

SAGGI

INTERPRETARE E COMPRENDERE. ATTUALITÀ ERMENEUTICA DI SAN TOMMASO

III. ERMENEUTICA E ONTOLOGIA DELLA PAROLA *

L'ONTOLOGIA DELLA PAROLA NELL'ERMENEUTICA MODERNA

Il rapporto tra l'ermeneutica e l'ontologia della parola costituisce un argomento così suggestivo e ricco di implicazioni non solo metafisiche, ma anche teologiche, che richiederebbe un approfondimento che è impossibile offrire in queste brevi pagine. Le quali pertanto non possono proporsi che come una iniziale e sintetica riflessione su quelle tematiche presenti nel contesto dell'ermeneutica contemporanea le quali in modo più evidente si mostrano alla ricerca di una ontologia della parola, sollecitando quasi una rinnovata meditazione sul senso profondo e originario dell'ermeneutica classica. Sorprendentemente infatti l'ermeneutica contemporanea, che pure trae origine e si alimenta della crisi gnoseologica che attraversa il pensiero moderno, sembra recuperare al suo interno, sebbene in modo embrionale ed anche ambiguo, reali istanze ontologiche, in particolare per quanto concerne il valore ed il significato che occorre attribuire alla parola ed al linguaggio dell'uomo. Innanzi tutto, la progressiva e decisa presa di distanza operata dall'ermeneutica filosofica nei

* Questo scritto — che riproduce sostanzialmente il testo della conferenza *Ermeneutica e ontologia della parola* tenuta il 27-11-1987 presso l'Angelicum, in occasione del «Convegno di studio della Società Internazionale Tommaso d'Aquino» dedicato al tema «Uomo e linguaggio. Dimensioni dialogica, metafisica ed etica» —, completa il ciclo di articoli *Interpretare e comprendere. Attualità ermeneutica di san Tommaso*, apparsi nei nn. 48 e 49 di «Nuova Umanità».

confronti delle diverse «scienze» del linguaggio, appartengano esse all'ambito della linguistica o a quello più complesso delle diverse filosofie analitiche, vuole primariamente significare la ricerca di un ambito teoreticamente diverso in cui deve poter operare una riflessione autenticamente filosofica sul linguaggio, e la consapevolezza che la ricerca del «senso originario» del linguaggio non appartiene a nessuna metodologia scientifica ma unicamente ad una «ontologia» della parola¹. L'ermeneutica come «arte della comprensione», proposta dal padre dell'ermeneutica moderna, Schleiermacher, distingueva già acutamente il momento puramente linguistico-grammaticale del linguaggio, dal suo momento psicologico, ovvero spirituale-intellettivo, e ciò «corrispondentemente all'intrecciarsi in ogni discorso di un fattore globale (la lingua) e di un fattore individuale (il pensiero)»², assegnando all'ermeneutica un «carattere divinatorio» nei confronti di tutto il processo di creazione spirituale che si esprime nel linguaggio di un autore, e nei confronti del quale nessuna tecnica grammaticale o linguistica potrebbe avere presa.

Fin dagli inizi dell'ermeneutica moderna, ciò non ha voluto significare un rifiuto preconcetto della grammatica, della filologia o, potremmo aggiungere, delle diverse «scienze della lingua»; ma piuttosto, secondo le indicazioni offerte dall'interprete forse più fedele delle intenzioni di Schleiermacher, W. Dilthey ha voluto indicare la necessità di una diversa metodologia di approccio allo studio di quel fenomeno spirituale e storico quale è il linguaggio, e che non può essere considerato come un oggetto delle «scienze della natura», e quindi offerto ad una spiegazione analitica, ma come un prodotto spirituale che può essere avvicinato solo mediante una «comprensione» di tipo filosofico.

¹ È noto come esistano sostanzialmente tre forme fondamentali in cui il pensiero moderno ha elaborato una riflessione sul linguaggio, le quali hanno a loro volta elaborato diverse metodologie di studio e di approccio al fenomeno linguistico, anche se sovente intersecantesi e, a seconda degli autori, ritenute di volta in volta contrastanti o complementari: la riflessione linguistico-strutturale; la riflessione analitica; e la filosofia ermeneutica.

² Cf. G. Ebeling, *Hermeneutik*, in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 1959, 17.

Certamente sono molte le chiarificazioni teoretiche che richiederebbero sia lo psicologismo di Schleiermacher che lo storismo di Dilthey, i quali finiscono talvolta con lo sviare il cammino dell'ermeneutica come «ontologia della parola». Tuttavia il destino dell'ermeneutica a divenire il luogo dove sia possibile di nuovo aprirsi ad una riflessione ontologica sul senso profondo della parola dell'uomo, viene definitivamente pur se ambiguumamente tracciato da Martin Heidegger, e tale resterà anche con Gadamer e con Ricoeur.

L'ontologia della parola in M. Heidegger

È impossibile qui seguire tutte le tracce che conducono Heidegger ad impostare il problema ermeneutico come il problema di una ontologia della parola. Ma su due di questi percorsi vorrei porre l'attenzione, uno di carattere teologico, ed un secondo di carattere gnoseologico, perché essi, a mio avviso, aiutano a comprendere la complessità del problema ermeneutico e gli orizzonti a cui esso apre l'ontologia della parola.

Il primo elemento della riflessione heideggeriana sulla parola che mi sembra importante sottolineare è il legame riconosciuto da Heidegger, come del resto da Schleiermacher e da Dilthey, tra ricerca ermeneutica del fondamento ontologico della parola e teologia della Parola. Nel senso che il rapporto tra «la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo», come scrive Heidegger, è «lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere»³; e quindi, possiamo aggiungere, i problemi che riguardano le modalità di comprensione della Parola divina della Scrittura, sono analoghi ai problemi concernenti la comprensione dell'Essere nell'orizzonte del linguaggio, giacché in ambedue i casi il linguaggio è condotto oltre i limiti del linguaggio, ed è sollecitato a farsi esperienza non di segni e di cose, ma della Parola e dell'Essere⁴.

³ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Milano 1979, pp. 89-90.

⁴ Cf. M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, ed. cit., pp. 30-31.

