

Proposizione speculativa e giudizio: Hegel e Tommaso

di Carlo Scilironi
Università degli Studi di Padova

Abstract: Il saggio analizza il rapporto tra forma proposizionale e giudizio in due autori decisivi per la filosofia occidentale: Hegel e Tommaso d'Aquino, mostrando come la posizione dell'aquinate possa essere concepita come l'opposto dialettico di quella hegeliana. Là dove Hegel concepisce la forma proposizionale come una sorta di *katéchon* che trattiene il vero, per Tommaso è il luogo in cui l'essere, dandosi, si fa conoscere.

Keywords: proposizione speculativa, giudizio, verità, Hegel, Tommaso.

L'intento che ci si propone non è quello di censire e catalogare gli innumerevoli usi di proposizione e giudizio che ricorrono nella scrittura hegeliana e in quella di Tommaso, ma quello di cercare di cogliere l'unità di senso che a quegli usi presiede e a cui essi rimandano. Non si avrà in vista perciò primariamente il «dato» della proposizione e del giudizio, ma il loro «significato». Detto altrimenti, non tanto la «littera» quanto il *senso* della «littera».

Dalla *littera*, tuttavia, è gioco-forza muovere, e lo si fa prendendo in considerazione anzitutto le pagine notissime della *Prefazione* alla *Fenomenologia*, dove Hegel, delineando i tratti propri del conoscere filosofico, tematizza la «proposizione speculativa»¹. L'*incipit* è nel noto adagio che occorre «prendere su di sé la fatica del concetto»²; il che si traduce in un'estrema sorveglianza sull'incedere del pensare, con la distinzione tra «atteggiamento raziocinante» e «pensare concettivo». All'inadeguatezza del primo, formalistico e incapace di cogliere propriamente il contenuto, vien contrapposto il secondo, per il quale «il negativo appartiene al contenuto stesso e, sia come suo *immanente* movimento e determinazione, sia come loro *intiero*, è esso stesso il *positivo*»³. Il pensiero raziocinante è tutto nella posizione di un soggetto immoto che accoglie su di sé predicati, è tutto cioè nella posizione di una sostanza che si qualifica, o specifica, per l'attribuzione di accidenti. Di contro, il pensare concettivo (o concettuale, che dir si voglia) è l'«auto-voventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni»⁴; ossia: non è un soggetto immoto, «non è un quieto soggetto che,

¹ Per una puntuale disamina della proposizione speculativa, tanto nei rimandi testuali quanto nella considerazione della bibliografia secondaria, cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli Editore, Milano 1989; ID., *Filosofia come «sistema della scienza». Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Tamoni Editore, Schio (VI) 1992.

² G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

immoto, sostenga gli accidenti»⁵, ma è il movimento del farsi stesso del soggetto mercé i predicati che lo sostanziano. Hegel può, pertanto, affermare che «il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente, vacilla dunque; e soltanto questo movimento diviene l'oggetto»⁶. Così dicendo, in certo qual modo, è già detto tutto, ma Hegel insiste ulteriormente nel mostrare il limite del pensiero raziocinante e l'orizzonte proprio del pensiero concettuale. Un punto almeno va rammentato, perché rende specificamente ragione della *necessità* del pensiero concettuale: tutto sta, per Hegel, nel rendersi conto che «ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa»⁷, ossia nel rendersi conto che ciò che nella proposizione appare come soggetto si ritrova predicato e il predicato si ritrova invece sostanza, soggetto. È questo il «contraccolpo» (*Gegenstoß*)⁸, nocciolo del pensiero concettuale, anima della proposizione speculativa e *de profundis* della proposizione raziocinante.

Hegel lo ripete nel prosieguo in maniera limpida e assolutamente inequivoca: «Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa»⁹. Segue, a chiarimento, questo paragone: «Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge quella forma, è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l'accento; il ritmo risulta dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell'accento»¹⁰. La perspicuità del paragone sta nella sua capacità di illuminare la «distruzione» della forma proposizionale: questa è distrutta dall'unità del concetto così come l'unità del ritmo distrugge metro e accento disarticolati, armonizzandoli. Il ritmo è l'armonia del metro e dell'accento; semplicemente accostati metro e accento appaiono giustapposizione di continuità e frattura; il ritmo è la loro unità superiore, è l'armonia del loro andar in uno. Ma come nel ritmo metro e accento non vengono meno, così «anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa nella forma della proposizione»¹¹. Ciò significa che la «forma» della proposizione non viene distrutta in quanto forma, ma in quanto pretesa di pareggiare il concetto. La proposizione speculativa non distrugge la forma proposizionale in quanto tale, forma attraverso cui peraltro non può non esprimersi, ma distrugge la pretesa della forma proposizionale di valere come altro da ciò che essa effettivamente è, mera forma proposizionale. La proposizione speculativa rivendica l'alterità del concetto rispetto alle forme attraverso cui

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

esso si esprime: il concetto è nell'*intenzione* della forma, è ciò che la forma intenziona, non ciò che la forma, in quanto forma, è.

