

Francesco Bottin

Dal *logos* al *verbum*: Gadamer traduce/tradisce Tommaso che traduce/tradisce Aristotele

1. Antefatto: tradire vuol dire creare

Gadamer nella terza parte di *Verità e metodo*, diversamente da quanto aveva fatto nelle prime due parti della sua nota opera, attinge in maniera sistematica dal pensiero di Agostino e di Tommaso d'Aquino per elaborare la propria concezione del linguaggio. È solo grazie a Tommaso, o meglio a dottrine tomistiche che egli ritiene autentiche e da lui autenticamente interpretate, che può risolvere uno degli enigmi o dei circoli viziosi che avevano imbarazzato tutti i grandi pensatori in epoche diverse, e cioè il dilemma insolubile tra internalismo ed esternalismo nella conoscenza e anche nel linguaggio. La formulazione più lucida è forse quella che nel periodo tardo-antico Plotino sintetizzava con queste domande:

se nella contemplazione ci sono le cose contemplate, allora: o queste sono soltanto la loro impronta, e in questo caso egli non le vede né possiede se stesso perché si è frazionato, ma l'Intelligenza contemplava e possedeva se stessa prima di dividersi ... in questo caso la contemplazione deve essere identica alla realtà contemplata e l'intelligenza all'oggetto intelligibile. [1]

In termini più espliciti il dilemma può essere formulato così: niente può essere veramente conosciuto se non viene assimilato alla forma di chi conosce, ma se si conosce solo ciò che è interno al soggetto si finisce per escludere la realtà esterna restando in una condizione di solipsismo invalicabile, pertanto il vero oggetto di conoscenza, che è sempre altro da sé, sembra essere inconciliabile con la vera conoscenza che è sempre conoscenza di sé o di una forma a sé assimilata.

Già in Plotino il problema si pone in termini di rappresentazionalismo (l'impronta) e realismo (le cose). Gadamer con *coup de génie* inventa uno strumento, che non è solo strumento, uno specchio che non è solo specchio e afferma ripetutamente con decisione che il pensiero non è in ultima analisi *riflessivo*, cioè non si limita mai solo a riflettere se stesso. Ecco la soluzione del dilemma: uno specchio - metafora per eccellenza della conoscenza di sé (internalismo), che tuttavia improvvisamente scompare per lasciare il posto alla cosa rispecchiata (esternalismo).

Ora se l'ispirazione per questa intuizione a quanto pare è venuta a Gadamer dalle analisi che Heidegger propone su *sich-verstehen* e su *sich auf etwas verstehen* in *Essere e tempo*, la soluzione *tecnica* di questo *calembour* concettuale viene presa a prestito da Tommaso d'Aquino o meglio per lo più da un'operetta, scritta con un linguaggio sorprendentemente affine al linguaggio ben noto di Heidegger e di Gadamer. Il *De natura verbi intellectus*, questo è il titolo dell'operetta, era stato rimesso in circolo da pochi anni, considerato opera autentica di Tommaso da studiosi come Martin Grabmann e altri e ampiamente utilizzata in chiave teoretica da molti tomisti [2]. Anche se ora l'operetta non può più venire attribuita veramente a Tommaso d'Aquino, il percorso compiuto da Gadamer dal *logos* platonico-aristotelico, attraverso il *verbum cordis* di Agostino e il *verbum intellectus* di Tommaso per approdare al *sich-verstehen* di Heidegger, è emblematico in quanto è la storia di una traduzione di termini e concetti che risulta geniale proprio perché è la storia di molti tradimenti: Tommaso mette assieme sia la dottrina aristotelica delle *passiones animae*, sia la dottrina agostiniana del *verbum cordis* dando vita a un *originale tradimento* nei riguardi di ambedue; Gadamer, trascura il carattere riflessivo del *verbum* presente in molte opere autentiche di Tommaso e fissando la sua attenzione esclusivamente su una sua operetta apocrifa, costruisce la punta di diamante del suo circolo ermeneutico, costituita appunto dalla funzione del linguaggio che è nello stesso tempo un *sich verstehen* e un *verstehen* o, in altri termini, una funzione puramente interna al soggetto (*l'essere che può*

venire compreso è il linguaggio) e un completo rivolgersi all'esterno verso la cosa stessa (è la cosa stessa che è presente nella parola).