Il secondo elemento, di carattere gnoseologico, che introduce Heidegger, è l'assunzione della fenomenologia di Husserl a fondamento gnoseologico dell'ermeneutica stessa. E in effetti, la presa di posizione della fenomenologia nei confronti della gnoseologia moderna, sia di derivazione empirista che idealista, è consistita nel tentativo di svelare come tutto il dinamismo della coscienza e dell'intelligere dell'uomo è intenzionato all'Essere. Pur tra le note ambiguità in cui Husserl ha sviluppato questo pensiero, non è possibile per la fenomenologia comprendere il significato dell'intelligere e del linguaggio che lo esprime, senza comprendere il valore della struttura fondamentale della coscienza intellettiva, la quale è insieme intenzionalità all'Essere e svelamento dell'Essere — *Aufweisung* e *Freilegung*, dirà Heidegger, — su cui è gnoseologicamente e ontologicamente fondata l'*Auslegung* ermeneutica.

Andrebbero qui fatte indubbiamente alcune precisazioni teoretiche riguardo ai seguenti punti: gli strumenti metodologici offerti da Husserl, quali *l'epochè* e la riduzione trascendentale, presentano il rischio di fermarsi ad una posizione di puro idealismo trascendentale, svelando in realtà delle pure strutture di coscienza; in secondo luogo, essendo l'Essere intenzionato dalla coscienza una pura essenza, esso rischia di rimanere per sempre un Essere puramente eidetico, un astratto, un *cogitatum* lontanissimo dall'essere delle cose reali che invece vorrebbe cogliere, ed al quale potrebbe tutt'al più essere offerto come fondamento di verità illuminativa una ipotetica esistenza delle essenze, in una sorta di prepotente ritorno del platonismo.

Tuttavia, qualunque sia il valore o l'esito che vogliamo attribuire alla fenomenologia — e non dimentichiamo gli esiti realistici della fenomenologia tracciati da E. Conrad Martius e soprattutto da Edith Stein —, la grande lezione di Husserl è consistita nel riaffermare che qualsiasi ambito di fenomeni, e lo stesso «mondo della vita», è per noi comprensibile solo come «essenza»; e ciò appunto perché la dinamica intellettiva della coscienza è intenzionata a cogliere primariamente i caratteri essenziali di ogni realtà, riducendo drasticamente la visione dei suoi caratteri empirici, individuali, fenomenici. Di contro alle

tradizioni gnoseologiche empirista e idealista, Husserl ha ripreso l'attenzione nei confronti dell'Essere, ed ha riportato nel cuore del pensiero filosofico il problema ontologico.

Lo stretto legame stabilito da Husserl tra coscienza ed Essere come essenza, sta a fondamento del legame istituito da Heidegger tra coscienza come *Dasein*, ossia come apertura esistenziale all'Essere, e la comprensione ermeneutica dell'Essere. Certamente potremmo osservare che il termine «ontologia» può intendersi ridotto, con Husserl e Heidegger, nel puro ambito delle strutture trascendentali della coscienza ovvero delle strutture esistenziali del *Dasein*; ma, sulla scia di illustri critici, vorrei lasciare questa questione aperta. Mi sembra piuttosto opportuno qui sottolineare come tutta l'ermeneutica di Heidegger, e in particolare quella presentata dalla analitica esistenziale di *Essere e tempo*, tratta dalla fenomenologia di Husserl alcune importanti lezioni che consegna in modo definitivo all'ontologia della parola sviluppata dalla più recente riflessione ermeneutica. E prima di tutto lo stretto legame esistente tra filosofia ermeneutica del linguaggio e ontologia: nel senso che, sebbene la «coscienza» di Husserl si sia trasformata nel *Dasein* di Heidegger, e la fenomenologia husseriana delle essenze nell'ermeneutica heideggeriana dell'esistenza, ovvero nell'analisi dei modi con cui il *Dasein* si apre all'Essere, lo comprenda e lo sveli nelle strutture della parola e del linguaggio dell'uomo, il legame ormai stabilito tra ermeneutica filosofica del linguaggio, gnoseologia e ontologia rimane un principio teoretico da cui non è più possibile prescindere. Sebbene il *Dasein* di Heidegger sia temporalità, storicità, apertura all'Essere da parte di un'esistenza che ha strutture esposte all'analisi ed alla comprensione, così che l'ermeneutica che ne deriva può risultare non tanto un attingimento dell'Essere, quanto piuttosto un'analisi delle modalità trascendentali con cui il *Dasein* si apre all'Essere, tuttavia resta incontrovertibile l'acquisizione che il significato ultimo della parola e del linguaggio, che sono per Heidegger le principali modalità con cui il *Dasein* si apre all'Essere — e ciò risulta chiaro da tutte le ultime opere di Heidegger, da *In cammino verso il Linguaggio* ad *Holzwege* — non può essere compreso senza riflettere prima sul fondamento

insieme gnoseologico ed ontologico della nostra comprensione dell'Essere. Non è possibile cioè separare, dal punto di vista ermeneutico, filosofia del linguaggio, gnoseologia e ontologia della parola. E proprio perché le moderne «scienze del linguaggio» sono estranee al problema del fondamento ontologico e gnoseologico del linguaggio, scrive Heidegger, «sfugge alla loro attenzione proprio il carattere peculiare "più antico" del linguaggio»⁵. Heidegger, come del resto tutti i rappresentanti della filosofia ermeneutica, non intende con ciò svalutare «la ricerca scientifica e filosofica delle lingue e del linguaggio». «Tale ricerca, egli scrive, ha la sua legittimità e conserva la sua importanza... Sennonché altro sono le nozioni scientifiche e filosofiche sul linguaggio, e altro un'esperienza che noi facciamo del linguaggio»⁶. Ossia è un modo profondamente diverso quello di considerare il linguaggio come la lingua che noi parliamo e con cui diciamo le cose, e considerarlo invece come possibilità di aprirsi all'Essere e di divenire parola di verità. «Nel linguaggio quotidiano, continua Heidegger, il linguaggio non si fa parola»⁷, ossia non si fa evento, dono della parola, e non permette l'esperienza autenticamente filosofica del linguaggio come parola che non solo dice le cose, ma nomina l'essere ed è espressione di verità. «Nessuna cosa è dove la parola manca»: questo verso della poesia *Das Wort* di Stephan George significa appunto che le cose vengono all'essere solo nella parola capace di nominare l'essere, nel linguaggio capace di avere una qualche relazione con l'essere. Parlare è nominare le cose, ma nominarle non come semplici segni soggetti all'analisi linguistica dei significati, ma come segni che hanno relazione con l'essere delle cose e per questo trascendono il linguaggio comune per divenire «parole» autentiche. Questa dimensione profonda del linguaggio che diviene «parola» viene raggiunta per Heidegger solo dal linguaggio

⁵ M. Heidegger, *Il Linguaggio*, in *op. cit.*, p. 30.