Appresso Hegel insiste ulteriormente dicendo che «il superamento della forma della proposizione [...] è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento *effettualmente speculativo*»¹². Precisa poi di quel movimento che «il suo elemento è il concetto puro»¹³. E fin qui nulla di nuovo. Nuova invece – e di capitale importanza – l'annotazione seguente: «Come proposizione lo speculativo è solamente il freno *interiore*; è il ritorno dell'essenza in se stessa, privo di *esistenza determinata*»¹⁴. Se prima veniva detto che lo speculativo è solo nel movimento dialettico, adesso si dice che nella proposizione è il «il freno *interiore* [*die innerliche Hemmung*]», ovvero quel «ritorno dell'essenza in se stessa» che non appartiene all'orizzonte dell'immediatezza, e non è per ciò punto barattabile con intuizione di sorta. Il «freno interiore», cioè l'esser frenato del pensiero nel movimento dal soggetto al predicato onde il pensare è «risospinto al pensamento del soggetto»¹⁵, è propriamente «lo speculativo», nella cui esposizione consiste la riflessione filosofica. Mentre la forma della proposizione in generale sta nel progresso dal soggetto al predicato, la proposizione speculativa consiste nel superamento di tale forma in virtù di quel «freno interiore» che traduce il movimento in «ritorno» (*Rückkehr*). La proposizione speculativa è il *nóstos* della verità.

Fin qui l'esplicito del testo hegeliano; il problema interpretativo s'apre a questo punto: come intendere, nella sua radice ultima, il «freno interiore»? Quale intelligibilità per «il ritorno dell'essenza in se stessa»? Donde la necessità del *nóstos*?

Un avvio di risposta è già stato anticipato con la precisazione del senso in cui si ritiene vada intesa la distruzione della forma proposizionale. Tutto ciò però non basta; anzi, le riflessioni anticipate, riguardate per ciò che esse comportano, potrebbero addirittura venir considerate contrarie alla *littera* del testo hegeliano. In realtà sono state anticipate proprio nella convinzione che ne esprimano lo *spirito* autentico. Si è detto che la forma proposizionale non pareggia il concetto, e che ciò che viene distrutto è la sua pretesa di valere appunto come tale. Ma perché la forma della proposizione comune non può pareggiare il concetto? Questo è il punto. Vitiello, che delle pagine dedicate alla proposizione speculativa ha svolto

¹² *Ibid.*, p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵ «Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensamento del soggetto, sentendone mancanza; o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come *l'essere*, come *l'essenza* che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato; e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l'esigenza di essere immerso in esso» (*Ibid.*, p. 52).

una delle analisi più interessanti¹⁶, ritiene che la difficoltà stia nel limite del linguaggio che, «costruito secondo il principio di non contraddizione»¹⁷ non può portare alla luce «la co-attualità del dire e del contra-dire»¹⁸, non può cioè «esprimere ciò che il vero è: la contraddizione pura»¹⁹. Vitiello ha buon gioco nell'argomentare in questo modo, e lo fa sagacemente raccordando le pagine della Prefazione alla *Fenomenologia* con quelle relative alla «riflessione che pone» nel primo capitolo della Dottrina dell'essenza nella *Scienza della logica*, pagine dove Hegel sostiene che il movimento riflessivo è l'«*assoluto contraccolpo* in se stesso»²⁰, in quanto la posizione del presupposto ne è già sempre, in uno, il togliamento. In sostanza, secondo Vitiello, per Hegel la proposizione generale, obbediente al principio di non contraddizione, non può cogliere la verità – in essa «lo speculativo resta nascosto, inavvertito»²¹ –, proprio perché, giusta l'indicazione avanzata da Hegel sin dal 1801 nella prima delle tesi per l'abilitazione, «*contradiccio est regula veri, non contradicatio falsi*»²². Così la proposizione speculativa si verrebbe a differenziare da quella del linguaggio comune perché in grado di esprimere – o lasciar intendere – il vero, cioè la contraddizione²³. La *forma* proposizionale – l'incontraddittorio – costituirebbe invece il *katéchon* che trattiene il vero, il contraddittorio.

Inutile censire ed elencare gli innumerevoli passi in cui Hegel propugna la contraddizione: il problema non è qui. Nessuno intende negare questo; nessuno vuol chiudere gli occhi dinanzi alla *littera* del testo hegeliano. Il problema è il *senso* di quella *littera*. Cioè a dire: quando Hegel scrive che «il *pensare speculativo* consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso»²⁴, vuol forse dire che l'Assoluto – l'Infinito, Dio – è contraddittorio, o non intende piuttosto affermare che il finito, in quanto finito, è la contraddizione, ma la sua verità è nell'Infinito che contraddittorio non è?

La proposizione non è speculativa *simpliciter* perché regge la contraddizione, ma perché rivela la contraddizione del finito, e con ciò stesso ne lascia intendere la destinazione ulteriore. È la sfera del finito che per Hegel è sempre e comunque contraddittoria, ancorché al suo interno ogni contraddizione in quanto posta sia anche sempre «risoluta»²⁵.

¹⁶ Cfr. V. VITIELLO, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 177-189.

