

RENOUANTUR STUDIA, ET HOMINES PERUENIUNT
AD OPINIONES UERAS QUAE PRIUS FUERANT.
ALCUNI ASPETTI DELL'ATTIVITÀ FILOLOGICA
DI TOMMASO D'AQUINO

LUCA GILI

INTRODUZIONE: I TERMINI DELLA QUESTIONE

GUGLIELMO DI TOCCO, il primo biografo di Tommaso d'Aquino, ci riferisce un curioso episodio della vita del santo:

*dicitur quod semel ueniens de sancto Dionysio cum suis studentibus quo iuerat sanctorum reliquias et sanctum illud monachorum collegium uisitare, et uidisset de propinquo ciuitatem Parisiensem, dixerunt ei studentes: Magister, uidete quam pulchra est ciuitas Parisius? Uelletis esse Dominum huius ciuitatis? Credebant enim ab eo aliquod uerbum aedificationis audire. Qui respondit: libentius uellem habere homilias Chrysostomi super Euangelium beati Matthei. Ciuitas enim haec si esset mea, propter curam regiminis contemplationem mihi diuinorum eriperet, et consolationem animi impediret.*¹

Si racconta che in una occasione, [Tommaso], tornando da san Dionigi, dove era andato con i suoi studenti per vedere le reliquie dei santi e per visitare quel santo cenobio di monaci, vide da vicino la città di Parigi. Al che gli studenti gli chiesero: 'Maestro, vedete quanto è bella la città di Parigi? Non vorreste esserne il signore?'. Credevano infatti che avrebbero ascoltato qualche sua parola edificante. Ed egli rispose: 'Vorrei avere piuttosto le omelie di Crisostomo sul vangelo di san Matteo. Infatti, se questa città fosse mia, mi sarebbe tolta la contemplazione delle cose divine, a cause delle preoccupazioni che derivano dal governo della città, e mi sarebbe negata la consolazione dell'animo'.

Questo apologo, è molto probabilmente autentico, proprio per il suo carattere

* Di preferenza, gli scritti di Tommaso d'Aquino sono citati secondo il testo stabilito dagli editori della Commissio Leonina (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae – Grottaferrata – Paris 1882ss.). Qualora l'edizione critica della Commissio Leonina non sia stata ancora pubblicata, o qualora esistano più edizioni 'leonine' di un medesimo testo, cito il testo stampato nella migliore edizione disponibile, di cui fornisco in nota il riferimento bibliografico completo. Il latino è quindi piuttosto difforme (in particolare per quel che riguarda la grafia della 'u'/'v' semiconsonantica); ho preferito tuttavia non armonizzarlo, dato che l'operazione sarebbe stata puramente arbitraria, e mi sono attenuto alle convenzioni delle edizioni citate. Le traduzioni dal latino e dal greco sono mie.

Questo saggio non sarebbe stato possibile senza la paziente amicizia di Giuseppe Pezzini e di Stefano Rebggiani. Ringrazio quanti sono intervenuti al convegno torinese, ed in particolare Maria Evelina Malgieri e Michele Curnis per le loro osservazioni. Caterina Tarlazzi e i curatori del volume hanno avuto la pazienza di leggere una prima versione di questo mio lavoro, segnalandomi molte inesattezze. Naturalmente ogni errore contenuto in questo saggio è soltanto mio.

¹ Guillaume de Tocco, *Ystoria sancti Thomae de Aquino* (1323), édition critique, introduction et notes par C. Le Brun-Gouanvic, Toronto 1997, c. 43.

in un certo senso buffo e per nulla convenzionale; e penso che ci riveli una caratteristica notevole della personalità dell'Aquinate, che ci appare, al contempo, un contemplativo ed un bibliofilo. Tommaso, infatti, ci dice Guglielmo di Tocco, amò molto i libri durante la sua vita terrena, tanto da non anteporre ad essi le seduzioni mondane del potere. Ma, se fu, in un certo senso, un bibliofilo, fu forse anche un filologo? La domanda potrebbe sembrare mal posta, dato che la filologia, almeno secondo il senso che oggi correntemente attribuiamo a questa disciplina,² nacque secoli dopo l'attività di Tommaso d'Aquino. Egli ignorava inoltre le lingue greca ed ebraica – nelle quali erano scritti i testi che furono oggetto delle sue costanti attenzioni – né egli si dedicò mai a studi prettamente filologici, se con filologia si intende lo studio esclusivo della costituzione materiale di un testo. Tuttavia, come è noto, la filologia moderna non nacque dal nulla, ma si originò dalla naturale evoluzione dello studio dei testi antichi, che era condotto già in epoca ellenistica. Sebastiano Timpanaro osserva che “delle due parti in cui il Lachmann divise la critica del testo – *recensio* ed *emendatio* – la seconda era praticata fin dall'antichità”.³ Se l'esigenza della *recensio* si afferma solo nel XIX secolo, non bisogna però pensare che l'unico tipo di *emendatio* noto ai grammatici antichi e agli umanisti fosse l'*emendatio ope ingenii* (o *coniectura*), perché spesso il testo era ricostruito e corretto *ope codicum*.

È perciò ragionevole chiedersi se Tommaso abbia adottato, nel corso della propria carriera filosofica e teologica, alcuni degli accorgimenti propri del filologo, dato che, già nel XIII secolo, alcuni di tali accorgimenti venivano impiegati con successo da esegeti della Scrittura o dei testi filosofici. Tommaso fu infatti autore di celebri commenti alle Scritture, ad Aristotele, a Boezio, allo Pseudo-Dionigi e al neoplatonico *Liber de causis*. È interessante perciò esaminare questi commenti per chiedersi se e in che misura Tommaso si sia posto delle domande prettamente filologiche intorno ai testi che commentava.

In questo studio intendo concentrarmi su tre aspetti dell'attività filologica di Tommaso: a) la ricerca delle etimologie delle parole chiave, che occorrono nei testi che commenta, b) la discussione dell'autenticità dei testi commentati e c) il confronto fra le diverse traduzioni del medesimo testo. In conclusione, cercherò di spiegare perché Tommaso ponga queste domande al testo, abbozzando in questo modo quella che può considerarsi l'opinione dell'Aquinate circa il lavoro filologico. Quanto intendo mostrare è che Tommaso aveva senza dubbio interessi

² Come è noto, con il termine “filologia” la lingua italiana designa talvolta qualcosa di più ampio della disciplina insegnata all'università. G. B. Vico, ad esempio, con “filologia”, intendeva, più genericamente, ciò che i tedeschi chiamano *Geisteswissenschaft* (cfr. G. B. Vico, *Scienza Nuova*, Napoli 1730, lib. 1, sez. II, *Degli elementi*, x: “la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo. Questa dignità [...] diffinisce i filologi essere tutti i grammatici, storici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti dei popoli, così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi i commerci”). È evidente che l'Aquinate fu un *Geisteswissenschaftler* e non vi è alcun bisogno di dimostrarlo. Meno chiaro è se Tommaso fosse in possesso di nozioni filologiche – secondo quel senso più specifico di “filologia” che si è soliti usare – e se egli fece uso di queste nozioni. Ed è a queste domande che questo mio studio cercherà di dare risposta.

³ S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Torino 2004, p. 13.

che possono essere considerati tipici della filologia moderna, sebbene di certo non possedesse tutti gli strumenti di questa disciplina. È forse opportuno osservare che una simile ricerca non è mai stata condotta, almeno a conoscenza di chi scrive: i risultati che spero di illustrare in modo convincente arrecano quindi nuova luce non solo alla conoscenza della storia della filologia, ma anche a quella del pensiero e dell'opera di Tommaso.

1. LA RICERCA DELLE ETIMOLOGIE

Una caratteristica piuttosto vistosa della “filologia” di Tommaso d'Aquino è costituita dalla sua frequentissima ricerca etimologica intorno ai termini chiave della riflessione filosofica o teologica che sta conducendo. M.-D. Chenu sottolineava che la ricerca dell'etimologia si inseriva a pieno diritto nella ricerca della definizione delle cose: “cette chasse à la définition commence par l'analyse des dénominations mêmes des réalités à définir [...]. L'analyse des sens divers d'un mot met en œuvre un capital que l'observation ou la tradition ont accumulé [...]. Les deux sources de ces sens sont l'étymologie et l'usage”.⁴ Il procedimento di ricerca della definizione delle cose, a partire dallo studio etimologico dei nomi con cui le cose sono designate e dall'uso stesso di questi nomi, non è tuttavia privo di problemi, almeno per un filosofo che condivide molte delle opinioni che Tommaso aveva sulla natura convenzionale del linguaggio.

Credo sia interessa interrogarsi in primo luogo sulle ragioni che indussero Tommaso ad adottare questa strategia di ricerca, prima di chiederci da quali fonti egli traesse il materiale per le proprie etimologie o di esaminare se gli etimi da lui ricostruiti fossero corretti. In questo modo emergerà con chiarezza che la prospettiva presentata da Chenu è guadagnata dall'Aquinata con una attenta riflessione, e non si pone certo come un punto di partenza scontato per la ricerca filosofica.

Ora, se ci si chiede come Tommaso abbia potuto interessarsi alla ricerca delle etimologie, la risposta può variare a seconda della prospettiva interpretativa che si adotta. Se si ci sofferma sul contesto storico entro il quale si colloca l'attività di Tommaso, è facile capire perché il punto di partenza della sua opera di esegeta sia spesso l'analisi etimologica. Era infatti tipico dell'esegesi del XII secolo ricercare il significato e l'origine dei termini (e in particolare dei termini ebraici) che occorreavano nella Bibbia.⁵ Questa prassi era diffusa negli ambienti monastici, che indulgevano spesso ad una interpretazione allegorica del significato etimo-

⁴ M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1954², p. 142.

⁵ Riguardo ad esempio alla spiegazione dei nomi ebraici che occorrono nella Scrittura, così si esprime Gilbert Dahan: “la traduction de noms propres, essentiellement hébreux, occupe une place très importante dans l'exégèse du XII^e siècle, où elle sert de principal moyen de passage au sens spirituel; on le constate, par exemple, dans l'exégèse fortement tropologique d'un Guibert de Nogent ou dans l'exégèse allégorique d'un Odon de Canterbury. Très caractéristique de l'exégèse monastique, elle est tout aussi présente dans l'exégèse des écoles” (G. Dahan, *L'exégèse de Hugues. Méthode et hermèneutique*, in L.-J. Bataillon – G. Dahan – P.-M. Gy (edd.), *Hugues de Saint-Cher [† 1263]. Bibliste et théologien*, Turnhout 2004, pp. 94-95).

logico delle parole ottenuto con tali analisi; tuttavia il procedimento si propagò anche fra i docenti universitari, tanto che nel XIII secolo la ricerca etimologica – coerentemente con il nuovo indirizzo dell'esegesi biblica, più attento alla *littera* del testo – divenne il più delle volte funzionale alla comprensione del significato letterale delle Scritture. Questa spiegazione può essere considerata più che soddisfacente, ma a me non pare che esaurisca appieno le ragioni che spinsero l'Aquinate a seguire la strada della ricerca assidua delle etimologie: se ci limitassimo a presentare questa scelta come l'effetto della consuetudine esegetica a lui coeva, non faremmo forse giustizia del pensiero di un uomo che aveva colpito i suoi contemporanei per l'originalità e la novità del suo insegnamento.⁶ Secondo me, proprio a partire dal confronto con un ineludibile punto di riferimento per Tommaso, è possibile apprezzare la novità della sua riflessione sulle etimologie. Ora, è evidente che l'Aquinate non poteva non confrontarsi con quella monumentale enciclopedia medievale che sono le *Etymologiae siue origines* di Isidoro, vescovo di Siviglia, morto nel 636 e venerato come santo e dottore dalla Chiesa cattolica. L'opera di Isidoro conobbe una grande diffusione nel medioevo e ci è conservata in numerosi manoscritti. Alla base della vastissima raccolta del vescovo spagnolo, sta l'idea che il significato di una parola possa essere ricostruito a partire dalla sua etimologia.⁷ Spinto da questa persuasione, il vescovo di Siviglia ricercava i significati di ciascun termine stabilendone in primo luogo l'origine. Certamente Isidoro non affermava che tutti i termini hanno un'etimologia che ne esprime il significato naturale, perché alcuni di essi sono imposti *ad placitum*:

*Non autem omnia nomina a ueteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum.*⁸

Non tutti i nomi furono imposti dagli antichi secondo la natura, alcuni furono imposti anche in modo arbitrario.