⁶ M. Heidegger, *L'essenza del Linguaggio*, in *op. cit.*, ed. cit., p. 129.

⁷ *Ivi*, p. 128.

profetico della poesia, e, possiamo aggiungere, dal linguaggio filosofico capace di nominare l'Essere e farsene evento.

Heidegger ci sospinge in tal modo verso una ontologia della parola che assume talvolta toni provocatori, che giungono a dire «è la parola che procura l'essere alla cosa»⁸. Espressione che non vuole significare una idealistica creazione dell'essere da parte del linguaggio, ma affermare che solo la parola autentica, ossia consapevole della sua relazione con l'essere, può nominare l'essere delle cose, e che solo in questa parola — che è quella della poesia o dell'autentica filosofia — l'essere delle cose può essere svelato. Per questo Heidegger non teme di continuare la sua provocazione scrivendo che «l'essere c'è soltanto dove parla la parola appropriata» e che «l'essere di qualunque cosa che è abita nella parola», perché il linguaggio considerato come capace di divenire autentica parola, ossia di aprirsi alla verità dell'essere, è esso stesso «la dimora dell'essere»⁹.

La separazione tra «parole» e «cose»

Non va sottaciuto come, seppure in modo provocatorio ed ambiguo, abbia origine proprio di qui uno dei tratti distintivi della speculazione contemporanea, la quale matura al suo interno la convinzione ermeneutica della separazione della parola dall'essere e dalle cose. Il canone indiscusso di questa ontologia della parola assegna infatti alle parole ed al linguaggio il primato sulle cose e sul mondo. Anzi, sarebbe proprio lo svanire delle cose, avvalorato peraltro da un'avanzata filosofia della scienza, che permetterebbe il sorgere del mondo, non il mondo circoscritto e limitato di cui si ha esperienza diretta, ma il mondo nel suo significato più autentico, il mondo di cui facciamo esperienza attraverso le parole, attraverso il linguaggio. L'affermazione «i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo» (Wittgenstein) è analoga all'affermazione del primato del linguaggio e del suo potere di significazione (*Sinngebung*), sulle cose e sul mondo

⁸ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, ed. cit., p. 131.

⁹ *Ivi*, p. 132.

(Heidegger). Nel contesto della più avanzata riflessione ermeneutica, infatti, vi è un allargamento del mondo attraverso il linguaggio che supera l'esperienza immediata del mondo, ed afferma il primato ontologico delle parole sulle cose, fondato sul potere del linguaggio di attribuire significati alle cose, di nominarle, e quindi di crearle in un certo senso in quanto esse hanno di significativo per l'uomo. E poiché non esistono parole che rispecchiano ingenuamente il mondo, ma ogni nostra parola è già una interpretazione del mondo, ciò significa che le nostre parole ritagliano il mondo in cui viviamo dando ad esso un senso, ossia interpretandolo.

Lo stato di separazione tra «parole» e «cose», conseguente alla crisi della metafisica, conduce la riflessione ermeneutica non a conoscere il mondo, ma la propria capacità conoscitiva ed interpretativa del mondo, ed a formulare una ontologia della parola fondata su una rinnovata comprensione della verità non più solo come *adaequatio*, ma come evento illuminativo dell'essere, e su di una nuova concezione del concetto di esperienza non solo empirico, ma capace di condurci ad esperire lo sfondo ontologico della parola e del linguaggio (Gadamer).

Fare esperienza del linguaggio, pertanto, per tutta la filosofia ermeneutica che si muove sulla linea tracciata da Heidegger fino a Gadamer, significa fare esperienza primariamente della capacità del linguaggio a divenire parola capace di dare senso alle cose, ossia farsi evento della verità dell'essere; cosa sostanzialmente diversa dall'esperire il linguaggio come il luogo in cui sono significate le «esperienze» che noi facciamo delle cose del mondo.

Ontologia della parola e verità in H.G. Gadamer

E proprio nella direzione di un'esperienza del linguaggio che permetta di coglierne tutta la capacità di farsi parola di verità, e che non riduca il linguaggio ad un insieme di segni significanti esperienze di cose, si muove l'ermeneutica di Gadamer, che fin dal titolo della sua opera più nota, *Verità e metodo*, contrappone esperienza filosofica della verità ed esperienza verifi-

cabile con tecniche metodologiche. L'ermeneutica di Gadamer avverte con chiarezza la grande differenza ed anche la netta separazione che, a partire dal 1600, il pensiero filosofico ha stabilito tra proposizione vera o parola di verità, e proposizione come spiegazione della realtà, ossia come metodo e costruzione dello stesso linguaggio proprio della scienza moderna. Nonostante i tentativi operati dal romanticismo tedesco, e in particolare da Hegel, per la riunificazione di questi due ambiti del sapere — la scienza e la filosofia, la parola significativa o espressiva e la parola di verità —, tale riunificazione dei due ambiti del sapere, e quindi dei due linguaggi che li esprimono, non si è potuta realizzare. La nostra situazione culturale ci pone oggi di fronte al predominio della logica proposizionale o apofantica, intesa come dominio sulle cose e sul linguaggio che le significa, e che si realizza negli sviluppi della scienza e della tecnologia. Si è dimenticata, per Gadamer, la grande lezione classica di Aristotele e di Platone, il quale nello *Ione* scriveva, a proposito dell'*hermeneutikè tekñè*, ossia della pura tecnica grammaticale e logica per la comprensione del linguaggio, che essa «sa ciò che è detto, ma non sa se è vero»¹⁰. È caduta in oblio, nell'odierna situazione culturale, la parola di verità che è la parola propria della filosofia, e verso la quale per Gadamer la riflessione ermeneutica sulla parola dovrebbe riaprire il cammino.