¹⁷ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1999, vol. II, p. 447.

²¹ V. VITIELLO, *Hegel in Italia*, cit., p. 188.

²² G.W.F. HEGEL, *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 88.

²³ Giova osservare, a margine, che Vitiello, raccordando l'inadeguatezza della forma proposizionale sostenuta da Hegel con l'indicibilità del vero propugnata da Platone nella *Lettera VII* (340 b – 344 d), viene a fare di Platone, volente o nolente, un teorico della contraddizione.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., II, p. 492.

²⁵ «La cosa, il soggetto, il concetto [...] è un che di contraddittorio in se stesso, ma è anche insieme

La contraddizione è l'odissea dell'esistenza del finito; se la si interpreta come la legge stessa della realtà, come la natura in quanto tale dell'essere, si viene a consegnare il vero alla cattiva infinità, a quella dialettica che Hegel proprio intende superare. Si fa, cioè, della proposizione speculativa la proposizione della cattiva infinità. Tolta l'incontradditorietà, resta tolta pure, nondimeno, la necessità, giacché il necessario, il non poter non essere, è ciò il cui contrario è impossibile; ma tolto l'impossibile, cioè legittimata la contraddizione, è tolta la ragione del necessario. Sottratta però la necessità, senso e forza di ogni logica, anche della logica hegeliana, anche del suo *nóstos* dell'esistenza, anche del suo ritmo dialettico, vengono meno.

L'interpretazione di Vitiello ha il merito di indurre a chiarire il punto dirimente: la proposizione è speculativa in quanto esprime la verità, cioè la realtà effettuale. Ora, la realtà effettuale è per Hegel il divenire (vita, passare, ecc.), ma il divenire è *interpretato* da Hegel come contraddittorio. È in ragione di questa interpretazione – e solo di questa interpretazione – se l'incontradditorietà resta mera legge dell'intelletto astratto, ed è sempre e solo per questa interpretazione che anche la ragione si fa cantatrice della contraddizione. Ma l'incontradditorietà, negata *in actu signato*, resta pure in Hegel affermata *in actu exercito* nella *necessità* del ritmo dialettico. Hegel riconosce solo l'incontradditorietà dell'intelletto, che per la fissità delle sue rappresentazioni gli appare mera negazione della verità, ma «la svolta del movimento del concetto»²⁶, come «contraddizione che si toglie»²⁷, il cui risultato è la verità, è un terzo irriducibile e alla contraddizione (pensabile) e al suo superamento (formalistico). Hegel dice che «non è un terzo quieto»²⁸, ma è «il movimento»²⁹, è il *divenire*, e le forme del giudizio «non son buone ad afferrarlo»³⁰, appunto perché quel «terzo» – il concetto, il vero – è l'*intenzione* delle forme, – è la loro «*interiorità*» –, non già le forme in quanto tali. Interpretare quel «terzo» come mera contraddizione, ancorché possa trovare giustificazione nella *littera* hegeliana, è hegelianamente tanto unilaterale quanto ricondurlo all'incontradditorietà formalistica. Quel «terzo», proprio perché irriducibile e alla contraddizione e al suo superamento formalistico, pena non essere quel «terzo», invoca un'interpretazione altra dalla riconduzione del divenire a contraddizione. È a questo «*oltre Hegel*» che sembra condurre lo spirito della *littera* hegeliana: all'irriducibilità del divenire sia

la *contraddizione risoluta* [...]. La cosa, il soggetto o il concetto è, come riflesso in sé nella sua opera, la sua contraddizione risoluta, ma la intiera sua opera è ancora daccapo una sfera *determinata, diversa*; così è una sfera finita, il che vuol dire *contraddittoria*. Cotesta sfera non è essa stessa la soluzione di questa contraddizione superiore, ma ha una sfera più alta per sua unità negativa, per suo fondamento. Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, *nell'esser rotte in sé e nel tornare al lor fondamento*» (*Ibid.*, p. 494).

²⁶ *Ibid.*, II, p. 948.

²⁷ *Ibid.*, II, pp. 948-949.

²⁸ *Ibid.*, II, p. 950.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

alla contraddizione sia all'incontraddittorietà formalistica dell'intelletto che del divenire si fa annientamento, ossia sembra condurre all'effettualità del divenire come *principio*.

Ma assumere il divenire come principio, come l'originario, è porsi a monte dell'interpretazione vulgata del divenire come sintesi di essere e nulla, è porsi cioè ad un'altezza che non contrasta solo con il formalismo dell'incontraddittorietà dell'intelletto, ma altresì con il formalismo non meno intellettuale della riduzione del divenire a sintesi di essere e nulla. La proposizione speculativa esprime l'esigenza di porsi a questa altezza, e ad Hegel va tutto il merito di aver avvertito ciò. Hegel, tuttavia, mantenendo ferma l'interpretazione comune del divenire come sintesi di essere e nulla e di concerto l'interpretazione dell'incontraddittorietà come mera misura dell'intelletto, finisce col subire il limite della tradizione che intende superare. Egli è infatti costretto a reduplicare continuamente la proposizione speculativa fino a farla coincidere con l'esposizione stessa del sistema, laddove invece lo «speculativo» è già sempre (hegelianamente) nel concetto che eccede la mera forma proposizionale.