Ora, l'immagine della parola come specchio *senza limiti* delle cose è certamente presente nel *De natura verbi intellectus*, ma non è reperibile nelle opere attribuite con certezza a Tommaso. Ma Gadamer non è totalmente responsabile di questo tradimento poiché i francescani, a cominciare da Giovanni Olivi, avevano già avviato una feroce polemica antitomistica proprio sulla natura di questa immagine del linguaggio come specchio [3], che forse Tommaso non aveva personalmente mai formulato, anche se lo hanno fatto, a quanto pare, molto presto i suoi più immediati allievi.

2. Logos greco e verbum cristiano

Nonostante la preponderante utilizzazione della filosofia antica che caratterizza l'opera di Gadamer vi è un aspetto nella elaborazione dei suoi concetti ermeneutici nel quale egli dimostra un profondo debito anche verso Tommaso d'Aquino. Egli stesso ricorda che nei suoi corsi

oltre ai greci, e al loro tardo e grande successore, Hegel, doveva mediare tutta quanta la tradizione classica, da Agostino e Tommaso, fino a Nietzsche, Husserl e Heidegger: naturalmente, da mezzo filologo qual ero, sempre sui testi. [4]

Più specificamente Gadamer vede una strettissima connessione nelle analogie platoniche e aristoteliche sulla luce e il conoscere con l'origine prima della dottrina cristiana del *verbum creans* e quindi anche con la dottrina linguistica del *verbum mentis*:

... risplendere significa risplendere su qualcosa, come il sole, e quindi apparire a propria volta in ciò su cui la luce cade ... è proprio dell'essere della luce di avere questa natura riflessa

... la luce non è solo la luminosità di ciò che essa illumina; rendendo visibile altro, si fa visibile essa stessa, e non è visibile altrimenti se non in quanto rende visibile altro. [5]

Gadamer vede addirittura nella idea cristiana di incarnazione, intesa come *il logos che viene liberato dalla sua pura spiritualità, ... in quanto è puro accadimento* [6], la testimonianza che l'oblio dell'essenza del linguaggio - tematica che raccoglie consapevolmente da Heidegger - non è stato totale nel pensiero occidentale, almeno a livello teologico.

Ora, se l'impronta teologica della dottrina cristiana del *verbum* ha fatto sì che *il linguaggio umano diventasse solo indirettamente oggetto di riflessione*, Gadamer, tuttavia, sa cogliere *l'importanza decisiva che viene dal fatto che il mistero di questa unità (quello della Trinità) si rispecchia nel fenomeno del linguaggio* [7].

Attingendo in modo spesso letterale dal commento di Tommaso al Vangelo di Giovanni e dal *De natura verbi intellectus, un difficile e profondo opuscolo*, che ritiene senz'altro *compilato in base a testi autentici di Tommaso*, Gadamer sottolinea che per Tommaso la parola (*verbum*) è *come la luce, che sola (si limita a) rende(re) visibile il colore*, nel senso che contenuto obiettivo (la *species*) del pensiero e parola hanno un rapporto così stretto tale che

la parola non si colloca nello spirito come un secondo elemento accanto alla species, ma è ciò in cui la conoscenza si compie pienamente, ossia ciò in cui la species viene compiutamente pensata. [8]

Gadamer a più riprese si impegna a dimostrare che la *parola interna*, che i pensatori medievali da Agostino in poi collocano al centro non solo della teologia trinitaria, ma anche delle analisi filosofiche del linguaggio, *non può essere semplicemente il logos di cui parlavano i greci, il dialogo che l'anima conduce con se stessa* [9]. Al riguardo, Gadamer scorge un primo indizio nel fatto che il termine greco *logos* viene tradotto in latino sia con *verbum* che con *ratio* e ciò, a suo avviso, *indica già che il fenomeno del linguaggio assume, nella elaborazione*

scolastica della metafisica greca, un peso maggiore di quanto non avesse per i greci [10].