Del resto, osserva Gadamer, poiché è noto che i primi principi del sillogismo non sono dimostrabili, ciò significa che la stessa logica aristotelica, e quindi la logica classica che se ne ispira, è sostanzialmente una logica di verità e non una «logica proposizionale» apparentabile al logicismo analitico contemporaneo. Anche se è noto come le simpatie di Gadamer vadano soprattutto all'ontologia della parola presente nella dialettica platonica, come a quella maggiormente capace di condurci alla manifestazione di una parola di verità nel nostro linguaggio.

Secondo la grande lezione platonica, la parola di verità si illumina nel dialogo interpersonale, e non è parola apofantica, o parola della dimostrazione, ma soggiace ad una sorta di *epago-*

¹⁰ Platone, *Ione*, 354e. Cf. anche *Epimenide*, 875c.

ghé, ossia di metodo induttivo capace di condurre l'altro, nel dialogo, al suo punto originario di intuizione del vero. La parola di verità viene colta induttivamente e dialogicamente in una sorta di *anamnesis*, di cognizione, nella quale gli interlocutori del dialogo, superando le opinioni personali e fallaci, raggiungono quella verità alla quale essi stessi si sono originariamente e intenzionalmente dedicati. La parola di verità, la quale si offre in modo illuminativo ai dialoganti, indica per Gadamer che la fonte di questa parola può essere unicamente nel Dio, di cui Hermes è platonicamente il messaggero¹¹, mostrando così non solo come nell'uomo esista un'apertura ontologica e costitutiva alla verità, ma che l'ermeneutica dialogica è l'unico «metodo» possibile e appropriato per cogliere la verità.

Inoltre, in questa ontologia della parola tracciata da Gadamer, la quale si esplica in un cammino di ermeneutica dialogica, insieme interpersonale e illuminativa, l'elemento noetico della *fronesis* costituisce solo un aspetto della ricerca, che non può essere scisso dalla profonda istanza etica presente in ogni autentico dialogo. Di fronte alla parola di verità che si illumina nel dialogo, dice Gadamer, l'interlocutore è sollecitato ad una presa di posizione per la verità o contro la verità, che è una decisione non solo noetica ma fondamentalmente etica, e che coinvolge le note più intime della coscienza di ogni uomo.

Ed è qui che l'ontologia della parola gadameriana acquista un *pathos* teoretico particolarmente ricco di suggestioni. Giacché per Gadamer la decisione e la scelta per la verità che si illumina nel dialogo, comporta kierkegaardianamente la simultaneità dell'interlocutore alla verità che gli si offre nel momento presente della parola, richiedendogli una presa di posizione per la verità o contro la verità; questo propriamente svela il *kairos* della parola, il suo farsi insieme pienezza di verità e pienezza del momento decisivo per la verità, ovvero presenza del momento escatologico della verità. Gadamer non teme di inserire nella sua ontologia della parola, e di riproporre alla nostra attenzione sul

¹¹ Cf. anche M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, ed. cit., pp. 104-105ss.

linguaggio, questi elementi kierkegaardiani ma anche paolini (*Lettera ai Tessalonicesi*), riscoperti nelle istanze del dialogo platonico, il quale intendeva offrire una qualche presenza del vero attraverso una intuizione che trascendeva criteri e metodologie tecniche, e che rivelava il «subito» della parola greca.

Metafora e ontologia della parola in P. Ricoeur

Se dovessimo approfondire compiutamente l'ermeneutica ontologica della parola, dovremmo a questo punto fare un doveroso riferimento al profondo senso ontologico celato nella riscoperta del valore della «metafora» proposta da P. Ricoeur. Giacché se è vero che la figura della metafora, la quale, come dice Aristotele, è la capacità di «dare ad una cosa un nome che appartiene ad un'altra cosa», è prevalentemente il genere espressivo proprio della poesia, tuttavia è proprio il contesto filosofico cui abbiamo accennato che spinge a riscoprire anche il valore euristico, induttivo, illuminativo e veritativo della metafora. La metafora, dice Ricoeur ne *La metafora viva*¹², è la capacità della parola di suscitare il nuovo, il non ancora, il non detto, e, proprio come l'*anamnesis* platonica, di aprire la strada degli uomini verso l'inedito. La metafora ha la capacità di assorbire insieme le istanze della poesia e le esigenze metodologiche della riflessione scientifica; ma essa ha soprattutto, per Ricoeur, il privilegio di esprimere le esigenze più profonde della parola, così che sembra divenire oggi, quale simbolo culturale del nostro tempo in cerca di nuovi luoghi di sintesi, il linguaggio privilegiato della filosofia. Offrendo figura e robustezza alla stessa concettualizzazione filosofica, e conducendo all'«implicito» ed al «non detto» nell'espressione linguistica, la metafora vivifica tutto il processo speculativo, mostrando con evidenza che la parola di verità ha un fondamento ontologico che non è riducibile né riconducibile all'analisi di una pura espressione grammaticale e

¹² Cf. P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, trad. it., Milano 1981.

linguistica. E sebbene la metafora si carichi oggi di una tremenda responsabilità, giacché può esporre l'uomo non solo alla verità, ma anche al gioco di una metaforizzazione senza fine nell'orizzonte del non senso e del nulla, la metafora indica la densità non solo semantica ma propriamente ontologica che si cela nella parola dell'uomo.

«Certamente, la metafora fine a se stessa è segno di quel nominalismo nichilista che si esprime nelle avventure del cosiddetto "pensiero debole", come nell'ultimo verso de *Il nome della rosa* di Eco, così rappresentativo di gran parte della situazione culturale odierna: *rosa pristina manet, nomina nuda tenemus*, ci restano solo dei nomi ad attendere la nostra ricerca della verità. Ma se nella metafora si vede l'apertura all'alterità, l'apertura alla fiamma della trascendenza, per riprendere espressioni di Benjamin e di Rosenzweig, allora non si tratta più di una metafora che vive di sé e per sé, ma di una metafora che vive per l'altro, per la verità, esprimendo tutto il carattere escatologico della verità che si esprime... La Verità esposta e consegnata alla metafora può condurre allo svelamento del carattere intrinsecamente escatologico della Verità»¹³.

ONTOLOGIA DELLA PAROLA ED ERMENEUTICA CLASSICA

Ed a questo punto vorrei percorrere a ritroso il cammino dell'ontologia della parola, e fissare brevemente l'attenzione sui principi che hanno costituito il fondamento dell'ontologia della parola nell'ermeneutica classica.