Reduplicare lo «speculativo» nella *Darstellung* del sistema non è *simpliciter* superare la *forma* della proposizione: è superare la «singolarità» della proposizione, è pretendere di superare la proposizione in quanto tale. Il che è tutt'altra cosa dal superamento della forma. L'esito conseguente è che «soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé consci, ed è tutta la verità»³¹; in questo modo il finito, già sempre superato, diviene mero momento, parvenza, nulla. Il destino della proposizione è lo stesso destino del finito; superarne la forma, perché immota e irrelata, *non può* significare superarne la singolarità, pena il subirla *in actu exercito*, ma comprenderla autenticamente all'altezza dell'originarietà del divenire. Ed è questa comprensione a costituire il compito ancora da pensare che la riflessione hegeliana sulla proposizione speculativa lascia in eredità.

* * *

Il secondo tempo di questa indagine pone a tema la riflessione di Tommaso intorno al giudizio, riflessione che per più motivi può apparire come il «controcanto» rispetto a quanto appena considerato a proposito di Hegel. Basti dire che Tommaso fa del giudizio il luogo dell'essere e della verità. E con ciò è già indicata la tesi che va illustrata e compresa. Il punto di partenza è la riconduzione del vero al giudizio. Tommaso segue Aristotele che nel quarto capitolo del libro sesto della *Metafisica* afferma che «il vero e il falso non sono nelle cose [...], ma solo nel pensiero»³². Nel *De interpretatione* poi Aristotele precisa che dire il vero e il falso non è il proprio di ogni discorso, ma solo del discorso enunciativo

³¹ *Ibid.*, II, p. 935.

³² ARIST., *Metaph.* 1027 b 25-27 (trad. di G. Reale).

(*apofantico*)³³, il quale si attua mercé l'affermazione e la negazione³⁴. Tommaso riprende questi testi e, svolgendoli par suo, mostra che l'esercizio apofantico è quello in cui si costituisce la verità, cioè l'essere stesso. Si badi bene: l'apofansi non costituisce le cose, gli enti, ma la *verità* delle cose, la *verità* degli enti, cioè il loro *essere*. Questo non significa che il giudizio crei la verità o l'essere, significa che la verità e l'essere, nella specifica declinazione qui in gioco, vengono alla luce nel giudizio.

Si può anche dire che non è prerogativa esclusiva del giudizio restituire l'essere e il vero, nel senso che qualsiasi semplice apprensione, tanto sensibile quanto frutto di mera formazione del concetto, è già conforme alla cosa conosciuta, e dunque è già vera. Ma nella *simplex apprehensio* l'uomo, se pur è già nella verità, *non sa* di esserlo: è nella verità, ma *non conosce* la verità. Per conoscere la verità occorre il giudizio: *cognoscere veritatem* è il portato specifico del giudizio, non invece l'*esse in veritate*. Esemplicemente: «*Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componenti et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est*»³⁵.

La *quaestio 16* della *prima pars* della *Summa theologiae* e la *quaestio I* del *De veritate* costituiscono i riferimenti essenziali per quanto qui interessa, tuttavia giova, in via preliminare, considerare alcuni snodi fondamentali contenuti nelle *quaestiones* che formano il trattato *De homine* nella grande *Summa*³⁶. Il conoscere per Tommaso si compone di «sentire» e «intelligere»: muove dalla conoscenza sensibile («*sentire autem non est sine corpore*»³⁷) e mercé l'intelletto, per astrazione, rende intelligibili i fantasmi avuti per mezzo dei sensi («*[intellectus agens] facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam*»³⁸). Nella complementarietà di senso e intelletto, onde «*impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*»³⁹, l'oggetto proprio del conoscere umano resta dato dalle cose che hanno la loro sussistenza nella materia corporea: «*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*»⁴⁰. Significativamente però Tommaso aggiunge: «*Et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliquem cognitionem ascendi*»⁴¹, dove la differenza sta tutta,

³³ ARIST., *De interpr.* 17 a 2-4.

³⁴ *Ibid.* 17 a 8-9, 25-33.

³⁵ S. THOMAE AQ., *Summa theol.* I, q. 16, a. 2.

³⁶ Cfr. *Summa theol.* I, qq. 75-102.

³⁷ *Summa theol.* I, q. 76, a. 1.

³⁸ *Summa theol.* I, q. 84, a. 6. Analogamente: «*Cognoscere vero id quod est in materia individuali [...] est abstrahere formam a materia individuali, quam repreäsentant phantasmata*» (*Summa theol.* I, q. 85, a. 1).

³⁹ *Summa theol.* I, q. 84, a. 7.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

evidentemente, in quell'«*aliquem*». Se l'intelletto ha oggetto proprio nella quiddità delle cose («*objecum autem proprium intellectus est quidditas rei*»⁴²), ciò non significa che esso non conosca il proprio atto: «*Est autem alius intellectus [dopo il «divinus» e l'«angelicus»], scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objecum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi objecum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objecum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere*»⁴³. Resta in ogni caso fermo che per Tommaso l'indivisibile non può venir conosciuto direttamente, ma solo per negazione della divisibilità⁴⁴, donde, a seguire, l'innervatura propria della metafisica tomistica.