Questo percorso, chiaramente tracciabile nei Padri della Chiesa e nella prima parte dell'età medievale, trova anzi un apparentemente insormontabile ostacolo nella ripresa della filosofia aristotelica agli inizi del 1200 quando si assiste a un evidente ritorno al concetto di *logos* della filosofia greca. È Tommaso d'Aquino a proporre una esplicita conciliazione tra *la dottrina della parola contenuta nel prologo giovanneo con il pensiero di Aristotele* [11]. Tommaso utilizza la dottrina della *parola interna* di Agostino quale *presupposto scontato alla luce del quale impostare il problema tra forma e verbum* [12].

Ma Gadamer è in grado di cogliere nel ritorno di Tommaso al *logos* greco uno scarto, una diffrazione che consente di escludere che anche per lui ci sia *una perfetta coincidenza tra logos e verbum*. In effetti, per Tommaso la parola interna *non ha in generale il carattere di aver presenti delle parole che emergano dalla memoria*, come accadeva nella prospettiva platonica e neo-platonica del *logos*, ma *non è altro che l'essenza della cosa pensata fino in fondo (forma excogitata) e proprio perché si tratta di un pensare fino in fondo, si riconosce in essa anche un aspetto processuale, nel senso che la perfezione del pensare si raggiunge nel dire per cui ogni pensare è un dir-si* [13].

3. La parola come specchio senza limiti della realtà

Nell'articolazione del *dir-si* della *parola interna*, che certamente ha una base comune con la dottrina platonica del pensare come *intimo dialogo dell'anima con se stessa*, quale è sviluppato da Platone ad esempio nel *Sofista*, Tommaso fa emergere *un elemento che non era contenuto nella filosofia platonica del logos* [14].

Se il *logos* dei Greci era giunto all'apice della sua concettualizzazione con l'immagine plotiniana della *sorgente inesauribile*, che continua a emanare e a fluire senza perdere nulla di ciò che è

originario in essa, se i Cristiani avevano visto in tale immagine il modo migliore per esprimere il rapporto padre/figlio nel processo trinitario, ora Tommaso compie un passo ulteriore e applica l'immagine della sorgente inesauribile a quel tipo di *generazione spirituale* che si realizza nell'atto del pensare, del *dir-si*:

Un tal generare è insieme un perfetto rimanere in sé ... se il rapporto divino tra parola e intelletto può essere descritto nel senso che la parola ha la sua origine non parzialmente, ma in modo esclusivo e totale (totaliter) nell'intelletto, lo stesso vale anche per noi: una parola deriva totaliter dall'altra, cioè ha la sua origine nello spirito, come la conclusione segue alle premesse (ut conclusio ex principiis) ... il processo del pensiero non è un processo di mutamento (motus), quindi non è un passaggio dalla potenza all'atto, ma un procedere ut actus ex actu: la parola non viene costruita una volta che la conoscenza è già compiuta ... ma è il modo di attuarsi della conoscenza stessa ... la parola è contemporanea a questa formatio dell'intelletto. [15]

È nella differenza tra la parola umana e la parola divina che Gadamer coglie in Tommaso anche nei tre aspetti fondamentali che caratterizzano il linguaggio umano. Il primo di questi aspetti è dato dal suo carattere processuale e discorsivo. C'è un movimento del pensiero che porta la parola umana dal suo carattere puramente potenziale alla sua piena attualità. *Il presentarsi alla mente di qualcosa contenuto nella memoria* non è ancora per Tommaso *il pensiero perfetto e pensato fino in fondo*, ma è solo l'inizio di un processo,

nel quale lo spirito corre da una cosa all'altra, pesa le varie possibilità e così, con una ricerca (inquisitio) e una riflessione (cogitatio) comincia a cercare l'espressione adeguata dei suoi pensieri.