Infatti, nonostante la frattura gnoseologica e metafisica che separa nettamente la concezione della «parola» nella storia dell'ermeneutica quale siamo venuti percorrendo da Schleiermacher a Gadamer e Ricoeur, dalle tematizzazioni dell'ermeneutica classica fondata su una ontologia metafisica, a me sembra che sia rintracciabile più di un motivo di affinità tra le ispirazioni dell'ermeneutica classica e quelle della filosofia del linguaggio.

¹³ G. Mura, *Ermeneutica della teodicea*, Conferenza tenuta presso la PUU il 15-2-1987.

tica antica e quelle della nuova ermeneutica, e ciò proprio per il crescente svilupparsi, all'interno di quest'ultima, di una euristica della parola e del suo fondamento ultimo ed ontologico.

Del resto, lo stesso Heidegger scorge una identità di impostazione del problema del linguaggio da «due millenni e mezzo a questa parte»¹⁴, sul versante però della considerazione del linguaggio come lingua parlata; mentre Gadamer esplicitamente intende rifarsi all'ermeneutica socratico-platonica, rivisitata, per sua stessa ammissione, dall'ispirazione agostiniana.

Per questo, rimandando ai precedenti articoli apparsi su «Nuova Umanità» un più approfondito esame del valore dei commentari aristotelici, e soprattutto della fondamentale originalità e novità di Tommaso rispetto allo Stagirita, mi sembra interessante, sia per chiudere il discorso iniziato, sia per collocarlo nel contesto del dibattito ermeneutico contemporaneo, riproporre l'attenzione su alcune importanti lezioni ermeneutiche contenute nel commento di Tommaso al *Perí hermeneias* aristotelico¹⁵.

Innanzi tutto, la prima lezione che possiamo ricavare dall'ontologia della parola elaborata dall'ermeneutica classica, è l'importante distinzione tra parola esteriore e parola interiore, tra un *verbum esterior* e un *verbum interior*. La parola interiore, designata anche gnoseologicamente da Tommaso come *verbum* mentale, o *verbum cordis, intellectus*, intelligibile, trova la sua espressione esteriore e linguistica nella parola esteriore o *verbum exterius* o *verbum vocis*, vocabile.

La fondamentale distinzione ermeneutica tra «parola interiore e parola esteriore» ha voluto significare molte cose ed affermare principi tuttora fondamentali per l'elaborazione di una ontologia della parola.

In primo luogo, essa ha significato la distinzione tra il dire o l'esprimere, che sono oggetto peculiare dell'*hermeneia*, e l'intellegere, che è proprio della filosofia. Il che non significa affatto separazione, ma stretta relazione tra il problema dell'interpretazio-

¹⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ Cf. G. Mura, *Interpretare e comprendere...*, in «Nuova Umanità», n. 48, pp. 44ss.

ne del linguaggio e il problema filosofico del conoscere. Rapporto mai interrotto peraltro nello stesso contesto dell'ermeneutica contemporanea, la quale assegna il primato alla storicità esistenziale della ragione e del linguaggio dell'uomo, ma reso più sfuggevole e meno evidente.

La posizione dell'ermeneutica classica nasce da due fondamentali presupposti teorетici: il primo è che «i suoni della voce — come scrive Aristotele — sono i simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce»¹⁶. In altri termini, nell'organico impianto aristotelico l'ermeneutica non può essere separata dalla logica e dalla gnoseologia, così come questa non lo è dalla metafisica dell'essere reale.

Il secondo presupposto costituisce il cardine teoretico del *De anima* di Aristotele, secondo cui l'intelligenza del reale è opera del *nous* «e quindi, egli scrive nel *Perí hermeneias*, le affezioni dell'anima sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti»¹⁷. Per questo per Aristotele da una parte esiste il problema del conoscere come quello relativo a come sia possibile giungere ad una intellezione veritativa del reale; e dall'altra il problema dell'interpretare legato alla questione della relatività delle espressioni linguistiche dell'uomo, le quali si interpongono, a livello comunicativo, nel cammino di questa intellezione veritativa.

Ora, è vero che le premesse gnoseologiche da cui prende origine l'ermeneutica contemporanea risultano, come abbiamo precedentemente accennato, profondamente mutate. E ciò non solo a motivo del sorgere di nuove discipline linguistiche e storico-critiche le quali, come dice Ricoeur, determinano di fatto il nuovo orientamento epistemologico dell'ermeneutica; ma soprattutto perché sembra quasi che il rapporto tra l'intelligere e l'*hermeneuein*, chiaramente formulato nella chiara distinzione aristotelica e poi tomista tra *verbum interius* e *verbum exterius*, venga addirittura capovolto: non è più l'intelligere, con riferimento all'essere delle cose, che dà valore di significato alle nostre

¹⁶ Aristotele, *Perí hermeneias*, 16, a, 5.

¹⁷ *Ivi*.

parole esteriori, permettendo di comprenderle e interpretarle, ma viceversa è il prodotto dell'uso che noi facciamo delle parole e quindi del linguaggio che offre la significazione ed è materia di interpretazione, così che comprendere e interpretare sono rivolti non all'intelligenza di una realtà o di una verità espressa linguisticamente, bensì a riflettere sulle modalità della nostra stessa comprensione delle cose. Con la conseguenza che al primato del linguaggio viene coniugato il presupposto della ragione esistenziale e storica, cosicché i due principi che affermano il primato del dire sull'intelligere e della pre-comprensione storicamente ed esistenzialmente determinata sulla comprensione oggettiva e veritativa, costituiscono i cardini gnoseologici più importanti e indiscutibili da cui muove l'ermeneutica contemporanea.

E tuttavia a me sembra che pur all'interno di questa crisi gnoseologica, la riflessione ermeneutica abbia maturato istanze che ripropongono energicamente un riscatto dell'*intelligere* dal suo assorbimento nell'*esprimere*, e ciò proprio a motivo della sua progressiva elaborazione di una euristica della parola fondata sulla distinzione di lingua e Linguaggio, e proponga, con modalità diverse, la ricerca e l'attesa di una parola come evento veritativo, come «traccia» dell'essere e come illuminazione di verità. Pur tra le ambiguità segnalate, si può notare questa euristica della parola nella ricerca heideggeriana del fondamento ultimo del Linguaggio, di una Parola originaria rintracciabile nel dire oltre il detto, di una Parola come evento dell'Essere nel suo celarsi e svelarsi nel nostro linguaggio, rendendoci insieme consapevoli dei suoi limiti e della sua grandezza; come pure nel tentativo di Gadamer di superare gli angusti limiti dell'espressione linguistica e della significazione soggetta ad una tecnica metodologica, per giungere all'esperienza ermeneutica del linguaggio come parola illuminativa di verità; ed infine nella potenza del linguaggio segnalata da Ricoeur, come luogo non solo di segni ma di significazioni che l'infinito gioco della metafora apre al carattere radicalmente escatologico della verità che vi si esprime.