Alla base del conoscere Tommaso pone in sostanza quattro elementi: la *cosa* conosciuta, la *specie* intelligibile, l'*atto* del conoscere e il *conceitto*⁴⁵. Me è quest'ultimo, il concetto, che, irriducibile sia alla cosa conosciuta sia alla specie intelligibile sia all'atto del conoscere⁴⁶, è il vero portato dell'intelletto: «*Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actus intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*»⁴⁷.

Nella I *questio* del *De Veritate* Tommaso comincia il *respondeo* dell'articolo 1 mettendo a fondamento del conoscere la nozione di ente: «*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*»⁴⁸. Ogni altro concetto dell'intelletto si ottiene per aggiunta a quello di ente («*oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipientur ex additione ad ens*»⁴⁹), ma qualsivoglia concetto che l'intelletto aggiunga non può avere una natura diversa da quella di ente, perché qualsiasi natura è essenzialmente ente («*quaelibet*

⁴² *Summa theol.* I, q. 85, a. 6.

⁴³ *Summa theol.* I, q. 87, a. 3.

⁴⁴ «*Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, "punctum est cuius pars non est"; et similiter ratio unius est quod sit "indivisibile"*» (*Summa theol.* I, q. 85, a. 8).

⁴⁵ «*Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus*» (S. THOMAE AQ., *De Potentia*, q. VIII, a. 1).

⁴⁶ «*Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellectus, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum*» (*Ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ S. THOMAE AQ., *De Veritate*, q. I, a. 1.

⁴⁹ *Ibidem*.

*natura essentialiter est ens»⁵⁰). Pertanto, mentre resta confermata la tesi aristotelica che l'ente non può essere un genere (*ens non potest esse genus*)⁵¹, non può cioè predicarsi di differenze reali come i generi giacché le differenze degli enti sempre enti sono (*differentiae entis sunt ens*), viene insieme in chiaro che quando si dice che alcuni concetti si aggiungono a quello di ente, altro ciò non significa se non che ne esplicitano un modo non già espresso dal termine ente in quanto tale ma in esso implicito. Ed è con questa espressione esplicitante che prende avvio il processo del conoscere. Quanto poi alle modalità in cui è possibile *aliqua addere supra ens*, il testo di Tommaso dice: «in due maniere [dupliciter]», che sono il modo della categoria e il modo del trascendentale⁵². Cioè a dire: l'espressione dell'ente può esplicarsi in un modo specifico – ed è il caso delle categorie –, o in un modo generale, riferendosi a tutti gli enti – ed è il caso dei trascendentali. Questi ultimi sono pur sempre dei predici, ma dei predici che non rientrano nei generi sommi, perché, in quanto generali, si riferiscono a tutti gli enti, ovvero hanno la stessa estensione della nozione di ente, con cui risultano pertanto convertibili. A loro volta i trascendentali possono essere considerati in sé o in relazione ad altro: nel primo senso, dice Tommaso, si usano i termini *res*, ad indicare l'essenza necessariamente affermata nell'atto dell'esistere di ogni ente, e *unum* per negare la divisione di ogni ente considerato assolutamente; nel secondo senso, invece, si dice *aliquid*, nell'accezione di *aliquid quid*, per indicare che ogni ente è diviso (o diverso) dagli altri enti, e *convenientia* per indicare il convenire di un ente con un altro.*

È quest'ultima annotazione a condurre la riflessione al tema del vero. Tommaso osserva che la condizione indispensabile perché si dia convenienza tra gli enti in generale è un *aliquid* che abbia la capacità di convenire con tutti gli enti (*natum sit convenire cum omni ente*). E questo *aliquid* altro non è se non l'anima (*hoc autem est anima*), che gode tanto di potenza conoscitiva quanto di potenza appetitiva. *Bonum* e *verum* sono i termini che esprimono rispettivamente la convenienza di un ente con l'appetito e con l'intelletto. Trattare del vero è sempre trattare della convenienza di un ente con la potenza conoscitiva dell'anima, che è l'intelletto.

La parte che segue del *respondeo* di questo importante articolo primo della I *quaestio* del *De Veritate* contiene la risposta alla domanda prima e fondamentale: *quid sit veritas*. Tommaso ha appena precisato che «*convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum*», quando asserisce che la convenienza dell'ente con l'intelletto, cioè la conoscenza, si attua per assimilazione del conoscere alla cosa conosciuta (*omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*). È detta assimilazione la causa della conoscenza; ossia, è l'assimilazione dell'intelletto alla cosa ad attuare la convenienza tra l'ente e

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ Cfr. ARIST., *Metaph.* 998 a 22.