Secondo Gadamer questo processo consente di passare da una concezione della parola che viene *costruita nel pensiero* come uno strumento del pensare, ma poi finisce per abbandonare il suo carattere strumentale poiché diventa *la cosa stessa che è presente in essa (la parola)* e quindi cessa di essere *un vero e proprio strumento*.

Gadamer considera illuminante al riguardo l'immagine che Tommaso utilizza per esprimere contemporaneamente la strumentalità e la non-strumentalità del linguaggio: *la parola è come uno specchio nel quale vediamo la cosa*, ma si tratterebbe di uno specchio assolutamente peculiare poiché i limiti di tale specchio finirebbero per coincidere con i limiti della cosa che in esso si rispecchia. Non solo, tale specchio sarebbe lo specchio di una determinata cosa soltanto e non potrebbe rispecchiare altre cose, ma la parola intesa come specchio è intesa come *il rispecchiamento perfetto della cosa, cioè come sua espressione, che ha lasciato ormai alle proprie spalle l'itinerario del pensiero stesso* [16].

Il secondo dei caratteri umani della parola, a differenza della parola divina, è quello della sua imperfezione. In effetti, benché *la parola rispecchi compiutamente ciò che lo spirito intende*, come si è visto, è tuttavia caratteristico dello spirito umano la mancanza di *perfetta presenzialità* e la sua frammentazione in atti differenti. Ciò produce necessariamente una ineliminabile molteplicità di parole senza che ci sia la possibilità di ridurle, come sarebbe facile fare se ci trovassimo di fronte a uno scarto tra la parola/specchio della realtà e la realtà stessa. Gadamer ne conclude che nella prospettiva tomista

è il nostro intelletto che, in quanto imperfetto, cioè non è perfettamente presente a se stesso in ciò che pensa, ha bisogno della molteplicità delle parole ... l'intelletto non sa davvero pienamente quello che sa. [17]

Il terzo carattere della parola umana, nei rispetti di quella divina, come conseguenza comporta inevitabilmente che *ogni pensiero che noi pensiamo ... ogni parola in cui questo pensiero si esprime, sia un*

puro accidente dello spirito [18]. Questo carattere limitato e imperfetto della parola umana, per converso, costituisce anche la premessa perché l'uomo sia liberamente e continuamente sospinto verso *un processo spirituale sempre nuovo*, verso una progettualità senza confini e sempre rinnovata.

4. Il realismo di Tommaso e il realismo di Gadamer

Da questa analisi dettagliata del pensiero di Tommaso d'Aquino sul *verbum* Gadamer ricava quello che maggiormente gli interessa nella prospettiva della sua ermeneutica e cioè che *l'intima unità di pensare e dir-si ... implica che la parola interna dello spirito non è prodotta mediante un atto riflessivo* [19]. Si tratta di un aspetto cruciale della teoria ermeneutica gadameriana. In effetti, benché il suo motto, *l'essere che può venire compreso è il linguaggio* [20], sia stato spesso frainteso, in realtà egli intende sostenere che per quanto noi conosciamo il mondo sempre attraverso il nostro linguaggio, tuttavia il mondo che conosciamo non è qualcosa di soggettivo, come può essere il linguaggio, ma il mondo che tutti hanno in comune [21]. Gadamer certamente non assegna alle parole il posto delle cose; non sono le parole a rendere intelligibile il mondo! Ma piuttosto il linguaggio è in grado di migliorare e di accrescere la nostra comprensione del mondo. Indubbiamente per Gadamer il mondo sarebbe meno intelligibile senza le parole, pur senza essere responsabili *in toto* della sua intelligibilità. Le parole, quindi, risultano essere un arricchimento e un completamento del mondo stesso, pur senza costituirlo. L'aspetto contraddittorio che da questa posizione potrebbe sorgere viene evitato da Gadamer proprio grazie alla dottrina medievale del *verbum*.

È da Tommaso, o comunque dalla sua interpretazione di testi tomistici sopra indicati, che Gadamer può stabilire che, a livello del linguaggio, *chi pensa qualcosa, cioè si dice qualcosa, ha di mira con ciò quello che pensa, la cosa* [22]. Come si può vedere si tratta

esattamente di trovare nel linguaggio il fondamento al realismo che caratterizza l'intero circolo ermeneutico.