Ma vi è un secondo elemento presente nell'affermazione del primato del *verbum mentis*, propria dell'ontologia della parola

dell'ermeneutica classica, e che a me sembra particolarmente attuale.

E in effetti il *Peri hermeneias* aristotelico, che è notoriamente il secondo libro dell'*Organon*, riguarda prevalentemente il *verbum mentis* o parola interiore come «proposizione», la quale è espressione logica dell'atto dell'intelletto, ossia del giudizio, e considera quindi il *verbum mentis* come proposizione o enunciazione, ossia come espressione del vero o del falso; la proposizione è il prodotto del giudizio che, affermando o negando qualche cosa, interpreta la realtà, e per questo appunto è su di essa che verte l'interpretazione o *hermeneia*. In altri termini, nell'ontologia della parola Aristotele assegna all'ermeneutica il compito di scoprire il vero e il falso delle proposizioni, assoggettando così la verità alla sua espressione linguistica, e ponendo le premesse non solo di un certo parallelismo logico-grammaticale, ma soprattutto del primato teoretico del *logos apophantikòs* sul *logos* induttivo, nonché su quella *epagoghé* e su quella *anamnesis* platonica cui invece sembra ridivenire sensibile l'ermeneutica contemporanea. Ora, come ha rilevato più volte Gadamer, questo costituirebbe non un elemento di affinità ma di grande differenza con l'ermeneutica contemporanea. E in effetti è proprio contro il *logos apophantikòs*, contro il discorso capace di esprimere senza residui la verità, che si è levata con forza la critica ermeneutica di Heidegger e soprattutto di Gadamer, il quale ha riproposto la potenza euristica dell'*epagoghé* e soprattutto dell'*anamnesis*, come capaci di condurre non alla semplice dimostrazione logica della verità, ma all'esperienza della verità e della potenza illuminativa della sua parola.

E certamente, se il *verbum mentis* è inteso soprattutto come *proposizione logica*, esso resta estraneo alle istanze dell'ermeneutica contemporanea. Ma è proprio qui, a mio avviso, che si inserisce la novità ed anche l'attualità ermeneutica di Tommaso. Perché la tematizzazione del *verbum mentis* in Tommaso acquista accenti inediti rispetto all'ermeneutica di Aristotele incentrata prevalentemente sul *logos apophantikòs*, rendendo la proposta ermeneutica che ne deriva sotto molti aspetti vicina alle istanze dell'ermeneuti-

ca contemporanea, e straordinariamente suggestiva di proposte innovative.

Attualità dell'ermeneutica «illuminativa» di san Tommaso

Per una approfondita riflessione sull'ampiezza della tematizzazione tommasiana del *verbum mentis* e delle dimensioni raggiunte dall'ontologia della parola che ne deriva, mi permetto di rimandare ancora ai saggi precedentemente apparsi, che illustrano i contenuti fondamentali dello studio di B. Lonergan «Conoscenza e interiorità. Il *verbum* nel pensiero di san Tommaso»¹⁸.

Due aspetti, vorrei ancora sottolineare, i quali a mio avviso contraddistinguono la «novità» della concezione di Tommaso del *verbum mentis*, e quindi della sua ontologia della parola, rispetto ad Aristotele, nonché l'attualità della sua istanza ermeneutica, la quale, proprio dal confronto con le istanze dell'euristica della parola dell'ermeneutica contemporanea, quali siamo venuti brevemente delineando, acquista tutto il suo valore.

Il *verbum mentis* o parola interiore, cui viene assegnato il primato di significazione sulla parola detta o parlata, è per Tommaso non solo giudizio apofantico o proposizionale, ma soprattutto giudizio di esistenza, e quindi ontologicamente intenzionato alla ricchezza dell'atto d'essere¹⁹; inoltre, il *verbum mentis* è espressione che manifesta, nell'intelligere dell'uomo, tutto il dinamismo dell'«intelletto agente» il quale ha una ricchezza inedita rispetto ad Aristotele, e contiene in sé fino in fondo tutte le istanze dell'ontologia agostiniana della parola e della sua illuminazione veritativa. Ciò significa da una parte che la parola interiore non può essere scissa da tutto il noto processo gnoseologico che vede nella sensibilità e non in una pura interiorità trascendentale l'origine della conoscenza; ma anche che l'intellige-

¹⁸ Cf. B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, trad. it. a cura di N. Spaccapelo, Bologna 1984; e cf. G. Mura, *Interpretare e comprendere. Attualità ermeneutica di san Tommaso*, in «Nuova Umanità», n. 48, 1987, pp. 37-68; n. 49, 1988, pp. 51-75.

¹⁹ Cf. Giudizio di esistenza ecc.

re, quale si esprime nel *verbum mentis*, non può essere compreso fino in fondo senza coglierne il fondamento metafisico ed anche teologico.

Inoltre, la concezione stessa esistenziale di Tommaso dell'atto d'essere fa sì che la parola interiore consista in un processo non puramente astrattivo, logico, concettuale, ma in un processo di intenzionalità conoscitiva progressiva, anche storica quindi, il quale attinge insieme una crescente comprensione della realtà e una comprensione della propria interiorità conoscitiva. Come abbiamo già avuto modo di rilevare, «il processo di comprensione dell'uomo, ossia di intellezione, è un processo che conduce alla parola interiore, e per questo è ermeneutico, e che pertanto, finché essa non è generata nel nostro intelletto, noi in realtà non siamo ancora pervenuti ad una comprensione veritativa della realtà. L'uomo può limitarsi ad avere soltanto l'apprensione sensibile della realtà, oppure può formarsi delle idee della realtà e può anche esprimere delle parole esteriori ma non può giungere alla comprensione di qualsiasi realtà senza quel lungo processo intellettuale, processo dell'intelligere, che avviene principalmente nel giudizio di esistenza, che implica l'esistenziale verità dell'essere, nel che consiste propriamente il "comprendere come generazione del *verbum mentis*"»²⁰.