⁵² «*Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis [...]. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens*» (*De Veritate*, q. I, a. 1).

l'anima. Ma questa assimilazione è nulla più che la corrispondenza dell'ente all'intelletto, corrispondenza in cui si determina formalmente la nozione di vero come *adaequatio rei et intellectus* («*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur*»). Questo, dunque, è ciò che il vero aggiunge all'ente: la conformità, o badeguazione, della cosa e dell'intelletto («*Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus*»). L'*adaequatio* è l'identificazione ideale, o la conformità, cioè l'assenza di distinzione reale, tra la cosa e l'intelletto. La conoscenza di una cosa è la conseguenza di questa conformità, mentre l'entità della cosa precede il vero e ne costituisce il fondamento. Resta pertanto escluso che il vero sia in qualsiasi maniera effetto del conoscere; è invece il conoscere ad essere possibile solo per la capacità dell'anima di convenire con l'ente.

Sulla base di quanto si è appena rammentato Tommaso procede alla definizione completa della verità e del vero. Non c'è dubbio che in un certo senso la definizione sia già stata indicata, mercé la *ratio veri* «*formaliter*», cioè *badaequatio rei et intellectus*, ma se solo ora Tommaso parla esplicitamente di definizione, significa quanto meno che quella fortunata espressione, storicamente risalente al *Liber de definitionibus* di Isaac Israeli tradotto in latino da Gerardo da Cremona, necessita d'esser completata. E in effetti Tommaso parla di tre definizioni («*Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur*»): la prima concernente il fondamento della verità, e cioè bente («*Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur*»); la seconda riguardante la determinazione formale del vero, e cioè *badaequatio* («*alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; [...] quod veritas est adaequatio rei et intellectus*»); la terza aente per oggetto beffetto della conformità, e cioè la conoscenza dell'ente («*tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem*»). Solo insieme le tre definizioni esprimono la piena convenienza del vero e del bessere reale. Ma il fondamento resta in ogni caso bente in quanto tale, giacché è di esso che, allorché è, si afferma il vero. Il radicamento ontologico della verità del conoscere, cioè la verità della cosa, consiste nella conformità all'intelletto divino, nel bessere cioè la cosa rispondente a quell'idea divina che è la natura medesima della cosa. Tommaso raccorda dunque anche la verità del bessere della cosa, cioè la verità ontologica, all'*badaequatio*, ma all'*adaequatio* «*ad intellectum divinum*»⁵³. Il venir meno *absolute* della nozione di verità – venir meno ovviamente impossibile – s'avrebbe solo col togliimento dell'intelletto divino: «*Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remanere*»⁵⁴.

⁵³ «*Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, [...] sed sunt mensuratae ab intellectu divino*». Il testo prosegue dicendo che la cosa naturale «*secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum*» (*De Veritate*, q. I, a. 2).

⁵⁴ *Ibidem*.

La verità delle cose, si è detto, sta nella loro conformità all'intelletto divino, e il conoscere consiste nell'identificarsi con il conosciuto. La già rammentata *assimilatio cognoscentis ad rem cognitam* viene pure precisata come un avere in sé la forma del conosciuto⁵⁵, ma l'intelletto umano finito non può contenere in sé le forme di tutte le cose, può solo assimilarsi ad esse, identificarsi idealmente, cioè averne in sé un'immagine, una similitudine. In ciò consiste l'*esse in veritate*, da cui si è preso le mosse. Ma l'*esse in veritate* non è ancora il *cognoscere veritatem*: ecco il punto. E con questo si è ricondotti al giudizio.

La lavorazione del tema è particolarmente efficace nel *respondeo* dell'articolo 2 della *quaestio* 16 della parte prima della *Summa theologiae*, dove Tommaso muove da due elementi già guadagnati in precedenza e che ora s'appresta a far interagire: il primo elemento consiste nel riconoscimento che il vero si trova formalmente nell'intelletto («*verum, sicut dictum est* [il rimando è all'art. 1], *secundum sui primam rationem est in intellectu*»), il secondo è che ogni cosa è vera in quanto ha la forma conveniente alla propria natura («*omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae sua*»). Ora, né bessere nella verità né il conoscere la verità possono fare a meno della verità ontologica, del convenire cioè della cosa con la propria natura, che in questo senso non può non costituire il fondamento, ma dell'esser-vero trattasi e non, per così dire, meramente dell'essere, in quanto quel convenire della cosa con la propria natura è appreso dall'intelletto. Perché però venga appreso è necessario che l'intelletto abbia in sé l'immagine della cosa conosciuta, è necessario cioè che l'immagine della cosa sia la forma dell'intelletto nell'atto del conoscere. Donde la definizione che rende ragione della verità come conformità dell'intelletto e della realtà, cui consegue che conoscere la verità è conoscere tale conformità⁵⁶. Ma è a questo punto che si inserisce una distinzione capitale: la distinzione tra la conformità attestata dal senso e la conformità riconosciuta dall'intelletto. Il senso, nell'esercizio che gli è proprio, è certamente conforme alla realtà, ma non conosce la conformità che attua⁵⁷; l'intelletto, invece, può conoscere la propria conformità con la cosa conosciuta: *intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest*⁵⁸. E tuttavia, neppure l'intelletto afferra sempre la propria conformità con la cosa conosciuta – non l'afferra quando di una cosa semplicemente coglie il concetto –, ma l'afferra sicuramente quando *giudica* che la cosa in se stessa è conforme alla sua apprensione, quando cioè ritorna sul conosciuto e attesta che così effettivamente sta: «*Sed*

⁵⁵ «*Considerandum est quod cognosentia a non cognoscentibus in hoc distinguntur, quia non cognosentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*» (*Summa theol.* I, q. 14, a. 1).