Al riguardo Gadamer non potrebbe essere più esplicito:

... (colui che pensa) quando produce la parola non si ripiega quindi riflessivamente sul proprio pensare ... la parola è il prodotto del lavoro dello spirito ... chi pensa la produce in sé nell'atto stesso in cui pensa un pensiero fino in fondo ... ma la parola rimane nell'elemento dello spirito.

In questo processo di ripiegamento su se stessi del parlante sembra appunto che il suo sia un atto riflesso, cioè che *il dir-si sia un atto riflesso*. Ciò che vi è di vero in tale ripiegamento è dato dal fatto che *il pensiero può ripiegarsi riflessivamente su di sé e farsi oggetto a se stesso*. Questo dato evidente, tuttavia, ha condotto erroneamente a credere che il conoscere stesso sia un atto puramente riflesso e quindi a *misconoscere il (suo) carattere diretto e irriflesso* [23]. Il realismo conoscitivo, che Gadamer aveva sviluppato nel corso dell'intera sua opera, trova un adeguato fondamento e una esaustiva spiegazione *tecnica-razionale* all'interno dei meccanismi stessi della conoscenza grazie alle parole di Tommaso d'Aquino o comunque di un trattatello che esprimerebbe in maniera sintetica il suo pensiero al riguardo:

la parola non esprime infatti lo spirito, ma la cosa che è oggetto del pensiero ... nella formazione della parola è il contenuto oggettivo stesso (la species), che riempie lo spirito ... il pensiero che cerca la propria espressione non è orientato verso lo spirito, ma verso la cosa ... la parola non è quindi espressione dello spirito, ma mira alla similitudo rei ... [24]

Gadamer confessa con molta onestà e umiltà di avere imparato questa spiegazione tecnica sulla natura del linguaggio proprio dal pensiero di Tommaso o di suoi espositori e aggiunge, in maniera molto più significativa, che questa dottrina del linguaggio è alla base del

concetto stesso di circolo ermeneutico che egli ha sviluppato. In effetti, se la parola divina in confronto alla parola umana ha indubitabilmente il carattere della *unicità*, essa tuttavia in quanto *evento* è destinata a ripetersi continuamente:

il senso della parola non si può separare dall'evento dell'annuncio ... il carattere di evento appartiene invece al senso stesso. [25]

Di qui viene anche il tipico processo ermeneutico che non si esaurisce mai, ma che si dispiega in maniera indefinita alla ricerca del senso di ogni *evento* della parola stessa. In questa prospettiva si evidenzia il carattere nuovo che il linguaggio assume nei pensatori medievali rispetto al *logos* dei Greci:

l'unità della parola, che si dispiega nella molteplicità delle parole, fa apparire ancora qualcos'altro che non si risolve nella struttura della logica, e che porta in primo piano il carattere eventuale del linguaggio: il processo della formazione del concetto ... [26]

Né Platone, né Aristotele, né alcun altro pensatore greco, secondo Gadamer, aveva compreso, come invece compresero i pensatori medievali, che *non ci si può fermare all'idea della formazione del concetto intesa come imitazione riproduttiva dell'ordinamento dell'essere* [27]. È solo quando la concezione logica del linguaggio, propria dei Greci, entra in contatto con il mondo cristiano che si può sviluppare una nuova dimensione del linguaggio e cioè il carattere di *medietà* del linguaggio stesso. L'aspetto logico del linguaggio, in base al quale certamente *il parlare presuppone l'uso di parole già date che hanno un loro significato universale* [28] viene immediatamente assorbito in *un processo continuo di formazione dei concetti*. In tal modo il linguaggio, che è nella prospettiva gadameriana lo strumento principe per l'attuazione del circolo ermeneutico, è esso

stesso il risultato di un circolo ermeneutica, che partendo da un dato uso delle parole in maniera convenzionale, consente di aprire una finestra sul mondo, per formare nuovi concetti universalmente accettati perché rispecchiano aspetti del mondo reale e quindi per riprendere nuovamente una nuova vita e un nuovo significato indefinitamente. Il circolo della formazione naturale del linguaggio garantisce *la vita del linguaggio* in un processo che si rinnova di continuo, come avviene per ogni forma interpretativa.