Da ciò segue che non di tutti i termini sia utile ricercare l'etimo, ma solo di quelli che significano naturalmente il loro oggetto.⁹ Isidoro in altre parole segue un'opinione mediana tra quella sostenuta da Platone nel *Cratilo* – secondo cui tutti i nomi sono imposti alle cose *secundum naturam* – e quella difesa da Aristotele nel *De Interpretatione* – dove si afferma che i termini significano *secundum placitum*; per Isidoro esistono due classi di termini: alcuni significano naturalmente le cose cui si riferiscono, altri invece significano le cose cui si riferiscono per decisione arbitraria. Si cercano perciò le origini di tutti e soli i termini che significano naturalmente

⁶ Cfr. Guillaume de Tocco, *Ystoria*, cit. n. 1, c. 15: *factus autem bacchalaris, cum coepisset legendo effundere, quae taciturnitate deliberauerat occultare, tantam ei deus infundit scientiam, et in labiis eius tanta est diuinitus effusa doctrina, ut omnes etiam magistros uiderentur excedere, et ex claritate doctrinae scolares plus ceteris ad amorem scientiae prouocare. erat enim nouos in sua lectione mouens articulos, nouum modum et clarum determinandi inueniens, et nouas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audiuisset noua docere, et nouis rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum deus noui luminis radiis illustrasset. qui statim tam certi coepit esse iudicii, ut non dubitaret nouas opiniones docere et scribere, quas deus dignatus esset nouiter inspirare.*

⁷ Cfr. Isidori Hispaliensis episcopi, *Etymologiarum siue Originum Libri xx*, edidit W. M. Lindsay, Oxford 1911, l. I, c. xxix, 1-2.

⁸ *Ibid.*, l. I, c. xxix, 2.

⁹ Cfr. *ibid.*, l. I, c. xxix, 3.

– altrimenti, sembrerebbe intendere Isidoro, la ricerca etimologica non darebbe frutto sul piano scientifico.¹⁰

Tommaso d'Aquino si pone, come è noto, in una prospettiva radicalmente diversa rispetto a quella difesa da Isidoro. Secondo il filosofo domenicano, infatti, tutti i termini significativi si riferiscono ai loro significati e non ad altre cose per un'arbitraria decisione umana. Nel suo commento al brano di *De Int.* 2, 16 a26-29, in cui Aristotele enuncia la celebre tesi secondo cui i nomi significano *secundum placitum*, Tommaso dà prova di condividere appieno il pensiero dello Stagirita su questo punto:

*deinde cum dicit: Secundum placitum uero, etc., manifestat tertiam partem predictae definitionis. Et dicit quod ideo dictum est quod nomen significat secundum placitum, quia nullum nomen est naturaliter. Ex hoc enim est nomen, quod significat: non autem significat naturaliter, set ex institutione.*¹¹

In seguito, quando [Aristotele] dice 'Invero in modo arbitrario, ecc.' [De Int. 2, 16 a26-29], spiega la terza parte della definizione summenzionata. Dice che si è detto che il nome significa in modo arbitrario, perché nessun nome è un nome per natura. Un nome è tale perché significa [qualcosa], ma non significa per natura, bensì per convenzione.

Colpisce la decisione con la quale Tommaso afferma che *nessun* nome ha un significato naturale, rifiutando quindi quella via mediana, avanzata da Isidoro, secondo il quale alcuni nomi hanno un significato naturale, ed altri significano *ex institutione*. La posizione di Tommaso, peraltro, è perfettamente consapevole, perché l'Aquinate non si limita a parafrasare meccanicamente quanto Aristotele sostenne in *De Interpr.* 2, 16 a26-29, ma prende anche esplicitamente le distanze da chi, come Platone, sosteneva che i nomi significassero "naturaliter";¹² Tommaso sostiene infatti che al filosofo ateniese si potesse concedere, al più, che i significati dei nomi si riferiscono *naturalmente* alle essenze delle cose:

*Sciendum tamen est quod circa hoc fuit diuersa quorundam opinio. Quidam enim dixerunt quod nomina nullo modo naturaliter significant: nec differt que res quo nomine significantur. Alii uero dixerunt quod nomina omnino naturaliter significant, quasi nomina sint naturales similitudines rerum. Quidam uero dixerunt quod nomina non naturaliter significant quantum ad hoc, quod eorum significatio non est a natura, ut Aristoteles hic intendit; quantum uero ad hoc naturaliter significant quod eorum significatio congruit naturis rerum, ut Plato dixit.*¹³

*Fuerunt enim aliqui dicentes quod oratio et eius partes significant naturaliter, non ad placitum [...]. [Haec ratio] dicitur esse Platonis in libro qui intitulatur Cratylus.*¹⁴

¹⁰ Costituiscono in un certo modo un caso a sé i termini barbari, cioè né latini né greci, i quali pure possono essere imposti alle cose *secundum naturam*, ma non sempre è agevole nel loro caso la ricostruzione dell'etimo (cfr. Isidori *Etymologiarum*, cit. n. 7, l. 1, c. xxix, 5). In questo caso tuttavia la difficoltà della ricerca è dettata da ragioni contingenti: in linea di principio vale sempre che sia utile cercare l'origine di tutti e soli i termini che significano *secundum naturam*.

¹¹ Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. 1* 1, *Expositio libri Peryermeneias* (editio altera retractata), Roma – Paris 1989, I 4, p. 22, 167-173 (di seguito mi riferisco a quest'opera con l'abbreviazione 'Expositio libri Peryermeneias').

¹² Peraltro è pressoché certo che nemmeno Platone sostenesse che i nomi si riferissero agli oggetti in modo naturale. Si veda al riguardo il bel commento al Cratilo di Francesco Ademollo (*The Cratylus of Plato. A commentary*, Cambridge 2011).

¹³ *Expositio libri Peryermeneias*, cit. n. 11, I 4, p. 22, 185-p. 23, 196.

¹⁴ *Ibid.*, I 6, p. 35, 165-167, 178-179.

Bisogna tuttavia sapere che riguardo a questo alcuni ebbero opinioni diverse. Ci fu chi disse che i nomi non significano affatto in modo naturale, né non faccia alcuna differenza che alcune cose siano significate da certi nomi. Altri dissero che i nomi significano in modo del tutto naturale, come se i nomi fossero immagini naturali delle cose. Altri ancora dissero che i nomi non significano in modo naturale, nel senso che il loro riferimento non è dato dalla natura, come Aristotele intende in questo passo; significano invece in modo naturale, nella misura in cui il loro significato si attaglia alle essenze delle cose, come disse Platone.

Ci fu chi disse che il discorso e le sue parti significano in modo naturale e non arbitrario [...]. Si dice che tale tesi fosse fatta propria da Platone, nel libro intitolato 'Cratilo'.

Tommaso, in altre parole, accondiscende a fare propria la posizione di Platone, solo a patto che si intenda il pensiero del filosofo ateniese nel senso che i significati si riferiscono *naturalmente* alle cose; l'Aquinate, infatti, è convinto che nessun nome *significhi* naturalmente le cose, ovvero che i significati siano associati ai nomi per convenzione umana. Se le cose stanno, così, ci si può chiedere, perché mai ricercare le etimologie dei termini? Secondo Isidoro, tale ricerca aveva senso solo nel caso che i termini si riferissero naturalmente alle cose: ricercando l'origine *naturale* dell'imposizione del nome, se ne cercava, parallelamente, anche il significato. Ma una simile prospettiva, come è evidente, è preclusa a Tommaso, a causa della sua teoria semantica. Egli stesso ne è perfettamente consapevole, e lo dimostra proprio opponendosi esplicitamente a Isidoro. Discutendo della superstizione, Tommaso intende affermare che è un vizio, opposto alla virtù della religione. Il secondo degli argomenti in contrario, che, come di consueto, l'Aquinate elenca prima di difendere la propria opinione, è desunto proprio dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia:

*Isidorus dicit, in libro Etymol., superstitiosos ait Cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam fieri potest secundum verae religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.*¹⁵

Isidoro afferma, nel libro delle Etimologie: 'Cicerone dice che sono detti superstiziosi quelli che pregavano e facevano sacrifici tutti i giorni, affinché i loro figli fossero superstiti'. Ma ciò può avvenire anche secondo il vero culto religioso. Quindi la superstizione non è un vizio opposto [alla virtù] della religione.

In altre parole, la tesi contraria a quanto Tommaso intende sostenere, è difesa proprio a partire da un'analisi etimologica. La risposta di Tommaso a questa obiezione si fonda proprio sulla distinzione tra l'imposizione del nome (che è convenzionale) e la relazione tra significato e oggetto (che è naturale):

*Ad secundum dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.*¹⁶

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, qu. 92, a. 1, arg. 2.

¹⁶ *Ibid.*, II^a-II^{ae}, qu. 92, a. 1, ad 2.

Alla seconda obiezione bisogna rispondere che altra cosa è l'etimologia del nome, altra cosa il significato del nome. L'etimologia concerne ciò a partire da cui il nome è imposto per significare qualcosa, il significato invece concerne la cosa per significare la quale il nome è imposto. Queste due cose talvolta sono diverse: il nome 'lapis' ('pietra') è imposto a partire dalla lesione del piede, ma non significa questa cosa, altrimenti il ferro, quando colpisce un piede, sarebbe una pietra ('lapis'). Allo stesso modo non è detto che il nome 'superstizione' tragga il proprio significato da ciò a partire da cui il nome è imposto.

Tommaso non poteva essere più chiaro nel disgiungere l'etimologia dal significato del nome, che solo talvolta e quasi accidentalmente vengono a coincidere.¹⁷ È tuttavia un fatto che Tommaso d'Aquino ricerchi spessissimo le etimologie delle parole chiave del discorso teologico o filosofico che conduce.¹⁸ Perché mai si dà questa apparente distonia tra la sua teoria (semantica) e la sua pratica (filologico-esegetica), assai più vicina ad Isidoro di quanto ci si potrebbe aspettare?

Questa domanda ammette evidentemente due possibili risposte: a) Tommaso potrebbe avere inconsapevolmente adoperato quel particolare strumento esegetico, che è la ricerca delle etimologie, senza avvedersi che ciò confliggeva con la sua teoria semantica; b) è possibile che la ricerca delle etimologie abbia comunque un valore euristico, sebbene non conduca mai *direttamente* al corretto significato della parola di cui si cerca l'etimo.

Il tentativo di saggiare, su basi testuali, la seconda eventualità mi sembra preferibile, non soltanto in nome di un generico *principle of charity*, ma anche e soprattutto perché l'Aquinate, come ho cercato di evidenziare, mostra a più riprese di essere perfettamente consapevole delle implicazioni della sua teoria semantica; e riesce difficile pensare che egli abbia cambiato idea su un punto così decisivo del suo pensiero, senza o avvedersene o segnalarlo.¹⁹

Credo che si sia possibile dimostrare che la ricerca etimologica è perfettamente coerente con la filosofia del linguaggio di Tommaso. A questo scopo, è utile chiedersi in primo luogo che cosa stabilisca l'etimologia: nell'ottica di Tommaso

¹⁷ Del medesimo tenore è anche l'osservazione che si incontra in Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9 a. 3 ad 1.

¹⁸ A titolo di esempio si veda Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9 a. 3 arg. 1: *sicut enim dicit Boetius nomen personae sumitur a personando, quia homines larvati personae dicebantur, quia in comoediis vel tragoediis aliquid personabant*; *Summa Theologiae* 11^a-11^{ae}, q. 55 a. 1 ad 1 *nomen prudentiae sumitur a providendo*; *Summa Theologiae* 11^a-11^{ae}, q. 42 a. 1 arg. 2: *nomen etiam schismatis sumitur a scissura*, ecc.

¹⁹ Dando prova di onestà intellettuale, Tommaso normalmente non ha difficoltà a riconoscere di avere cambiato idea, come afferma, ad esempio, riguardo all'importante tesi teologica della *scientia* acquisita dell'anima umana di Cristo (cfr. ad esempio *Summa Theologiae*, 11^a, qu. 9, a. 4 co.: *est [...] in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse*). Sarebbe quindi ragionevole aspettarsi una esplicita presa di distanza, quando egli compone i suoi commenti e si avvale di ricerche etimologiche, dalla tesi secondo la quale i nomi significano *ad placitum*. Questa presa di distanza non compare mai. A ciò si aggiunga che il commento al *De Interpretatione*, nel quale Tommaso esprime questa sua tesi semantica, contiene esso stesso delle osservazioni sugli etimi delle parole; con ciò, mi pare legittimo escludere che l'evoluzione del pensiero di Tommaso possa risolvere questa apparente contraddizione. La soluzione, evidentemente, deve essere cercata altrove: nel mostrare, cioè, che la contraddizione, di cui si è detto, è soltanto apparente.

istituisce semplicemente un legame tra parole, che, tutte, significano *ad placitum*. Se A è l'etimo di B, è possibile stabilire un rapporto tra questi termini (che chiameremo R_{AB}); ma non è detto che il significato di A (SA) e il significato di B (SB), siano nel medesimo rapporto che connette A a B ($R_{AB} \neq R_{SA,SB}$). Sembrerebbe di essere daccapo: il piano della designazione e quello dei significati non sono affatto speculari. Ciononostante, affermare questo principio senza specificarlo può condurre a inesattezze. Stabilito che A è l'etimo di B, è possibile individuare altri termini (C, D, E, etc.) che hanno come origine quello stesso termine A, da cui deriva anche B. B viene quindi ad essere posto in relazione non più con un solo termine (A), ma con una certa famiglia di termini (ACDE): una relazione ($R_{B,ACDE}$) che in qualche modo fornisce una informazione simile a quella che un lettore moderno potrebbe incontrare in un dizionario – o meglio: in un dizionario etimologico. Si ricavano cioè notizie circa la connessione del termine che abbiamo preso in esame (B), con altri termini, ma non con le cose a cui sia B, sia i termini con i quali è in relazione, si riferiscono.