⁵⁶ «E siccome ogni cosa è vera secondo che ha la forma conveniente alla propria natura, l'intelletto, considerato nell'atto del conoscere, sarà verace, in quanto ha in sé l'immagine della cosa conosciuta, perché tale immagine è la sua forma nell'atto del conoscere. Per questo motivo la verità si definisce per la conformità dell'intelletto alla realtà, e quindi conoscere tale conformità è conoscere la verità» (*Summa theol.* I, q. 16, a. 2).

⁵⁷ «*Hanc [= conformitatem] autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea*» (*Summa theol.* I, q. 16, a. 2).

⁵⁸ *Ibidem.*

*tamen [intellectus] non apprehendit eam [conformatitatem] secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando indicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit»⁵⁹. È solo nell'atto del giudicare che il vero viene affermato e conosciuto, perché solo nel giudizio avviene quel ritorno sul conosciuto che ne esprime l'*assensus*. Tommaso perciò può concludere – è il passo che si è già anticipato all'inizio – che «*perfectio intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprio loquendo, veritas est in intellectu componenti et dividente*»⁶⁰.*

L'intelletto che compone e divide è l'intelletto che giudica. Per sé *compositio* e *divisio* non sono esclusive del giudizio: già la percezione può comportare composizione e divisione, e lo stesso vale – e necessariamente – per tutte le proposizioni che giudizi non sono, come le proposizioni interrogative. Ma l'intelletto componente e dividente che produce il «*verum ut cognitum*» è inequivocabilmente l'intelletto giudicante, l'intelletto che afferma e nega bessere di quelle composizioni e di quelle divisioni. L'*assensus*, il *proprium* del giudizio, è il porre o il togliere l'essere (*l'esse ut actus*) delle *compositiones*. Di qui l'importante conclusione di Tommaso che intende nella copula l'essenza stessa dell'essere come *actualitas absolute*: «*Est [...] significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitas absolute: Est, simpliciter dictum, significat in actu esse*»⁶¹. Solo di conseguenza (*ex consequenti*) l'«è» significa la composizione, non già principalmente. Letto integralmente il passo appena citato recita: «*Ideo autem dicit quod Est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti*». Mentre Aristotele sembra desemantizzare bessere della copula, riducendolo a elemento di connessione tra soggetto e predicato⁶², Tommaso invece vi ravvisa il *proprium* dell'essere, il significato principe, l'*actualitas absolute*. Tommaso non nega che l'*est* significhi la *compositio*, ma *non principaliter*; anzi, è solo perché la *compositio* è una modalità espressiva dell'attualità che l'«è» consignifica la composizione⁶³. Nell'espressione «*Est, simpliciter dictum* [e, cioè, non come copula di un attributo, non come elemento di connessione tra soggetto e predicato], *significat in actu esse*», in questa espressione l'*actualitas*, l'*in actu esse*, non si lascia ricondurre alla dimensione dell'attualità come altro, o diverso, dalla potenza: qui l'*actualitas* è il positivo *simpliciter*, il positivo che significa il non non-essere. Per Tommaso, nella copula del giudizio, prima e più originariamente di ogni nesso relazionale, si dà l'essere nella sua originaria divaricazione dal non-essere. È la traccia parmenidea di Tommaso,

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ S.THOMAE AQ, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias Expositio*, I, lect. V, 73 [22].

⁶² «*Autò mèn gàr oudén estin, prossemaínei dè sýntesin tina* (Questo verbo infatti preso per sé non è nulla, ma aggiunge la significazione di una certa composizione)» (ARIST., *De interpr.* 16 b 23-24, trad. di A. Zadro).

⁶³ Il passo del commento al *Peri Hermeneias* prosegue infatti così: «*Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum Est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum Est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum Est significat compositionem*» (*Ibidem*).

il quale rinvie, a monte della funzione logica, la funzione ontologica dell'«è», cioè a dire l'originario atto d'essere, che è il darsi o l'apparire dell'*eînai*. Ciò però non significa alcuna visualizzazione eidetica dell'essere, significa soltanto che per Tommaso nel giudizio si lascia cogliere quel *proprium*, o *omne punctum*, dell'essere, che ne è il porsi, il darsi, in cui sta per intero l'ontologicità irriducibile all'onticità fenomenica. È fuori discussione che poi Tommaso sia interessato soprattutto allo svolgimento metafisico-teologico dell'ontologicità dell'*esse ut actus*⁶⁴, ma ciò che non va perso di vista è che proprio nel giudizio, nel *logos* apofantico, egli ravvisa il luogo della manifestazione dell'essere, e ciò propriamente nella forma parmenidea dell'opposizione dell'essere al nulla.