5. *Postfactum*: ma non era vero tradimento

Per quanto le critiche dei francescani contro l'immagine del linguaggio come specchio potessero risultare infondate (almeno nel senso che Tommaso, pur accostando in varie occasioni, il termine *verbum* e il termine *speculum*, finisce per concepire tale specchio come qualcosa che perde i caratteri propri dello specchio per diventare la cosa stessa), esse avevano avuto il merito di mettere in evidenza anche i correlati concetti di riflessività e di non riflessività del *verbum*. Gadamer accoglie a piene mani le nette affermazioni sul carattere non riflessivo del *verbum* presenti nel *De natura verbi intellectus* e le utilizza come perno di svolta per risolvere la sua apparentemente contraddittoria dottrina del circolo ermeneutico, ma avrebbe potuto raccogliere una ampia messe, questa volta da opere autentiche, anche sulla natura riflessiva del *verbum*.

In effetti, Tommaso descrive l'attività dell'intelletto agente come capace di realizzare una conoscenza riflessiva di sé grazie al processo di astrazione del mondo esterno: *il nostro intelletto si conosce quando viene attuato per mezzo delle specie astratte dalle cose sensibili a opera della luce dell'intelletto agente ... pertanto il nostro intelletto si conosce per mezzo del proprio atto* [29]. Tommaso, questa volta, non esita a concludere in piena sintonia con Agostino che *la mente non conosce come se non fosse cosciente di se stessa, ma è proprio perché è presente a se stessa che cerca di conoscere* [30].

Forse Tommaso non aveva veramente *tradito* né il realismo di Aristotele, né il *verbum cordis* di Agostino. Quindi nemmeno Gadamer, pur accentuando l'aspetto non riflessivo del *verbum* scovato in una operetta apocrifa, ha veramente tradito Tommaso.

Si tratta forse di *esecuzioni* giocate su tonalità differenti di un'unica partitura musicale?

Note

- [1] Plotino, *Enneadi* V 3, 5, 18-23.
- [2] Tra i neotomisti che ne fanno ampio uso non vi è solo Gaston Rabeau, esplicitamente citato da Gadamer (cfr. G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1938), ma anche Gilson e Maritain.
- [3] Cfr. F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 101-105.
- [4] Cfr. G. Gadamer, *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, p. 469.
- [5] Cfr. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, p. 550.
- [6] Ivi, p. 481.
- [7] *Ibidem*.
- [8] Ivi, p. 489.
- [9] Ivi, p. 484.
- [10] *Ibidem*.
- [11] *Ibidem*.
- [12] *Ibidem*.
- [13] Ivi, pp. 484-5.
- [14] Ivi, p. 485.

- [15] Ivi, p. 486.
- [16] Ivi, p. 487.
- [17] Ivi, p. 488.
- [18] *Ibidem*.
- [19] *Ibidem*.
- [20] R. Rorty, *L'essere che può venire compreso è il linguaggio*, "Iride", 30 (2000), pp. 313-322.
- [21] Cfr. B. Wachterhauser, *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. by R. H. Dostal, Univ. Press, Cambridge 2002, pp. 52-78.
- [22] Cfr. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, p. 488.
- [23] Ivi, p. 489.
- [24] *Ibidem*.
- [25] *Ibidem*.
- [26] Ivi, p. 490.
- [27] *Ibidem*.
- [28] Ivi, p. 491.
- [29] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 47, ll. 56-59: *ut ... sic seipsum intelligat intellectus noster; secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis ... per actum suum se cognoscit intellectus noster* (cfr. l'edizione di lavoro della *quaestio* a cura di R. Pasnau: <http://spot.colorado.edu/~pasnau/latinus/L75-89.pdf>).
- [30] Ivi I, q. 47, ll. 75-77.