È opportuno ricordare che una simile conoscenza delle relazioni tra i termini è tutt'altro che sterile agli occhi dell'aristotelico Tommaso. Egli, infatti, distingue accuratamente tra definizione reale e definizione nominale di un termine.²⁰ Il contesto entro il quale si colloca la sua discussione di questi due generi di definizione è il commento ad Aristotele, *Analitici Posteriori*, B, 8-10. Tommaso osserva che non possiamo affermare l'esistenza di una cosa la cui essenza – espressa nella definizione²¹ – ci è del tutto ignota. Tuttavia, alle volte, pur non possedendo la definizione (reale) della cosa, sappiamo di essa alcune caratteristiche, che ci permettono, eventualmente, di affermarne l'esistenza, sebbene l'essenza rimanga a noi sconosciuta: “supponit primo quod diffinitio sit ratio significatiua ipsius ‘quod quid est’. Si autem non posset haberi aliqua alia ratio rei quam diffinitio, impossibile esset quod sciremus aliquam rem esse, quin sciremus de ea ‘quid est’, quia impossibile est quod sciamus rem aliquam esse, nisi per aliquam illius rei rationem: de eo enim quod est nobis penitus ignotum, non possumus scire si est aut non. Inuenitur autem aliqua alia ratio rei preter diffinitionem: que quidem uel est ratio expositiua significationis nominis, uel est ratio ipsius rei nominatae, altera tamen a diffinitione, quia non significat quid est, sicut diffinitio, set forte aliquod accidens”.²² Tommaso sta dicendo che esiste una *ratio*, distinta dalla definizione, che indica qualcosa della cosa – come ad esempio una sua proprietà accidentale. Ed esiste anche una *ratio*, che spiega il significato del nome, senza necessariamente dire qualcosa – sia pure una proprietà accidentale – della cosa

²⁰ Per una presentazione chiara del tema della definizione reale e della definizione nominale in Tommaso d'Aquino si veda G. Galluzzo, *To grasp Something of the Thing Itself. Aquinas on Nominal and Real Definition*, “DSTradF” 21, 2010, pp. 266-291.

²¹ La definizione in senso proprio, secondo Tommaso, è quella che esprime l'essenza della cosa (così infatti si era espresso Aristotele in *Top.* A, 5, 101 b38); questa è la definizione che, tradizionalmente, sarà chiamata “definizione reale”.

²² Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. 1* 2, *Expositio libri Posteriorum* (editio altera retractata), Roma – Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1989, II 8, p. 203, 91-104 (di seguito: ‘Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum*').

definita. Gabriele Galluzzo identifica questa *ratio expositiva significationis* con quella che sarà considerata dalla tradizione aristotelica la definizione nominale della cosa.²³ Ora, se una simile *ratio* non ci dà (necessariamente) informazioni sulla cosa, ma ci esplica il nome, ci è comunque utile. Può dirci infatti qualche caratteristica accidentale della cosa, grazie a cui, pur non arrivando a cogliere l'essenza della cosa, potremmo però eventualmente stabilire se essa ha l'esse. Ciò spiega la ragione per la quale Tommaso ritiene legittima la ricerca delle etimologie e spesso la conduce nei suoi scritti, nonostante pensi che i termini significhino esclusivamente *ad placitum*. Al tempo stesso questa indicazione ci dà anche la ragione profonda per la quale Tommaso ha in così grande considerazione questa ricerca: essa infatti appartiene a quella analisi del linguaggio con il quale parliamo del mondo: un'analisi mediante la quale possiamo scoprire qualcosa del mondo (ad esempio: qualità accidentali delle cose, mediante le definizioni nominali). In altre parole, Tommaso apprezza e pratica l'analisi etimologica perché, sia pure indirettamente, essa consente di indagare l'essenza stessa del reale – consente cioè di condurre quella ricerca alla quale, secondo Tommaso, l'uomo tende per natura e alla quale lo stesso Aquinate dedicò la sua vita. Esiste tuttavia un testo che mostri esplicitamente questo assunto dell'esegesi tommasiana? A mio parere, queste riflessioni, che ho cercato di sviluppare circa lo studio delle etimologie, emergono in qualche misura nel commento di Tommaso ad Aristotele, *De caelo*, A, 3, 270 b4-24. Questo tratto dell'analisi aristotelica delle opinioni degli antichi – attestate dai nomi che essi imposero alle cose – mi pare echeggiato pressoché alla lettera nel commento di Tommaso, che è opportuno citare per esteso:

Tertium signum ponit ibi: videtur autem et cetera. Quod quidem sumitur a nomine imposito ab antiquis, quod durat usque ad praesens tempus; per quod datur intelligi quod ipsi etiam hoc modo opinabantur caelum esse incorruptibile, sicut nos opinamur. Et ne aliquis contra hoc obiiceret quod aliqui ante suum tempus, caelum generabile et corruptibile posuerunt, subiungit quod opiniones verae renovatae sunt secundum diversa tempora non semel aut bis, sed infinitas, supposita infinitate temporis. Destruuntur enim studia veritatis per diversas mutationes in his inferioribus accidentes: sed quia mentes hominum naturaliter inclinantur ad veritatem, cessantibus impedimentis, renovantur studia, et homines tandem perveniunt ad opiniones veras quae prius fuerant: opiniones autem falsas non necesse est renovari. Et ideo antiqui, opinantes quod primum corpus, scilicet caeli, esset alterius naturae praeter quatuor elementa, nominaverunt supremum locum mundi aethera,

²³ Cfr. Galluzzo, *To grasp Something of the Thing Itself*, cit. n. 20, p. 283: "The Dominican Master says in fact that an account or formula of a thing which falls short of a definition can be of two different types: either it is an account which explains only the meaning of the name of a thing; or it is an account which bears upon some real features of a thing, even though it mentions only its accidental ones. Taken at its face value, Aquinas's comment seems to distinguish nominal definitions from accidental accounts. Both are formulae that fall short of definition, in that neither of them makes reference to the essential features of a thing [...]. However, nominal definition, i.e. the definition explaining the meaning of a thing's name, seems to be a formula that does not mention any of the real features of a thing, be they accidental or essential, but only confines itself to explaining what the name associated with the thing means. Accidental accounts, by contrast, mention some of the real features of a thing, i.e. some of its accidental properties".

*ponentes scilicet ei nomen ab eo quod semper currit sempiterno tempore: thein enim in Graeco idem est quod currere.*²⁴

[Aristotele] inserisce la terza osservazione quando dice ‘sembra invero ecc.’ [De Coel. A 3, 270 b4]. Questa indicazione è tratta dal nome imposto dagli antichi e che ancora è in uso; mediante queste considerazioni si comprende che ciò che essi ritenevano, cioè che il cielo è incorruttibile, è opinione comune anche tra noi. Ed affinché qualcuno non obietti che prima di lui qualcuno affermò che il cielo è generabile e corruttibile, [Aristotele] aggiunge che le opinioni vere furono riprese nelle varie epoche non una volta o due, ma infinite volte, se concediamo che il tempo è infinito. Infatti gli studi della verità decadono a causa delle molteplici mutazioni che accadono nel mondo sublunare, ma poiché gli uomini sono naturalmente portati alla verità, non appena gli impedimenti esterni cessano, essi rinnovano i loro studi e acquisiscono nuovamente le opinioni corrette che già in precedenza erano state accettate; non è infatti necessario riprendere le opinioni false. Perciò gli antichi, ritenendo che il primo corpo, cioè il cielo, fosse di una natura diversa dai quattro elementi, chiamarono questa parte superiore del cosmo ‘etere’, imponendogli il nome a partire dal fatto che ‘corre’ sempre in un tempo eterno; ‘thein’, infatti, significa ‘correre’ in greco.

Mi sembra molto significativo che Tommaso introduca l’idea che gli uomini tendono naturalmente alla verità, per spiegare la sua adesione alla tradizione – adesione che si traduce nella ricerca sulla storia dei termini impiegati dalla gente per riferirsi alle cose: se gli uomini cercano naturalmente la verità,²⁵ e sono anche capaci di ottenerne il possesso, sia pure con grandi difficoltà, è legittimo pensare che, col passare del tempo, la raggiungano e che questa verità si sedimenti nella pratica linguistica. Cadranno certo in molti errori, ma da questi errori possono risollevarsi, sospinti proprio dal loro naturale desiderio della verità: non è necessario infatti che le opinioni erronee siano ripetute (*opiniones autem falsas non necesse est renovari*).

Naturalmente Tommaso avanza in modo soltanto ipotetico l’idea che le opinioni corrette siano ripetute in un numero di volte infinito: ciò sarebbe vero soltanto se il mondo fosse stato creato *ab aeterno* – un’ipotesi che Tommaso come filosofo non ritiene legittimo escludere, sebbene, evidentemente, sia convinto per fede che il mondo sia stato creato nel tempo. Ma questa non è l’unica differenza rispetto ad Aristotele: a me sembra che ci sia qualcosa di ancora più importante, almeno per lo scopo che mi propongo, che distingue la posizione dell’Aquinata da quella dello Stagirita. Per Aristotele, infatti, la considerazione delle opinioni degli antichi non ha valore in se stessa, ma è strumentale all’individuazione di una serie di proposizioni “probabili”, sulle quali deve poi intereuenire il vaglio della dialettica. Questa è l’idea che lo Stagirita sviluppa prevalentemente nel primo libro dei *Topici*;²⁶ Tommaso al contrario sembra adottare un approccio più

²⁴ Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. 3, *Commentaria In libros Aristotelis De caelo et mundo*, lib. I, cap. III, lect. VII, Roma 1886, p. 29.

²⁵ Questa è la celebre tesi con cui Aristotele apre la sua *Metafisica* (cfr. *Met.* A, 1, 980 a21) e che occorre anche altrove nel *corpus aristotelicum*.

²⁶ Per un’idea della dialettica aristotelica analoga a quella che sto proponendo si veda in particolare P. Slomkowski, *Aristotle’s Topics*, Leiden – New York – Köln 1997, pp. 9-41; M. Mariani, *Dialettica e principi in Aristotele*, in M. Barale (ed.), *Materiali per un lessico della ragione* (vol. 1), Pisa 2001, pp. 149-203.

“ermeneutico”, convinto che il linguaggio comune sia veicolo di informazioni, anche a prescindere dal successivo vaglio logico-dialettico.²⁷

Mi pare che Tommaso giunga a questa tesi, che già Chenu gli attribuiva, con una riflessione attenta e coerente – ma questa sua conclusione è tutt'altro che scontata all'interno del suo sistema di pensiero, come ho cercato di dimostrare.

2. LA DISCUSSIONE DELL'AUTENTICITÀ DEI TESTI COMMENTATI

È noto che nel periodo tardoantico, quando l'attività filosofica si svolgeva prevalentemente con l'impiego del genere letterario del commento a testi autorevoli,²⁸ era stato sviluppato uno schema di questioni preliminari sul testo da commentare.²⁹ Queste indagini proemiali erano note anche ai commentatori biblici tardoantichi, come Origene,³⁰ e non erano ignote ai commentatori biblici medievali;³¹ tra esse rientrava la discussione della autenticità dello scritto che l'esegeta si accingeva a commentare (τὸ γνήσιον).³² Anche Tommaso talvolta si è interrogato sull'autenticità di alcune opere che commentava; anzi, è probabile che il risultato più significativo – e senza dubbio il più noto – della sua attività “filologica” sia proprio l'aver negato per primo la paternità aristotelica del *Liber de causis*. Questo trattato, che fu compilato in arabo con estratti della *Elementatio theologica* di Proclo,³³ era stato tradotto in latino da Gerardo da Cremona ed era comune-

²⁷ Cfr. a titolo di esempio *De Ver. qu. 17, art. 1, resp.*

²⁸ Cfr. P. Hadot, *Philosophie, exégèse et contresens*, in P. Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris 1998, pp. 3-10.