Per Tommaso, dunque, la forma proposizionale, lungi dall'essere, come per Hegel, il *katéchon* che trattiene il vero, è la casa stessa dell'essere, è il luogo in cui l'essere si dà, o meglio è il luogo in cui bessere, dandosi, si fa conoscere.

* * *

L'opposizione perfettamente speculare rispetto a Hegel, che ravvisa in Tommaso l'altra possibilità dall'hegelismo, si impone ora come domanda: quale intelligibilità per siffatta opposizione? Come rendere ragione di una divaricazione tanto profonda e a un tempo così perfettamente simmetrica? L'analisi condotta, incentrata sulla proposizione e sul giudizio, ha già rimandato, e per l'uno e per l'altro autore, alla rispettiva concezione dell'essere, tuttavia lo ha fatto solo tangenzialmente; ora vi si ritorna con un'attenzione più diretta e specifica, nella convinzione di potervi ravvisare la ragione del contrasto tra le due prospettive.

Per rendere il tutto più perspicuo si procede ad una duplice indicazione: concezione del giudizio e concezione dell'essere.

Anzitutto la concezione del giudizio. Qui basta un semplice richiamo, ché quanto si doveva dire lo si è già detto. Ma un'osservazione torna importante: Hegel e Tommaso condividono per il giudizio la logica dell'inerenza del predicato nel soggetto, che è sintesi dell'uno e dell'altro, mentre però Hegel risolve il giudizio in tale inerenza, Tommaso, come si è cercato di mostrare, ripone il *proprium* della copula non nella *compositio* ma nell'*assensus*. L'osservazione è di rilievo per ciò che comporta: Tommaso ritiene che l'essere sia intenzionato nell'atto del giudizio, Hegel invece nel risultato della sintesi giudicante. Nel pensiero contemporaneo Heidegger proporrà una terza possibilità, la consegna del vero all'ante-predicativo, ponendosi, parrebbe, ancor più di Tommaso, come alternativa speculare a Hegel. In realtà l'ante-predicativo heideggeriano, mentre per un verso risulta perfettamente speculare al *post-predicativo* di Hegel, per un altro ne condivide appieno l'intento, che è la visualizzazione eidetica dell'essere. È questo il punto dirimente con

⁶⁴ Cfr. esemplarmente *De Potentia*, q. VII, a. 2.

l'Aquinate: per Tommaso non può darsi visualizzazione eidetica di sorta dell'essere, perché l'essere è puro atto (*esse ut actus*). Ma così dicendo, ci si è già inoltrati nel secondo punto, quello essenziale, che riguarda la concezione dell'essere.

In proposito va osservato che tanto per Hegel quanto per Tommaso si tratta di sopravanzare il piano ontico, piano cui corrisponde la sintesi della forma proposizionale; tuttavia, mentre l'intento di Hegel, mercé la proposizione speculativa, è la determinazione essenziale dell'essere, cioè a dire, col linguaggio di poc'anzi, la visualizzazione eidetica — visualizzazione che, peraltro, non risultando mai adeguata da alcuna proposizione, viene risolta nella *Darstellung* del sistema —, l'intento di Tommaso è *simpliciter* l'intelligibilità dell'essere, cui corrisponde *l'esse ut actus*, adeguato da ogni proposizione o giudizio. Schematizzando si può dire che l'ontologicità hegeliana è estensiva, quella tomistica intensiva; la prima è centrifuga, la seconda centripeta; l'una è teleologica, l'altra archeologica. Nell'opposto orientamento si evince la diversa declinazione dell'ontologicità: per Hegel essa sta nel dispiegamento dell'essenza, per Tommaso nell'intendimento del senso assoluto dell'essere. La differenza è tra concezione eidetica e concezione funzionale dell'essere: l'una si pone come la *revelatio* dell'assoluto, come la manifestazione, per così dire, del "contenuto" dell'essere, come dispiegamento dell'essenza; l'altra come intelligenza del darsi dell'essere, come intendimento di ciò per cui gli enti si danno e sono tali. L'ontologicità hegeliana risolve in sé l'onticità, ne è l'inveramento; quella tomistica assolutamente no: per essa la realtà trascendentale dell'essere, attestata dal giudizio, non dice essenza, ma atto. Per Tommaso l'essere non rivela l'essenza degli enti, ma il ciò per cui essi sono, cioè la norma che ad essi presiede. In questo senso nell'*esse ut actus*, che restituisce il positivo secondo l'originaria divaricazione parmenidea dell'essere rispetto al nulla, è attestata *absolute* l'incontraddirietà, l'*anypotheton*, rispetto a cui «non possit aliquis mentiri, sive errare»⁶⁵. Concezione funzionale e concezione eidetica dell'essere, pur nella comune ascendenza parmenidea, non si lasciano in realtà ricondurre alla medesima matrice: a Parmenide rimanda la concezione funzionale, al *Parmenide* platonico la concezione eidetica.

⁶⁵ S. THOMAE AQ., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IV, lect. 6, n. 597.