È la ricchezza metafisica dell'atto d'essere che qualifica la ricchezza del giudizio di esistenza come *verbum mentis* e determina anche la storicità, la crescita, la progressività ermeneutica del processo intellettuivo. Come scrive Lonergan: «La parola interiore della mente umana emerge alla fine di un processo di ricerca intellettuale...; finché non emerge non capiamo ancora, ma pensiamo in vista di capire; ...è distinta dal capire; ...è un prodotto e un effetto dell'atto di capire; ...quanto più perfetto è l'unico atto di capire, tanto più numerose sono le parole interiore che esso abbraccia con una singola visione»²¹.

Nella concezione del *verbum mentis* di Tommaso è sottesa una dimensione metafisica che non può essere dimenticata, senza

²⁰ Cf. *ivi*, n. 48, 1987, pp. 66-67.

²¹ B. Lonergan, *op. cit.*, p. 39.

ridurre il *verbum mentis* ad una semplice categoria logico-concettuale, avente funzione puramente linguistico-grammaticale. Tommaso realizza una «ontologia della parola» che è da ritenere particolarmente attuale nel contesto del pensiero contemporaneo, perché, distinguendo parola interiore e parola esteriore, sviscera fino in fondo il fondamento metafisico del *verbum mentis*, indicando l'apertura infinita dell'intelligenza e del linguaggio dell'uomo. La parola interiore ha un'apertura di dimensione infinita proprio perché è aperta all'infinita ricchezza dell'essere: «Et ideo dicitur animam esse quodammodo omnia quia nata est omnia cognoscere»²², per cui ben si può dire che l'intelligere si estende all'infinito: «Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur»²³.

L'intelligere quale si esprime per Tommaso nel *verbum mentis* è un processo aperto all'infinito, fondato sull'infinita ricchezza della verità dell'essere, e per questo non statico ma dinamico, progressivo, storico, ed impossibilitato quindi ad esaurirsi in una astratta concettualizzazione, o in un parallelismo logico-grammaticale. Esso trascende quindi radicalmente il puro «discorso apofantico» aristotelico. In questo ritengo che Tommaso consentirebbe con le esigenze implicite nell'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer, secondo cui la concettualizzazione quale si esprime nel «discorso apofantico» deve essere in un certo qual mondo oltrepassata, giacché essa non può esaurire le infinite ricchezze dell'Essere e della Parola né dire compiutamente il mistero del Linguaggio.

«Intelletto agente» e «illuminazione agostiniana»

Il secondo aspetto infatti che occorre tener presente per comprendere l'ontologia della parola di Tommaso, è il profondo rinnovamento da lui dato al *nous* aristotelico, e l'inserimento della nozione dell'intelletto agente nelle tematiche che sono

²² *De Veritate*, II, a. 2.

²³ *Contra Gentes*, 1, 43, n. 365.

proprie dell'illuminazione agostiniana, nel cui contesto diviene infine veramente comprensibile non solo la sua ontologia, ma la sua teologia della Parola.

Il fondamento metafisico di questa concezione di Tommaso risiede nella piena accettazione, a differenza di Aristotele, della dottrina della partecipazione²⁴, che lo spinge a vedere come la partecipazione riguardi non solamente il piano dell'essere, ma anche quello del conoscere. L'atto dell'intelligere dell'uomo non è autonomo in senso assoluto, e in quanto esso è inserito nella dinamica ontologica della partecipazione del suo essere spirituale, «partecipa del Sapere divino»²⁵. Il processo dell'intelligere finisce così per divenire in Tommaso, come per Agostino, un processo illuminativo. Benché anche Aristotele concepisse l'intelletto agente come qualcosa di «divino», tuttavia, rifiutando categoricamente la dottrina platonica della partecipazione, non perviene ad una concezione del *lumen intellectuale* come partecipazione illuminativa. Mentre Tommaso non mostra incertezze su questo punto, coniugando in una sintesi personale non solamente Aristotele con le esigenze di Platone, che concepiva il sapere come partecipazione alle idee intelligibili, ma soprattutto con Agostino, il quale ha trasformato le idee platoniche nelle «ragioni eterne» o «eterni esemplari» di tutte le cose «esistenti nell'Intelligenza divina, per cui secondo queste ragioni tutti gli esseri sono formati e l'anima umana conosce tutte le cose»²⁶.

I testi di Tommaso sono chiari in proposito:

«Lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua substantia separata, sed immediate a Deo... Lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo»²⁷.

²⁴ Rimangono fondamentali, per quanto riguarda le differenze tra la concezione dell'essere di Aristotele e di san Tommaso, nonché la nozione di «partecipazione» di quest'ultimo, gli studi di C. Fabro, in particolare, *La nozione di partecipazione in S. Tommaso*.

²⁵ Boylesve, p. 226.

²⁶ Agostino, *Le Confessioni*, XII, 25, col. 305.

²⁷ *De Spiritualibus creaturis*, a. 10.

L'intelligere in cui si esplica il processo ermeneutico è dipendente per partecipazione:

«Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; ...Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit sed secundam supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat»²⁸. E ciò perché, agostinianamente, «necessere est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae... Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (*Sal* 6-7). Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur»²⁹.

L'ermeneutica conoscitiva di Tommaso supera così in una sintesi del tutto originale e nuova la struttura noetica di Aristotele, perché oltrepassando l'ambiguità in cui questi aveva lasciato l'intelletto agente, per il rifiuto netto di ogni forma di partecipazione di tipo platonico, fa invece proprio dell'intelletto agente la partecipazione, nell'uomo, dello stesso intelligere divino. Ogni parallelismo logico-grammaticale viene così ulteriormente superato; così come viene chiaramente superata, in un contesto noetico che appare ormai sulla linea di Agostino, l'affermazione aristotelica di una totale autonomia dell'intelletto rispetto alla *noesis* divina, in quanto Tommaso interpreta l'intelletto agente come «partecipe della luce increata»³⁰. Anche il fondamento metafisico da cui muove Tommaso risulta pertanto diverso, come diverso è il suo approdo teologico, che non teme di assegnare alla natura dell'intelligere la vocazione all'interiore conversazione con la Verità sussistente, e al *verbum mentis* l'immagine analogata del

²⁸ *De Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 10.