²⁹ Per trovare queste domande codificate in modo esplicito ed esaustivo, si possono prendere in esame i testi che ci attestano il procedimento didattico ed esegetico dei commentatori neoplatonici: i loro *schemata isagogica* sono i più dettagliati a noi pervenuti. La codificazione dello *schema isagogicum*, da loro seguito nel commento alle opere di Aristotele, è stata attribuita da Jaap Mansfeld a Proclo (si veda a titolo di esempio il commento di Ammonio, allievo di Proclo, a Porfirio: *Amm. In Porph. Isog.*, ed. Busse 1891, p. 21, ll. 6-8; è molto plausibile supporre, con Mansfeld, che i *προλεγόμενα ἤτοι προτεχνολογούμενα* a ciascun testo siano stati appresi da Ammonio mediante il contatto con il magistero di Proclo: cfr. J. Mansfeld, *Heresiology in context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*, Leiden – Boston – New York 1992, p. 10).

³⁰ Interrogandosi sul genere degli *schemata isagogica*, Bernhard Neuschäfer ha notato che quattro delle questioni preliminari discusse da Ammonio si trovano anche in un testo molto più antico (cfr. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Schweitzer Beiträge zur Altertumskunde 12, Basel 1987): il commento grande di Origene (185-250 d.C.) al *Cantico dei cantici*, composto dal grande esegeta cristiano verso il termine della sua vita e che è quindi databile attorno alla metà del terzo secolo d. C. (l'originale greco del commento è andato purtroppo perduto; se ne conserva la versione latina di san Girolamo).

³¹ Nel XIII secolo si era peraltro diffusa l'abitudine di comporre “proemi” all'intera scrittura (*introitus*) o lezioni inaugurali di corsi universitari (*principia*), tra i quali si può inserire anche il *Principium Rigans montes* di Tommaso d'Aquino. Anche questo nuovo genere letterario risponde sempre alle questioni fondamentali che devono essere premesse all'esegesi di un testo. Sul genere degli *introitus* e dei *principia* si veda G. Dahan, *Les prologues des commentaires bibliques (XII^e-XIV^e siècle)*, in J. Hamesse (ed.), *Les Prologues Médiévaux*, Turnhout 2000, pp. 427-470; A. Sulavik, *Principia and Introitus in the thirteen century Christian Biblical Exegesis with related texts*, in G. Cremascoli – F. Santi (edd.), *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL)*, Firenze, 1-2 giugno 2001, Firenze 2004, pp. 269-287.

³² Cfr. ad es. di nuovo Amm., *In Porph. Isogagen*, ed. A. Busse [1891], p. 21, ll. 8-13.

³³ Il testo greco fu edito da E. R. Dodds (*The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds*, Oxford 1963²), mentre il testo latino, tradotto da Guglielmo

mente attribuito ad Aristotele nel XII e nel XIII secolo.³⁴ Tommaso lo conobbe sicuramente a Parigi, quando vi giunse nel 1252,³⁵ e a partire da quella data cita quest'opera. Già dalle prime citazioni, sembra che Tommaso avanzi un certo scetticismo circa la paternità aristotelica dell'opera,³⁶ perché non nomina mai lo Stagirita come autore del *Liber de causis*, limitandosi a parlare di un generico "auctor", che talvolta critica con una certa asprezza (cfr. ad es. *Super Sent.* II, dist. 18, qu. 2, art. 2, ad 1^{um} e ad 5^{um}; *De Pot.* Qu. 3, art. 4 resp). Tommaso si era accorto che il contenuto del *De causis* era filosoficamente affine al platonismo³⁷ ben prima di leggere la traduzione della *Elementatio theologica* di Proclo, che Guglielmo ultimò a Viterbo il 18 maggio 1268.³⁸ In ogni caso, la lettura dell'opera di Proclo fu decisiva per l'interpretazione che Tommaso diede del *De causis*, che intese come un estratto, che talvolta avanza prospettive leggermente diverse rispetto al testo che compendia (l'*Elementatio theologica*), con il quale l'Aquinate lo pone costantemente a confronto.

Il commento al *Liber de causis*, che fu composto nel 1272 a Parigi (dove Tommaso si trattenne fino al termine dell'anno accademico 1271/1272),³⁹ si apre proprio con una sintetica descrizione del rapporto che il testo ha con l'opera procliana.

di Moerbecke e utilizzato da Tommaso, fu edito da C. Vansteenkiste in "TF" 13, 1951 pp. 263-302; pp. 491-531, e poi nuovamente da H. Boese (*Procli Elementatio theologica translata a Guillelmo de Moerbecca*, Leuven 1987).

³⁴ Nella lista delle traduzioni composte da Gerardo di Cremona, che si conserva nel ms. Vat. Lat. 2392, il *Liber de causis* è registrato come *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* (ff. 97vb-98va); inoltre, dei 237 codici manoscritti a noi pervenuti e censiti, nei quali il *Liber de causis* si conserva (cfr. R. C. Taylor, *The Liber de causis: a preliminary list of the extant mss.*, "BPhM" 25, 1983, pp. 63-84), ben 180 contengono anche opere del *corpus aristotelicum* (cfr. C. D'Ancona, *Introduzione* a Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle Cause*, Milano 1986, p. 74, n. 114).

³⁵ Così D'Ancona, *Introduzione*, cit. n. 34, p. 78; a dire il vero non si può escludere che Tommaso sia entrato in contatto con il *Liber de causis* anche prima, ma è impossibile dimostrarlo. A Parigi, in quegli anni, il *Liber de causis* era letto alla Facoltà delle Arti, come emerge dagli statuti dell'Università del 19 marzo 1255 (cfr. a questo riguardo H.-D. Saffrey, *Introduction* a Sancti Thomae de Aquino, *Super librum de causis*, pp. xviii-xix). Tommaso cita il *Liber* già nelle sue prime opere, come ad esempio il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, composto tra il 1252 e il 1256 (si veda in proposito C. Vansteenkiste, *Il Liber de causis negli scritti di S. Tommaso*, "Angelicum" 35, 1958, pp. 325-374).

³⁶ L'ipotesi di un precoce scetticismo tommasiano circa l'attribuzione ad Aristotele del *De causis* è avanzata da Vansteenkiste, *Il Liber de causis negli scritti di S. Tommaso*, cit. n. 35, alle pp. 364-368.

³⁷ Occorre sempre tenere presente che l'Aquinate non aveva molte fonti a disposizione per ricostruire la filosofia dei "platonici" (che ha cura di distinguere, se è in grado di farlo, dal pensiero di Platone). Si veda in proposito la monografia di R.J. Henle, *Saint Thomas and Platonism. A study of the "Plato" and "Platonici" texts in the writings of Saint Thomas*, the Hague, 1970², nella quale, analizzando i testi in cui Tommaso cita Platone e i platonici, si giunge alla conclusione che la fonte dossografica più importante, per l'Aquinate, è Aristotele, seguito da Agostino, Nemesio e Macrobio (a questi autori sappiamo si deve aggiungere Proclo, che Tommaso lesse nella traduzione di Guglielmo e che spesso cita). È alla luce di queste fonti che l'Aquinate si fece un'idea della filosofia platonica, e poté riconoscere gli scritti dello pseudo-Dionigi e il *Liber de causis* come opere che appartenevano a questa tradizione filosofica.

³⁸ Guglielmo di Moerbecke aveva l'abitudine di datare in modo molto preciso le sue traduzioni e spesso i manoscritti conservano queste preziose indicazioni redazionali. Riguardo alla traduzione di Proclo, cfr. M. Grabmann, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, II, München 1936, pp. 413-423; G. Verbeke, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus*, "RPhL" 51, 1953, pp. 349-373.

³⁹ Cfr. D'Ancona, *Introduzione*, cit. n. 35, p. 85.

L'analisi di Tommaso merita di essere citata per intero: "inueniuntur igitur [in libro de causis] quaedam de primis principiis conscripta per diuersas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas ueritates. Et in graeco inuenitur sic traditus *liber Proculi platonici continens ccxi propositiones*, qui intitulatur *Elementatio theologica*. In arabico uero inuenitur hic liber qui apud latinos de causis dicitur quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi. Unde uidetur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo".⁴⁰ La discussione condotta da Tommaso, riguardo al vero autore del *Liber de causis*, non è tuttavia una eccezione nella sua produzione di commenti, e questo punto credo debba essere sottolineato con vigore: anche se certamente l'Aquinate giunse a una notevole acquisizione "filologica", negando la paternità aristotelica del *Liber de causis*, questo risultato sarebbe meno significativo, se fosse una isolata intuizione di un genio. Le cose però non stanno così. Tommaso si interroga sul vero autore di uno scritto in almeno altre tre occasioni:

a) commentando il *De Interpretatione* (1270-1271), Tommaso riferisce l'opinione di Andronico di Rodi, secondo cui il trattato non era aristotelico "quia non est consuetum quod conceptiones intellectus Aristotiles nominet passiones"; la proposta di Andronico, tuttavia, non ha fondamento, secondo Tommaso, perché "manifeste inuenitur in I *De anima* quod passiones animae uocat omnes animae operationes";⁴¹ l'Aquinate in questo brano dipende con ogni probabilità dal commento di Boezio, ma non credo che sia senza significato il fatto che egli riferisca questa celebre discussione sull'autenticità del *De Interpretatione*;

b) nel *Proemio* al suo commento al libro di Giobbe (composto tra il 1263 e il 1265), l'Aquinate riferisce l'opinione di alcuni esegeti, secondo i quali Giobbe non fu un personaggio storico ("fuerunt autem aliqui quibus visum est quod iste Iob non fuerit aliquid in rerum natura, sed quod fuerit quaedam parabola conficta ut esset quoddam thema ad providentiae disputationem, sicut frequenter homines confingunt aliqua facta ad disputandum de eis")⁴²; secondo Tommaso, questa discussione non ha grande importanza per la spiegazione del testo, ma egli ritenne comunque opportuno spendere qualche parola riguardo a questa questione, e concluse che Giobbe fu realmente esistito, dato che il profeta Ezechiele (cfr. Ez. 14, 14) lo cita come una figura storica ("Videtur enim praedicta opinio auctoritati sacrae Scripturae obviare: dicitur enim Ez. xiv 14 ex persona domini *si fuerint tres viri isti in medio eius, Noe, Daniel et Iob, ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*; manifestum est autem Noe et Daniele homines in rerum natura fuisse, unde nec de tertio eis connumerato, scilicet de Iob, in dubium debet venire. [...] Sic igitur cre-

⁴⁰ S. Thomae Aquinatis, *In Librum de causis expositio*, cura et studio fr. C. Pera, cum introductione historica sac. P. Caramello et praeludio doctrinali prof. C. Mazzantini, Torino-Roma 1955, *Proemium*, n. 9, pp. 4-5.

⁴¹ *Expositio libri Peryermeneias*, I 2, p. 11, 113-117.

⁴² Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, t. 26, *Expositio super Iob ad litteram*, Roma 1965, *Prologus*, p. 4.

dendum est Iob hominem in rerum natura fuisse”):⁴³ pur nella sua stringatezza e nel suo sapore un po’ naif, questa considerazione mostra l’attenzione che Tommaso prestava anche alla dimensione storica dei testi di cui intendeva spiegare i significati dottrinali;

c) commentando l’*Epistola agli Ebrei* (tra il 1272 e il 1273), Tommaso discute la paternità paolina del testo, che nel Medioevo era concordemente accettata, laddove oggi è, altrettanto concordemente, rifiutata. Tommaso accetta la paternità paolina, seguendo in questo i suoi contemporanei, ma gli argomenti che propone a sostegno della sua tesi sono particolarmente interessanti. La paternità paolina dello scritto era del resto era discussa fin dall’antichità: Tertulliano l’attribuiva a Barnaba,⁴⁴ Origine⁴⁵ e Girolamo⁴⁶ vedevano molto bene le difficoltà di attribuirlo a Paolo, anche se il secondo accettava l’attribuzione divenuta tradizionale ai suoi tempi. Per risolvere la questione, anche in questo caso, fu il parere di Agostino ad essere decisivo: la Chiesa latina, che fino ad allora era stata titubante circa la paternità della lettera, fu concorde dopo che il vescovo di Ippona si espresse a favore dell’attribuzione a Paolo apostolo. Tommaso sa che anticamente l’autenticità paolina dello scritto era stata messa in dubbio, ma, dal suo punto di vista, l’onere della prova era a carico di quanti la negavano, dato che la tradizione costituiva ai suoi occhi un solido argomento a favore della attribuzione a Paolo dello scritto.

