *l'intellectus* e la *ratio*, e la nozione platonica ed agostiniana della duplice partecipazione. Su questi temi ci soffermeremo nell'ultima parte di questo studio, tentando anche di comprendere come l'ermeneutica di Tommaso si caratterizzi precisamente per aver magistralmente sintetizzato sia il momento metodologico dell'interpretazione che il momento veritativo ed illuminativo, non contrapponendoli, come in alcuni momenti dell'ermeneutica contemporanea, ma integrandoli e armonizzandoli.

Per quanto concerne il *verbum mentis*, possiamo concludere dicendo che esso, in tutti i suoi aspetti, è insieme il fondamento e l'espressione dell'*intelligere*, e che pertanto non può esistere

⁵⁰ *Ibid.*, p. 118.

⁵¹ Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 7 ad 2m.; a. 3, c.

⁵² B. Lonergan, *op. cit.*, p. 118; sulla forte componente mistica del pensiero di Tommaso, cf. F.D. Joret, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles 1923. Scrive Lonergan: «...si deve ammettere la possibile rilevanza dell'esperienza mistica per una interpretazione dell'*imago* e perfino la profonda influenza della mistica su san Tommaso e il suo pensiero», *op. cit.*, p. 119.

processo di interpretazione che non abbia relazione con l'intelligenza.

«La parola interiore della definizione è l'espressione di un'intelligenza nel fantasma, e l'intellegzione è la metà verso cui tende la meraviglia dell'indagine. La parola interiore del giudizio è l'espressione di un atto di capire riflessivo, e tale atto riflessivo è la metà a cui tende la meraviglia critica»⁵³.

L'ermeneutica di Tommaso, informata interiormente dall'abito della ragione come «retto giudizio», si dispone così e si apre alla Sapienza come presenza vivificante e illuminante dello Spirito.

GASPARÉ MURA

(continua)

⁵³ *Ibid.*, p. 120.