²⁹ *Summa Theol.*, I, q. 84, a. 6.

³⁰ Boylesve, p. 228.

Verbum Trinitarium. È questo uno dei culmini, non solo teologici, ma propriamente metafisici del pensiero di Tommaso, e che riguarda molto da vicino l'ontologia e il mistero dell'origine della Parola.

Un'unica linea teoretica sembra così collegare la dottrina dell'intelletto agente di Tommaso, e l'ontologia della parola che ne deriva, al Maestro interiore di Agostino, così che giustamente si può dire che «è nella teologia agostiniana del Verbo che Tommaso d'Aquino scopre le norme di una teoria della conoscenza che porta al culmine delle sue possibilità la rassomiglianza divina dell'uomo, manifestando la fecondità originale del sapere umano e definendo la *noesis* come generatrice di verbi»³¹. Del resto è noto come per Tommaso le parole del maestro sono «segni delle specie intelligibili», e in quanto tali hanno un valore ontologico che trascende quello delle sensazioni o dei fantasmi, i quali, essendo immagini immediate e speculari delle cose, non posseggono in senso proprio virtualità intellettiva; la virtualità intellettiva consiste propriamente nel suscitare le specie intelligibili, e ciò avviene solo, come per Agostino, mediante il valore simbolico e segnico delle «parole».

In altri temini, se è vero che per Tommaso «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», è anche vero che la ragione formale dell'intelletto, il suo principio regolativo e la sua stessa luce di verità non derivano dalla sensibilità né dalla sua propria natura, ma dalla ragione eterna partecipata³². E ciò perché il fondamento ultimo non solo dell'essere, ma anche del conoscere, è l'*Ipsum Esse Subsistens*, senza di cui niente avrebbe l'essere, e senza la cui similitudine partecipata niente sarebbe conosciuto³³. Dio è la fonte dell'essere e del conoscere, così che, per quanto riguarda l'intelletto agente, esso è sì «aliquid animae proprium», ma, in quanto capace di intelligere la verità, esso deve considerarsi come una partecipazione della Verità stessa

³¹ Boylese, p. 230.

³² Cf. *Summa Theol.*, I, q. 84, a. 5; q. 16, a. 6.

³³ Cf. *Summa Theol.*, I, q. 14; *Contra Gentes*, lib. I, c. 54.

sussistente. Anzi, ogni parola di verità «est quaedam participatio divinae scientiae in nobis».

In Tommaso è dunque presente una ontologia della parola che conduce ad un'ermeneutica non solo di tipo apofantico, ma ad un'ermeneutica induttiva, illuminativa, la quale contiene in sé tutte le istanze del discorso fondato sull'*epagoghé* e l'*anamnesis*, ossia sull'esperienza e la memoria vivente e permanente della Verità.

L'ermeneutica di Tommaso come Verità e come metodo

Infine, per concludere, vorrei porre l'attenzione su un terzo elemento che mostra ulteriormente l'attualità della proposta ermeneutica di Tommaso. E in effetti, l'ermeneutica contemporanea, soprattutto di tipo «esistenziale» (Heidegger, Gadamer), nella sua volontà estrema di valorizzare il carattere illuminativo della Parola di verità, ha finito per negare valore ad ogni istanza metodologica, non solo di tipo logico e grammaticale, ma anche ermeneutico, contrapponendo in modo radicale l'«ermeneutica filosofica della parola» (Gadamer) alla «teoria metodologica dell'interpretazione» (Betti), cosicché l'ermeneutica come «verità» e l'ermeneutica come «metodologia» sembrano oggi essere due vie opposte e alternative per il futuro della filosofia ermeneutica; viceversa, nell'ontologia della parola di Tommaso è presente non solamente la valutazione al massimo grado della parola di verità, ma anche il riconoscimento di tutte le discipline grammaticali, logiche, e potremmo dire scientifiche, che hanno come oggetto la parola.

È noto infatti che Tommaso ha elaborato, insieme ad una «ontologia» della parola di verità, una compiuta «metodologia» ermeneutica sia nei confronti dei testi filosofici, sia nei confronti della Scrittura. La contrapposizione tutta moderna tra ermeneutica come metodologia ed ermeneutica come ascolto della parola di verità, trova in Tommaso preziose indicazioni per una integrazione complementare, in cui vengono dati alla metodologia un senso ed una finalità veritativa, ed al momento illuminativo e

veritativo della parola una fondazione metodologica. I momenti della *lectio*, della *expositio*, della *quaestio*, in cui si articolava l'ermeneutica di Tommaso, hanno insieme un valore «veritativo» e «metodologico».

Ma la profondità dell'ontologia della parola di Tommaso, risiede primariamente nell'aver saputo collegare l'ontologia della parola e del linguaggio alla teologia della Parola. La parola dell'uomo trae la sua infinita ricchezza di contenuti e di espressioni da quella Parola originaria di cui è in cerca Heidegger, e che Tommaso non teme di chiamare il *Verbum*. Tommaso ha piena consapevolezza che nessuna parola dell'uomo può attingere l'unicità di quella Parola, che pur essendo il fondamento ontologico ultimo delle parole e del linguaggio dell'uomo, resta in una dimensione di totale appartenenza e di reale «differenza ontologica» che nessuna inquietudine ermeneutica può colmare. Qui ci troviamo dinanzi al fondamento ultimo, ontologico e teologico, del linguaggio e della parola. E laddove Heidegger ritiene che solo un'inquietudine ermeneutica senza fine possa lasciarsi almeno illuminare, nel linguaggio dei poeti, dei mistici, dei pensatori profetici, dalla luce che proviene dalla Parola originaria che identifica l'Essere, ed assegna al pensiero filosofico il compito ultimo di riconoscerne le tracce, seppure nel breve spazio di una radura; e laddove Gadamer scorge in ogni autentica parola dell'uomo il riflesso di una Parola trascendente mai attingibile e mai esauribile; Tommaso ci permette di consentire con queste esigenze teoretiche alla ricerca di una «ontologia» della parola, chiarendoci che essa non può essere in definitiva compiuta senza una «teologia» del *Verbum*.

Come è chiaramente detto da Tommaso nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*: «Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei *Verbum*»³⁴.

GASPARE MURA

³⁴ *In Io. XXI, VI, 2660.*