Tommaso ricostruisce così i termini della questione:

*sciendum est quod ante synodum Nicaenam, quidam dubitaverunt an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est, quia non tenet hunc modum quem in aliis epistolis. Non enim praemittit hic salutationem, nec nomen suum. Aliud est, quia non sapit stylum aliarum, imo habet elegantiozem, nec est aliqua Scriptura quae sic ordinate procedat in ordine verborum, et sententiis, sicut ista. Unde dicebant ipsam esse vel Lucae Evangelistae, vel Barnabae, vel Clementis Papae. Ipse enim scripsit Atheniensibus quasi per omnia secundum stylum istum. Sed antiqui doctores, praecipue Dionysius et aliqui alii, accipiunt verba huius epistolae pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. Ad primum ergo dicendum est, quod triplex ratio fuit quare non posuit nomen suum. Una est, quia non erat apostolus Iudaeorum, sed gentium. [...]. Secunda, quia nomen suum Iudaeis erat odiosum, cum diceret legalia non debere servari [...]. Et ipsum tacuit, ne saluberrima doctrina huius epistolae abiiceretur. Tertia, quia Iudaeus erat. [...]. Et domestici non bene sustinent excellentiam suorum. Non est propheta sine honore nisi in patria sua, et in domo sua, Matth. XIII, 57. Ad argumentum secundum, dicendum est, quod ideo est elegantior in stylo, quia etsi sciebat omnem linguam [...], tamen melius sciebat Hebraeam tamquam sibi magis connaturalem, in qua scripsit epistolam istam. Et ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo, quam in aliquo alio. [...] Lucas autem qui fuit optimus prolocutor, istum ornatum transulit de Hebraeo in Graecum.*⁴⁷

Bisogna sapere che prima del concilio di Nicea alcuni mettevano in dubbio che Paolo fosse l’autore di questa lettera, e mostravano che non lo era con due argomenti. Il primo argomento è che qui non usa la stessa struttura che c’è anche nelle altre lettere: non c’è infatti un saluto iniziale, né il suo nome. Il secondo argomento consiste nel fatto che lo

⁴³ *Ibid.*

⁴⁵ Citato da Eusebio, *Historia ecclesiastica*, 6, 14.

⁴⁷ Sancti Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2: *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, Torino-Roma 1953, p. 288.

⁴⁴ Cfr. Tertulliano, *De pudicitia*, 20.

⁴⁶ *Epist. 129 Ad Dardanum*, 3.

stile [della lettera agli Ebrei] non è quello delle altre lettere paoline, ma risulta più elegante, né c'è alcun altro testo scritturistico che proceda in modo così ordinato sia nella sequenza dei termini, che nella sequenza delle frasi. Perciò si diceva che la lettera fosse o di Luca evangelista, o di Barnaba, o di papa Clemente, il quale infatti scrisse agli Ateniesi più o meno nel medesimo stile. Tuttavia gli antichi dottori – soprattutto Dionigi ed alcuni altri – attribuirono le parole di questa lettera all'insegnamento paolino. E anche Girolamo l'accetta come lettera paolina. [Ai due argomenti avanzati in contrario rispondo così:] per quel che riguarda il primo argomento, bisogna osservare che c'è una triplice ragione per la quale non pose il suo nome. a) Non era apostolo degli Ebrei, ma dei pagani; b) il suo nome era odioso agli Ebrei, perché diceva che i precetti legali non dovevano essere osservati; c) infine era Ebreo, e i conterranei mal sopportano l'eccellenza di uno dei loro: 'non c'è profeta senza onore se non nella sua patria e nella sua casa' [Mt. 13, 57]. Al secondo argomento bisogna rispondere che è più elegante nello stile poiché, pur conoscendo ogni lingua, conosceva tuttavia meglio l'ebraico, lingua che era a lui più connaturale e nella quale scrisse la lettera. Perciò poté esprimersi in modo più elegante nella sua lingua che in qualche altro idioma; Luca, che fu un ottimo letterato, tradusse questo stile elegante dall'ebraico al greco.

Tommaso non era originale nel rispondere al secondo argomento addotto contro la paternità paolina della lettera agli Ebrei; la stessa soluzione era infatti già contenuta nella *Glossa ordinaria*, che Tommaso cita nella *Summa Theologiae*, quando, discutendo del dono delle lingue, si chiede perché a Paolo non fosse dato di scrivere in greco in modo elegante.⁴⁸ L'idea che sia stato l'evangelista Luca a tradurre l'originale ebraico della lettera agli Ebrei era inoltre stata avanzata da Clemente Alessandrino.⁴⁹ La soluzione di Tommaso, in sostanza, non è degna di nota per l'originalità o l'attendibilità della tesi proposta; è tuttavia molto interessante per la lucida chiarezza con la quale i problemi sono presentati e per l'attenzione al puro dato storico e filologico che una simile discussione mette in luce.

Mi pare quindi legittimo concludere che l'interesse di Tommaso verso discussioni relative all'attribuzione delle opere che ha commentato siano una costante della sua produzione filosofica e teologica.

3. LA COMPARAZIONE DELLE TRADUZIONI DI CUI TOMMASO ERA IN POSSESSO E LA CONSIDERAZIONE DELLE VARIANTI TESTUALI

Ceslas Spicq, nel suo saggio "Saint Thomas d'Aquin exégète",⁵⁰ sottolinea giustamente che i pur frequenti confronti, che Tommaso compie tra codici diversi in cui si conserva una stessa opera o tra diverse traduzioni del medesimo scritto, sono ricavati il più delle volte da altri commentatori. Sembra quindi che Tommaso non abbia condotto autonomamente alcuna ricerca ecdotica, tanto che, per quel che riguarda il testo biblico, Spicq osserva con un certo disappunto che "saint Thomas recherche rarement l'origine des variantes, il ne les connaît que par les correc-

⁴⁸ Cfr. Thomae de Aquino, *Summa Theol.*, II^a-II^{ae}, qu. 176 a. 1 arg. 1. Tommaso, a questo proposito, osserva che il dono dell'eleganza nello scrivere greco non fu dato a Paolo perché gli era superfluo ai fini della predicazione.

⁴⁹ Citato da Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 6, 14.

⁵⁰ *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1946, t. 15/1, coll. 694-738.

toires ou les témoignage patristiques, jamais d'après les manuscrits".⁵¹ L'impressione che si ricava dai suoi testi, infatti, è che, per quel che concerne la critica testuale, Tommaso fosse assai meno raffinato di altri autori a lui contemporanei o di poco precedenti, come Stefano Langton o Ugo di St. Cher e la sua équipe. Ciò non toglie, però, che l'Aquinate abbia senza dubbio mostrato la consapevolezza che il confronto tra le traduzioni diverse di uno stesso brano è indispensabile, per coglierne il senso autentico. A questo proposito, mi piace citare una porzione del prologo al *Contra errores Graecorum*, in cui Tommaso sottolinea l'utilità di una traduzione accurata, capace di restituire il senso originario, nell'ambito teologico ed ecumenico:

*quia multa quae bene sonant in lingua Graeca, in Latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et Catholice, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres hypostases; apud Latinos autem non recte sonat, si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud Graecos quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli. Nam apud Latinos substantia usitata pro essentia accipi solet, quam tam nos quam Graeci unam in divinis confitemur. Propter quod, sicut Graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII de Trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt Catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in Latino dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquantur.*⁵²

dato che alcune cose che in greco suonano bene, non suonano forse altrettanto bene in latino, i Latini e i Greci esprimono la medesima verità di fede con parole diverse. I Greci infatti dicono, in modo corretto e cattolico, che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre 'ipostasi'; ai Latini ciò non suona corretto, ma sembra come se qualcuno dicesse che sono tre sostanze, poiché 'ipostasi' per i Greci è la stessa cosa che 'sostanza' è per i Latini, se ci limitiamo a una analisi puramente linguistica. Infatti tra i Latini 'sostanza' si assume più di frequente nel senso di 'essenza', che sia noi che i Greci affermiamo essere unica in Dio. Di conseguenza, come i Greci dicono che ci sono Tre Ipостasi, noi diciamo che ci sono Tre

⁵¹ Spicq, *Saint Thomas d'Aquin exégète*, cit. n. 49, col. 710. Per quel che riguarda il confronto tra codici diversi di una stessa opera, mi sembra corretto il severo giudizio di Spicq, secondo il quale Tommaso semplicemente se ne disinteressò. È facile esserne persuasi controllando le occorrenze dei termini "codex" ed "exemplar" (nel senso, appunto, di "codice manoscritto") nelle opere di Tommaso d'Aquino: se si escludono infatti le occorrenze di "codex" nella Catena aurea (che, come è noto, è un florilegio di brani di altri autori, che Tommaso compilò a commento dei quattro vangeli tra il 1263 e il 1268), Tommaso parla di lezioni varianti attestate da altri codici o riportando una discussione condotta da Girolamo (cfr. *Summa Theol.* II^a-II^{ae}, qu. 158, art. 1, arg. 1; *De malo*, qu. 12, art. 1, arg. 1) o nella glossa ordinaria (cfr. *Contra Impugnantes*, pars 3, cap. 3, co.; *Super Galat.* cap. 3, lect. 5). Per quel che sono stato in grado di verificare, Tommaso non cita la fonte da cui trae il confronto che conduce tra due lezioni varianti (attestate da due codici) soltanto in due occasioni: *Super Psal.* 33, n. 8 e *Super Ioan.* cap. 20, lect. 1. Questa seconda discussione, inserita nel commento a Giovanni (databile agli anni accademici 1270-1272) è tuttavia presente anche in un brano di Agostino, che Tommaso pochi anni prima aveva inserito nella Catena aurea: con ogni probabilità, quindi, l'Aquinate ha appreso dalla lettura degli scritti del santo di Ippona la presenza di una lezione variante.

⁵² Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. XL, *Opuscula. Liber Contra errores Graecorum ad preces papae Urbani editus*, Romae 1969, Prologus, p. A 71, 45-72.

Persone, come insegna anche Agostino nel settimo libro del suo *De Trinitate*. E non c'è dubbio che qualcosa di simile si dia in molti altri casi. Perciò il compito del buon traduttore di testi inerenti alla fede cattolica è di conservare il senso, pur modificando lo stile originario nello stile proprio della lingua in cui traduce. Consta infatti che se uno esponesse alla lettera in volgare ciò che dice in latino, la esposizione sarebbe impresentabile, se si traducesse sempre parola per parola. Perciò, a maggior ragione quando si traduce una lingua ad un'altra non è strano che rimangano dubbi, qualora si traduca parola per parola.

Tommaso non sta certo dicendo che le differenze tra ortodossi e cattolici romani sono riducibili a dispute sui nomi; afferma però che spesso il traduttore – specie quando si occupa di testi che tanta importanza rivestono per la Chiesa – ha un compito ingrato, dato che non gli è sufficiente tradurre parola per parola: deve infatti trasformare anche il “modus loquendi”, affinché sia tradotta correttamente l'intera espressione (“sententia”). Infatti, se la traduzione è fatta in modo meccanico (“verbum ex verbo”), non ci si deve sorprendere che rimangano delle difficoltà (“non est mirum si aliqua dubietas relinquatur”), come accadrebbe se uno traducesse meccanicamente in volgare una frase latina. In altre parole, Tommaso dà prova di conoscere bene la difficoltà dell'opera di traduzione e, per così dire, l'implicita azione ermeneutica che ogni traduttore compie – che ne sia o meno consapevole (chi, ad esempio, traducesse in latino “hypostasis” con “substantia”, se il contesto originale è relativo alla Santissima Trinità, potrebbe avere l'intenzione, secondo Tommaso, di usare un testo scritto da un autore cattolico, per sostenere l'eresia triteista); al tempo stesso, Tommaso formula, sia pure in modo indiretto, un criterio per giudicare della bontà della traduzione: è buona quella traduzione che restituisce il senso originale, pur mutando lo stile di composizione e l'ordine del periodo. Questo criterio può essere stato adottato da Tommaso nell'operare una scelta tra traduzioni di uno stesso testo; naturalmente, la conoscenza del greco e dell'ebraico, utile a stabilire il “senso” originario di uno scritto, era in lui sostituita dall'eccezionale padronanza di Aristotele o dei testi biblici, che gli consentiva di stabilire – spesso correttamente – il senso autentico del testo, sulla base delle sole traduzioni e dei commenti esistenti; in questo modo, Tommaso stesso avrebbe potuto tentare di stabilire, fra un certo numero di traduzioni, quale fosse la più fedele.

Si nota però una certa differenza tra i commenti biblici di Tommaso e i suoi commenti ad Aristotele e ad altri testi filosofici: mentre nel primo caso Tommaso *non sceglie mai* quella che ritiene essere la traduzione migliore – la traduzione, cioè, che a suo giudizio meglio restituisce il senso inteso dall'agiografo –, nel caso di testi non scritturistici l'Aquinate avanza talvolta delle scelte, ed esplicitamente preferisce alcune traduzioni rispetto ad altre. Probabilmente è bene partire dai commenti a queste opere non scritturistiche, per meglio comprendere i criteri che Tommaso adotta nella selezione della “traduzione corretta”; in seguito cercheremo di capire perché non applichi questo metodo al testo biblico.

In primo luogo ci si può chiedere se la qualità delle traduzioni sul suo tavolo fosse oggetto di analisi da parte di Tommaso; la risposta è affermativa, come si evince in modo molto chiaro dalla *Dedicatio* della sua *Catena aurea in Mattheum*:

interdum etiam sensum posui, verba dimisi, praecipue in homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa.

Talvolta ho proposto il senso [di un testo], tralasciando la lettera, soprattutto nel caso delle omelie di Crisostomo, poiché la traduzione è scorretta.

J. P. Reilly Jr., in un articolo divenuto celebre, ha preso in esame le ragioni per le quali Tommaso introduce alcune lezioni varianti, rispetto alla traduzione da lui adottata come base per il suo commento alla *Metafisica*; con un'attenta analisi, Reilly è stato in grado di dimostrare che "(1) some [*aliae litterae*] are simply synonymous or alternate readings; (2) others are explanatory in character; (3) fifteen of the *aliae litterae* are said to express better or more clearly (*melius uel planius*) the text of Aristotle's as Thomas understands it; and (4) five *aliae litterae* are explicit corrections".⁵³ I casi più interessanti sono evidentemente il terzo e il quarto dell'elenco di Reilly: in alcuni passi, infatti, Tommaso mostra di ritenere che una traduzione esprima *meglio* di altre il senso del testo, e che quindi sia ad esse preferibile; in altre occasioni Tommaso giunge al punto di affermare che una traduzione debba essere senz'altro scartata a favore di un'altra. L'esempio più significativo di correzione, ci informa Reilly, si ha nel commento a *Met.* v 6.⁵⁴

Ora, Tommaso compose una prima redazione del proprio commento, che è testimoniata dalla quasi totalità dei manoscritti che riportano il suo commento alla *Metafisica*, nella quale così scriveva:

alia translatio habet melius, loco curuitatis, reflexum. Nam linea recta non est magis una quam curua, sed est magis una quam reflexa continens angulum, sicut tibia et femur.

Un'altra traduzione presenta, più correttamente, 'flesso' al posto di 'curvità'. Infatti una linea retta non è più 'una' di una linea curva, ma è più 'una' di una linea flessa che contiene un angolo, come tibia e femore.

La versione "reflexum" è presente nella versione di Guglielmo di Moerbeke;⁵⁵ Tommaso, nel proprio commento a questa sezione della *Metafisica* aristotelica, si serve per lo più della cosiddetta *translatio media*,⁵⁶ che fu verosimilmente composta prima della fine del XII secolo. In ogni caso, già nella prima stesura del proprio commento, Tommaso dà prova di ritenere più soddisfacente la versione

⁵³ J.P. Reilly Jr., *The alia littera in Thomas Aquinas' Sententia libri metaphysicae*, "MS" 50, 1988, p. 569. Reilly Jr. aggiorna uno studio già intrapreso da B. Geyer nel saggio *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, "PhJ" 30, 1917, pp. 392-415 e da F. Pelster nell'articolo *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, "Greg" 16, 1935, pp. 531-548.

⁵⁴ Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino - Roma 1964, lib. v, lect. vii, n. 858, p. 232.

⁵⁵ Il testo è stato edito criticamente nella serie dell'*Aristoteles Latinus* (*Aristoteles Latinus*. xxv 3.1 *Metaphysica. Lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, edidit G. Vuillemin-Diem, Leiden - New York - Köln 1995). Guglielmo tradusse *ex novo* parte della *Metafisica* e fece una revisione delle traduzioni esistenti per le parti che non tradusse; la sua traduzione/revisione è databile agli anni 1266-1268, poco prima che Tommaso inizi a comporre il proprio commento.

⁵⁶ Cfr. *Aristoteles Latinus. Metaphysica. Lib. I-X, XII-XIV. Translatio anonyma sive "media"*, edidit G. Vuillemin-Diem, Leiden 1976.

di Guglielmo, perché più spesso la preferisce, come in questo caso.⁵⁷ Ancor più interessante è tuttavia il secondo intervento dell'Aquinate su questo punto: poco tempo dopo aver terminato il suo commento, Tommaso vi tornerà infatti sopra, dettandone⁵⁸ una revisione,⁵⁹ che, limitatamente a questa porzione di testo, suona così:

*sciendum est quod littera quod habet "curuitatem" loco reflexionis falsa est. Constat enim quod partes lineae curuae angulum non continentes oportet quod simul moueantur et simul quiescant sicut et partes lineae rectae; quod non accidit in reflexa, ut dictum est.*⁶⁰

Bisogna sapere che la versione che riporta 'curvità' invece di 'flessione' è sbagliata. Consta infatti che le parti di una linea curva, che non contengono alcun angolo, si muovano insieme ed abbiamo quiete insieme, come pure le parti di una linea retta; ciò non si dà nel caso di una linea flessa, come è stato detto.

Il termine greco che secondo Tommaso deve essere tradotto con "reflexio" invece che con "curuitas" è κάμψις (cfr. Arist. Met. v 6, 1016 a10); è quindi assai probabile che, anche nel latino del XIII secolo, il termine più adeguato per tradurre κάμψις fosse proprio "curuitas", nonostante quel che ne pensassero Tommaso e Guglielmo di Moerbeke. In ogni caso è senza dubbio degno di nota che l'Aquinate operi una *selectio* tra le possibili traduzioni presenti sul suo tavolo, e vi adduce pure alcune ragioni (mentre nella prima versione del commento si limitava a considerare una proposta migliore dell'altra). Lo stesso accade nel commento a Met. v 4, 1014 b16-18,⁶¹ in cui Tommaso così scrive:

Dicit ergo primo, quod natura dicitur uno modo generatio generatorum, vel ut alia littera habet melius, nascentium. Non enim omnia generata nascentia dici possunt; sed solum in viventibus, sicut in plantis, sive in animalibus, et in partibus eorum. Non autem generatio rerum non viventium potest dici natura proprie loquendo secundum communem usum vocabuli, sed solum generatio viventium; ut dicatur natura ipsa nativitas vel ipsa nascentia, quod ipsum nomen sonare videtur. Ut si quis porrigens dicat naturam. Littera ista corrupta est. Quod ex alia translatione patet, quae sic habet ut si quis producens dicat ypsilon. Physis enim, quod apud Graecos naturam significat,

⁵⁷ A questo proposito è utile riferire quanto scrive Reilly: "it is evident, then, that Thomas prefers M [scilicet: William's translation] to A [scilicet: to the *translatio anonyma*] and, where it exists, J [scilicet: the so-called *translatio Iacobi*] to A. [...] Thomas is always conscious that is the responsibility of a commentator to ensure that the text commented upon is accurate, clear and to the point" (Reilly, *The alia littera*, cit. n. 53, p. 569). In altre parole, Tommaso tende a valutare sempre in modo autonomo la bontà di una traduzione; e il più delle volte si fida del testo che fornisce Guglielmo nella sua versione.

⁵⁸ Sul fatto che Tommaso abbia dettato questa porzione di testo, e sulle evidenze a sostegno di questa ipotesi, si è soffermato J. Cos nel saggio *Evidences of St. Thomas's Dictating Activity in the Naples Manuscript of His Scriptum in Metaphysicam* (Naples BN VIII, F. 16), "Scriptorium" 38, 1984, pp. 231-253.

⁵⁹ Questa seconda versione è contenuta dal manoscritto che Reilly chiama M (München, Bayerischen Staatsbibliothek Clm. 15836, foll. 1ra-134rb) e dal manoscritto citato come N (Napoli, Biblioteca nazionale VIII F. 16, prima mano; la seconda mano, infatti, contiene la prima versione del commento di Tommaso).

⁶⁰ Il testo è contenuto nel ms. Napoli, Biblioteca Nazionale VIII F.16, f. 43ra (io leggo questa informazione in Reilly, *The alia littera*, cit. n. 53, p. 574). Questo testo è stampato anche dall'edizione Marietti del commento alla *Metafisica*, cit. n. 54, al n. 858, p. 232.

⁶¹ Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυσικῶν γένεσις, οἷον εἰ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτου τὸ φύμενον ἐνυπάρχοντος.

*si pro generatione viventium accipiatur, habet primum ypsilon productum; si vero pro principio, sicut communiter utitur, habet primum ypsilon breve. Posset tamen per hanc litteram intelligi quod hoc nomen natura de generatione viventium dicatur secundum quamdam porrectionem idest extensionem.*⁶²

[Aristotele] dice quindi in primo luogo che, secondo uno dei suoi significati, la natura è detta essere la generazione di ciò che è generato, o meglio, come un'altra versione riporta, di ciò che nasce. Infatti non tutte le cose generate possono essere dette nascenti, ma può essere detto 'nascente' solo ciò che è generato nei viventi, cioè nelle piante, negli animali e nelle loro parti. Infatti la generazione dei non viventi non può essere detta 'natura' in senso proprio, secondo l'uso comune del termine; 'natura' è soltanto la generazione dei viventi, tanto che 'natura' è detta la stessa nascita, o sono detti gli stessi nascenti, come il nome stesso 'natura' sembra indicare. 'Come se qualcuno, distendendo [la prima vocale] dica natura': questa versione è corrotta, come risulta a partire da un'altra traduzione, che recita 'come se qualcuno dica l'ypsilon allungandola'. Infatti 'physis', che significa 'natura' in greco, ha l'ypsilon lungo se indica la generazione dei viventi, mentre se è presa come principio – come comunemente il termine è impiegato – ha un ypsilon breve. Tuttavia la prima versione si può intendere anche nel senso che il nome 'natura' indica la generazione dei viventi quando presenta una certa distensione, ovvero un allungamento.

In questo caso la *translatio anonyma* (che reca "Ut si quis porrigens dicat naturam" per il greco "οἶον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγει τὸ υ") è considerata esplicitamente corrotta, e giustamente l'Aquinata preferisce ad essa la versione di Moerbeke. Tommaso non sembra avanzare delle giustificazioni concettuali, ma sembra proprio basarsi su conoscenze linguistiche, alla luce delle quali afferma che φύσις nel senso di generazione dei viventi, ha l'ypsilon lungo, mentre se è considerata nel senso di "principio" ce l'ha breve. Tuttavia è assai dubbio che Tommaso sapesse il greco; ne sia prova, in questo caso, la constatazione che l'ypsilon di φύσις è lungo in tutte le sue accezioni. Bisogna peraltro ammettere che è piuttosto complicato comprendere che cosa Aristotele intendesse, pur con la migliore conoscenza del greco di cui i moderni commentatori sono attrezzati. Mi sembra plausibile la ricostruzione offerta da Hermann Bonitz, secondo il quale Aristotele poté pensare che il termine φύσις significa in primo luogo la generazione naturale, poiché deriva dal verbo φύω; e, d'altro canto, il filosofo dovette convincersi che la prima vocale del sostantivo è lunga, perché si assume che il termine astratto sia derivato dalla forma del futuro del verbo, in modo analogo ad altri termini astratti greci:⁶³ è evidente quindi che in questo senso φύσις ha il significato del sostantivo astratto del verbo da cui deriva. Ora, se è verosimile che Aristotele abbia pensato che φύσις derivi da φύω, prendendo una forma di questo verbo (verosimilmente il futuro) con vocale lunga, resta difficile da capire come Tommaso abbia potuto sviluppare la sua erronea interpretazione, secondo la quale φύσις può avere ypsilon lunga (e in questo caso indicherebbe la generazione dei viventi) o ypsilon breve (ed allora significherebbe la natura come principio). Se si guarda al testo

⁶² Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros*, cit. n. 54, n. 808, pp. 221-222.

⁶³ Cfr. H. Bonitz, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Hildesheim – Zürich – New York 1992, p. 228 (analoghe considerazioni sono proposte anche da W. D. Ross in *Aristotle. Metaphysics. I. A revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Oxford 1924, p. 296).

di Aristotele nel suo contesto, è facile pensare che quella dell'Aquinate sia stata una ingegnosa (benché erronea) congettura. L'allungamento dell'ypsilon sarebbe relativo solo al primo dei modi secondo i quali si dice “φύσις” (φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυσόμενων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ), mentre Aristotele non sta distinguendo un senso di “φύσις” da un altro in base alla quantità dell'ypsilon, ma mostra la veridicità del primo senso a partire dal verbo da cui il termine è derivato – mediante la nominalizzazione delle forme verbali con ypsilon lungo. È evidente quindi che Tommaso, avendo erroneamente inteso la specificazione “οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ” come relativa solo al primo senso di “φύσις”, abbia pensato che gli altri sensi (come la φύσις-principio) avessero ypsilon breve. Quel che intendo provare è che Tommaso non può avere scelto la traduzione di Guglielmo alla luce del ragionamento che conduce (dove spiega che “φύσις” si dice con ypsilon lunga o breve); piuttosto è la scelta della traduzione di Moerbeke a stare alla base di tali riflessioni. Tommaso dovette quindi capire che Guglielmo aveva tradotto bene in modo indipendente dalla sua considerazione del contesto. Come sia potuto giungere a tale conclusione è difficile da stabilire; si danno, secondo me, tre ipotesi: a) l'Aquinate controllò la versione di Guglielmo su un codice greco (pur concedendo che Tommaso avesse una conoscenza molto superficiale del greco, doveva essere piuttosto semplice capire che Guglielmo, in questo caso aveva tradotto bene); b) Tommaso apprese da altri (di cui aveva fiducia) che effettivamente il codice greco attestava la lezione correttamente tradotta da Guglielmo; c) Tommaso preferì la scelta di Guglielmo, giudicandola *lectio difficilior* (e ciò spiegherebbe il tentativo di giustificare anche la traduzione anonima, quando l'Aquinate commenta: “posset tamen per hanc literam [scilicet: “*Ut si quis porrigens dicat naturam*”] intelligi quod hoc nomen natura de generatione viventium dicatur secundum quamdam porrectionem idest extensionem”); questa ipotesi, per la verità, mi pare la più debole, perché difficilmente si accorda con il giudizio netto sulla versione “*Ut si quis porrigens dicat naturam*” (“litera corrupta”): Tommaso sembra dire, piuttosto, che, sebbene queste non siano parole di Aristotele, possono comunque essere armonizzate con il discorso che lo Stagirita sta conducendo. Quel che mi sento di escludere è che Tommaso abbia accettato la versione di Guglielmo soltanto perché, aprioristicamente, la considera migliore delle altre – come si è detto, l'Aquinate controlla sempre, in modo autonomo, le traduzioni che ha sul tavolo. In conclusione, si conferma ancora una volta la volontà, da parte di Tommaso, di porgere il testo migliore ai suoi “lettori”,⁶⁴ per poi costruire su di esso il suo commento – e questa volontà lo porta spessissimo a segnalare la traduzione migliore, e talvolta a sceglierne una e a considerare le altre sbagliate.

⁶⁴ Questa espressione sia presa con beneficio d'inventario: se un tempo si riteneva che Tommaso avesse composto i suoi commenti aristotelici in contesto scolastico, oggi si è più dubbiosi su questo. Forse Tommaso scrisse prevalentemente per se stesso (così suggerisce, perlomeno, R.-A. Gauthier: cfr. ad esempio R.-A. Gauthier, *L'intention: le commentaire au De anima dans l'œuvre théologique de saint Thomas*, in Thomas Aquinas, *Sentencia Libri de Anima*, Editio Leonina, t.XLV.1, Roma – Paris 1984, *Préface*, p. 289*).

Nasce quindi subito una domanda: perché questo non accade anche per i testi biblici?⁶⁵ La ragione risiede, a mio parere, nel criterio che Tommaso aveva per affermare che un testo fosse ispirato dallo Spirito Santo: questo criterio consiste nel considerare se un testo è accolto dalla Chiesa nella sua liturgia. È noto che la Chiesa ha affermato questo criterio nel Concilio di Trento (sess. iv, 8 aprile 1545, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, Denz. 1501, 1504), canonizzando un principio fatto proprio da molti Padri della Chiesa. Ma questo principio fu accolto anche da Tommaso d'Aquino? A dire il vero non possediamo testi molto espliciti e ampi su questo punto, ma mi pare che si possa ritenere che, anche per Tommaso, un testo è canonico e ispirato da Dio se tale è ritenuto dalla Chiesa. Commentando Giovanni 21, 24, Tommaso scrive:

Datum est enim ipsi Ioanni ut viveret usque ad tempus quo Ecclesia in pace erat; et tunc haec omnia scripsit. Sed ideo addit hoc, ne videatur hoc Evangelium, propter hoc quod scriptum fuerat post mortem omnium apostolorum, et alia Evangelia approbata fuerant ab eis, et specialiter illud Matthaei, minoris esse auctoritatis quam alia tria Evangelia. Hic ponitur veritas Evangelii. Et lo-

⁶⁵ Questa mia affermazione, per essere provata, richiederebbe di passare in rassegna tutti i luoghi dei commenti scritturistici di Tommaso in cui è presentata una "alia littera"; purtroppo in questa sede non mi è possibile condurre una simile indagine, né mi è stato possibile reperire studi altrui in cui una simile ricerca sia stata compiuta. I commenti biblici di Tommaso, in generale, non sono stati molto studiati. Una introduzione ad essi è costituita dal volume T.G. Weinandy – D.A. Keating – J.P. Yocum (edd.), *Aquinas on Scripture: an introduction to his biblical commentaries*, London – New York 2005.

Con questo non voglio dire che Tommaso escluda che si possano dare errori di trasmissione nella copiatura del testo biblico: l'opera di compilazione della *Correctio Biblie*, attribuita a Ugo di St. Cher, era stata condotta nel convento di Saint Jacques, a Parigi, due decenni prima che vi giungesse Tommaso e non era possibile che l'Aquinata misconoscesse il valore e l'importanza di una tale opera; prova ne sia che, commentando il brano della lettera di san Paolo a Tito, in cui si dice di non perdersi dietro a inutili genealogie (cfr. Tt., 3, 9), Tommaso scrive: "Pugnae legis sunt, quae non ex vitio disputantium, sed quae oriuntur ex contrarietate in Scriptura, vel rationibus contrariis. Sed numquid huiusmodi semper sunt vitandae? Dicendum est: in Scriptura sacra, secundum veritatem, nihil est contrarium. Sed si aliquid apparet contrarium, vel est, quia non intelligitur, vel quia corrupta sunt vitio scriptorum, quod patet specialiter in numeris et genealogiis. Et ideo haec, quia determinari non possunt, vult quod vitentur. Et hoc ideo, quia *inutiles sunt*. Et doctor ad duo intendere debet, scilicet ad utilitatem, et ad veritatem" (Sancti Thomae Aquinatis, *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, volume 2, *Super epistolam ad Titum*, cap. 3, lect. 2, Torino 1917, pp. 278-279; queste affermazioni, si ricordi, sono sì ragionevolmente attribuibili a Tommaso, ma sono state *riportate* dai suoi segretari e non direttamente dettate da lui). L'Aquinata sembra riferirsi all'idea che Agostino aveva esposto nella sua lettera VII a Girolamo (in un brano che poi Graziano aveva inserito, come abbiamo visto, nel suo *Decretum*: cfr. *Decretum Magistri Gratiani*, pars I, dist. IX, c. 5), in cui si afferma che, se qualcosa non è chiaro nelle Scritture, ciò deve essere attribuito o alla cattiva qualità del codice, o all'incapacità dell'interprete di penetrarne il senso ("si aliquid in eis offendero, quod uideatur contrarium ueritati, nichil aliud quam uel mendosum esse codicem, uel non esse assecutum interpretem, quod dictum est, uel me minime intellexisse, non ambigam"). Tommaso, come abbiamo visto, si esprime in modo assai simile, ma l'affermazione che, in teoria, il codice possa essere corrotto, non sembra avere ricadute pratiche nell'attività di esegeta biblico dell'Aquinata; credo che si possa dire che in questo brano Tommaso richiami implicitamente questa opinione di Agostino soltanto perché san Paolo fa riferimento a motivi di contesa attorno al testo biblico, che potrebbero nascere se esso contenesse errori o ambiguità: mi pare si possa sostenere con tranquillità che l'idea che il testo biblico tradito possa essere corrotto non influenzerà in alcun modo l'attività di Tommaso, né tantomeno egli sembra prendere in considerazione l'eventualità che alcune traduzioni siano sbagliate – possibilità che invece accoglie nel caso dei testi non biblici.

*quitur in persona totius Ecclesiae a qua receptum est hoc Evangelium. [...] sola canonica Scriptura est regula fidei.*⁶⁶

A Giovanni fu dato di vivere finché la Chiesa era in pace; e fu in questo periodo che egli scrisse tutte queste cose. Aggiunse questa nota [sulla veridicità del suo scritto], affinché non si pensasse che questo vangelo fosse di una autorità inferiore a quella degli altri tre vangeli, per il fatto che fu scritto dopo la morte di tutti gli apostoli e dopo che gli altri vangeli erano stati approvati da loro (in particolare penso al vangelo di Matteo). Qui è dichiarata la verità del vangelo. Ed egli parla a nome di tutta la Chiesa, dalla quale questo vangelo è stato accolto. Infatti solo la Scrittura canonica è regola della fede.

È importante sottolineare che è la Chiesa ad accogliere e ad accettare il vangelo giovanneo, sanzionandone la veridicità – lo stesso vale, si potrebbe dire, per ogni libro della Scrittura.⁶⁷ Se quindi di un testo biblico si danno più traduzioni, alcune delle quali siano migliori delle altre (perché più fedeli all'originale), ma tutte sono usate dalla Chiesa, sia pure in luoghi diversi, si deve forse operare la *selectio* tra le versioni divergenti, come Tommaso fa commentando testi profani? La risposta, che Tommaso non dà esplicitamente, ma che emerge dalla sua prassi esegetica, è negativa: un testo biblico è valido se (e solo se) è usato da qualche Chiesa. Si veda in proposito un testo veramente perspicuo, tratto dal *Prologo* al commento (incompleto) al salterio:

Sed antequam ad litteram veniamus circa hunc librum, tria in generali consideranda sunt. Primo de translatione huius operis. [...] Translationes sunt tres. Una a principio Ecclesiae terrenaere tempore apostolorum, et haec vitiata erat tempore Hieronymi propter scriptores. Unde ad preces Damasi Papae Hieronymus Psalterium correxit, et hoc legitur in Italia. Sed quia haec translatio discordabat a Graeco, transtulit rursus Hieronymus ad preces Paulae de Graeco in Latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia, et concordat de verbo ad verbum cum Graeco. Post quidam Sophronius aliquando disputans cum Iudaeis, cum dicerent Iudaei aliqua non sic se habere, sicut ex secunda translatione Psalterii introduxerat, dictus Sophronius rogavit Hieronymum, ut Psalterium

⁶⁶ Sancti Thomae Aquinatis, *Super Evangelium Sancti Ioannis lectura*, Torino – Roma 1952⁵, cap. XXI, l. 66, nn. 2655-2656, p. 488.

⁶⁷ Tommaso non è esplicito su questo punto, ma spesso si richiama a passi di Agostino, nei quali il santo di Ippona espone con chiarezza questo criterio "ecclesiale" per stabilire se (tutto) il testo sacro sia ispirato da Dio. Scrivendo a proposito di queste citazioni di Agostino, Marco Sales, in un suo articolo datato, ma assai ben fatto, mostrava di ritenerle espressioni del pensiero dello stesso Tommaso: "ad questionem undenam sciamus aliquem librum esse divinitus inspiratum respondetur: iuxta D. Thomam hoc nos habere ab Ecclesia, quae illud ab Apostolis accepit. In *Praef. ad Caten. Aur. in Luc. Angelicus*, sequendo Augustinum, ait: Marcus et Lucas eo tempore scripserunt quo non solum ab Ecclesia Christi, verum etiam ab ipsis adhuc in carne manentibus Apostolis probari meruerunt. Et in *Praef. Ad Caten. Aur. in Marc.* postquam retulit Marcum scripsisse quae Petrus praedicaverat, addit: Petrus factum confirmavit et in perpetuum legendam scripturam Ecclesiis tradidit" (M. Sales, *Principia tradita a Divo Thoma pro sacrarum Scripturarum interpretatione*, in S. Szabò (ed.), *Xenia Thomistica*, Volumen secundum, Roma 1925, p. 25). Più recentemente Serge-Thomas Bonino si è soffermato sulle ragioni che hanno spinto Tommaso a considerare la mediazione umana degli Apostoli come necessaria, affinché la rivelazione di Dio giungesse a noi; secondo Bonino, Tommaso, esprime questa idea nel commento al vangelo di Giovanni – un'idea che sembra implicare appunto che, per i fedeli, la mediazione apostolica è garanzia del fatto che una dottrina è divinamente rivelata. Si veda al proposito il suo saggio *The Role of the Apostles in the Communication of Revelation according to the Lectura super Ioannem of St. Thomas Aquinas*, in M. Dauphinais, M. Levering (edd.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington DC 2005, pp. 318-346.

*de Hebraeo in Latinum transferret. Cuius petitioni annuit Hieronymus: quae translatio concordat omnino cum Hebraeo, sed non cantatur in aliqua Ecclesia; habetur tamen a multis.*⁶⁸

Tuttavia, prima di rivolgerci alla lettera di questo libro, occorre fare tre considerazioni generali. La prima considerazione riguarda la traduzione di quest'opera. Ora, le traduzioni sono tre. Una era in uso al principio della Chiesa terrena, al tempo degli Apostoli, ma questa versione era corrotta al tempo di Girolamo, a causa degli errori dei copisti. Poiché tale traduzione era in disaccordo con il testo greco, Girolamo tradusse i salmi dal greco al latino, su richiesta di Paola; questa versione fu fatta cantare da papa Damaso in Francia, ed era in accordo letterale col greco. Dopo un certo tempo un certo Sofronio ebbe occasione di dibattere con gli Ebrei, che affermavano di avere un testo talvolta discorde da questa seconda versione del salterio; questo Sofronio chiese allora a Girolamo una nuova traduzione del salterio, questa volta dall'ebraico al latino. Girolamo accolse questa richiesta; questa ulteriore traduzione concorda col testo ebraico, ma non è cantata in alcuna chiesa, sebbene sia conosciuta da molti.

Alla luce del fatto che queste tre versioni del salterio, in circolazione al tempo di Tommaso, erano usate nella liturgia di alcune nazioni⁶⁹ e, in generale, erano state accettate dalla Chiesa, Tommaso le ritenne, nella prassi, tutte ugualmente valide:⁷⁰ benché fosse ben consapevole delle notevoli differenze di significato che spesso queste traduzioni offrivano, non ritenne di considerare una versione migliore di un'altra, né tantomeno di giudicarne una "scorretta".

La diversità di approccio di Tommaso ai testi profani e alla Scrittura si può ap-

⁶⁸ Sancti Thomae de Aquino Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum, *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L*, Parma 1863, *In Psalmos Davidis Expositio. Prooemium sancti Thomae*, p. 149 (di seguito faccio riferimento a questa edizione con l'abbreviazione 'Super Psal.').

⁶⁹ Si tenga presente che, prima del Concilio di Trento, nella Chiesa cattolica c'era una maggiore varietà di riti e liturgie; non deve perciò stupire il fatto che si usassero libri liturgici con traduzioni diverse in Francia e in Italia.

⁷⁰ A titolo di esempio, elenco di seguito le *aliae litterae* che Tommaso presenta nel suo commento ai primi 10 salmi del salterio:

1. *non resurgent*, quia sicut pulvis sunt. [...] Isti ergo non resurgunt, quia sententia pro eis in iudicio non fertur, sed potius contra: unde alia littera habet, *non stabiliuntur* (Super Psal. 1, n. 3, p. 151);

2. dicitur autem dormire, quasi parum; soporari vero, quasi multum: unde alia littera dicit, *somnum cepi*, idest profunde dormivi (Super Psal. 3, n. 3, p. 157);

3. et hoc est, quia *dominus suscepit me*. Alia littera, *sustentavit*. Habuit enim virtutem divinitatis, quod surgeret (Super Psal. 3, n. 3, p. 157);

4. alii autem habent abundantiam temporalium; et ideo dicit: *a fructu frumenti, vini et olei sui, multiplicati sunt*, idest dilatati. Et per omnia ista temporalia intelliguntur omnia alia: quia omnia referuntur ad necessitatem vivendi: et sic frumentum pro cibo, et vinum pro potu, oleum vero pro condimento accipitur. Alia littera habet, *a tempore frumenti*; ubi duplex bonorum istorum defectus innuitur, quia temporalia dicuntur a tempore (Super Psal. 4, n. 6, p. 159);

5. secundum Hieronymum, *quoniam laudatur*, et ideo *exacerbavit*, in desideriiis, quantum ad concupiscentiam, et *iniquus*, quantum ad injustitiam contra proximum. Littera Hieronymi habet, *vir avarus*. Alia littera, *raptor* (Super Psal. 9, n. 14, p. 174);

6. *quoniam ecce peccatores*, idest haeretici, *intenderunt arcum*, idest ad se traxerunt sacram Scripturam, sicut qui tendunt arcum: *paraverunt sagittas*, venenosa eloquia, *in pharetra*, idest memoria vel scientia: Hier. 5: *pharetra ejus quasi sepulcrum patens*. Hieronymus habet, *sagittas suas super nervum*, idest chordam: intentio perversa, *ut sagittent rectos corde*, idest justos, *in obscuro*, idest dolose: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum*. Vel, *in obscuro*, idest subtilitatibus sacrae Scripturae. Alia littera habet *in obscura luna*. Luna est Ecclesia: Cant. 6: *pulchra ut luna*, propter ejus claritatem, et propter ejus obscuracionem (Super Psal. 10, n. 1, p. 178).

prezzare anche prestando attenzione alla sua discussione circa la *intentio auctoris*. Tommaso, infatti, ritiene che uno dei principali obiettivi di un commentatore sia quello di spiegare quale fosse appunto la *intentio* dell'autore che lo ha composto. Commentando Aristotele, l'Aquinate avrà cura di ricostruire l'*intentio* dello Stagirita, cioè il fine egli che si proponeva scrivendo, e quel che voleva comunicare ai suoi lettori, quando compose i suoi trattati. Lo stesso avviene, in una certa misura, anche nel commento alla Bibbia: anche in questo caso, l'esegeta Tommaso d'Aquino vuole spiegare l'*intentio auctoris*: ma chi è l'autore della Scrittura?

La risposta che egli fornisce è che l'autore principale della Bibbia è Dio; l'agiografo è solo autore secondario, che conserva certo la sua autonomia e il suo background culturale (lo Spirito Santo non detta meccanicamente). Ma ciò non toglie che l'autore della Bibbia è lo Spirito santo. Di conseguenza, l'*intentio auctoris*, ovvero il senso che l'Autore divino ha presente nel comporre la Bibbia, è molteplice:

*Auctor principalis sacre scripture est Spiritus sanctus, qui in uno uerbo sacre scripture intellexit multo plura quam per expositores sacrae scripture disserantur. Non est etiam inconueniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacre scripture, in uno uerbo plura intelligeret, quia prophete, ut Ieronimus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderent futura significare; unde non est impossibile simul plura intelligere in quantum unum est figura alterius.*⁷¹

L'autore principale della Sacra Scrittura è lo Spirito Santo, che in una sola parola della Sacra Scrittura intese molte più cose di quanto gli interpreti della Sacra Scrittura sia stati capaci di spiegare. Non è poi strano che l'uomo, che fu autore strumentale della Sacra Scrittura, intese molte cose in una sola parola, poiché i profeti, come disse Girolamo commentando Osea, parlavano dei fatti a loro presenti in modo tale da riferirsi al tempo stesso anche ai fatti futuri; perciò non è impossibile intendere al tempo stesso molte cose, in quanto una è figura di un'altra.

Questo testo è stato a lungo discusso dagli studiosi, che si sono chiesti se Tommaso pensasse che esistono molti *sensi letterali* della Scrittura, o se, invece, pensasse che il senso letterale fosse uno soltanto, ma, in ogni caso, riconoscesse con la tradizione che la Bibbia ha molti sensi spirituali. Comunque stiano le cose, Tommaso sottolinea che lo Spirito santo, componendo la Scrittura, intende molti più sensi di quanti siano intesi dagli esegeti ("spiritus sanctus [...] in uno uerbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur"). Per questo motivo, se i Padri offrono interpretazioni alternative di un medesimo testo della Scrittura (appoggiandosi, talvolta, a lezioni diverse), non è possibile scegliere tra queste spiegazioni, perché, con ogni probabilità, esse sono sensi diversi, intesi dallo Spirito santo quando compose la Bibbia. È stato scritto che Tommaso, in questo modo, si farebbe fautore del pluralismo teologico.⁷² Questa conclusione di M. F. Johnson, per quanto attraente, non è fon-

⁷¹ Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, t. xxv, 1, *Quaestiones de quodlibet*, Roma – Paris 1996, *Quodlibet* vii, qu. 6, art. 1, ad 5, p. 29, 111-121.

⁷² Cfr. M.F. Johnson, *Another look at the plurality of the literal sense*, "Medieval Philosophy and Theology" 2, 1992, p. 141: "I would [...] suggest that Thomas's teaching of the possibility of the plurality of the literal sense of Scripture is to his mind a faithful application of the teaching of Augustine and even

data sui testi; a me sembra assai difficile stabilire se Tommaso fosse favorevole (o contrario) a un pluralismo teologico. Quel che è certo – e Johnson lo documenta con acribia – è che Tommaso accetta che di un testo biblico si diano molteplici interpretazioni, tutte compostibili e presenti alla mente dell'Autore divino, quando compose la Bibbia. Egli infatti sceglie soltanto tra letture contraddittorie offerte dai Padri – è evidente, infatti, che Dio non può avere voluto significare sensi contraddittori.⁷³ In ogni caso, resta il fatto che la Scrittura racchiude molteplici sensi, che spesso sfuggono all'interprete, anche se il ricorso alla tradizione esegetica è utile per rintracciare molti di questi sensi: l'Aquinate, in altre parole, pensa che il lavoro di esegesi biblica durerà sempre, fino a quando coloro che hanno cercato la verità tra le pieghe del testo sacro non giungeranno a contemplarla in cielo. Di fronte a questa prospettiva ci si può chiedere se Tommaso sia forse scettico, riguardo alle possibilità conoscitive della filologia e dell'esegesi biblica. Non credo che si possa rispondere in modo affermativo a questa domanda: l'esegesi, proprio nel suo carattere di ricerca sempre aperta, è molto simile a scienze come la fisica e la metafisica, i cui cultori non riescono mai, secondo Tommaso, a sviscerare completamente i loro oggetti. Come la ricerca dei sensi della scrittura non si arresta, perché Dio intese più sensi di quelli che sono stati di fatto intesi dagli interpreti, così anche la ricerca della definizione delle cose non ha termine, perché le *differenze essenziali*, che costituiscono le definizioni, ci sono spesso ignote.⁷⁴ Ciò non toglie che, secondo Tommaso, fisica e metafisica siano scienze, cioè discipline con assiomi primi, evidenti, necessari e che inferiscono conclusioni necessarie riguardo agli oggetti che studiano.⁷⁵ In definitiva, l'idea di scienza, che Tommaso propone nel caso di fisica e metafisica, gli consente di evitare sia lo scetticismo riguardo alla possibilità di pervenire a conclusioni, sia di affermare che, benché la scienza conosca ciò che è vero e necessario, non cessa mai di fare progressi nella sua ricerca del vero; qualcosa di analogo avviene anche nelle indagini filologiche, per quanto queste ultime non costituiscano una scienza in senso proprio.⁷⁶

Jerome. In Thomas's own hands, it becomes an instrument used to explain that a legitimate diversity in theological understanding could well be the intention of the Holy Spirit and even of the Spirit's instrument, the human author of Scripture". Si noti a questo proposito che fra gli esegeti medievali era assai frequente proporre le interpretazioni alternative desunte dai Padri della Chiesa: cfr. G. Dahan, *Les Pères dans l'exégèse médiévale*, "RSPH" 91, 2007, pp. 109-126, in particolare p. 120.

⁷³ Cfr. ad esempio *Summa Theol.* 1^a-11^{ae}, qu. 103, art. 4, ad 2.

⁷⁴ Cfr. Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros*, cit. n. 54, n. 1552, p. 374: "aliquando enim necessitas cogit, ut utamur, loco per se differentiarum, differentiis per accidens, inquantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum"; *Summa Theol.* 1^a, qu. 29, art. 1, ad 3: "dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, uel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium".

⁷⁵ Cfr. Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum*, 1 4, p. 20, 163-173: "si scire hoc significat quod diximus, scilicet, causam rei cognoscere etc., *necesse est* quod demonstratiua sciencia, idest que per demonstrationem acquiritur, procedat *ex* propositionibus *ueris*, *primis et immediatis*, idest que non per aliquod medium demonstrantur, set per seipsas sunt manifeste (que quidem immediate dicuntur, in quantum carent medio demonstrante, prima autem in ordine ad alias propositiones, que per eas probantur); et iterum *ex notioribus et prioribus, et causis conclusionis*".

⁷⁶ Come è prevedibile, non esiste un testo di Tommaso in cui si dica che la filologia non è una scienza. Essa tuttavia non è inserita nell'elenco delle scienze che l'Aquinate compila, commentando *Met. E*,

CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso, mi pare legittimo sostenere che, sebbene Tommaso non possa ovviamente essere detto un filologo in senso moderno, la sua attività testimonia interessi che sono tipici della filologia: ne è prova la sua attenzione verso la storia della lingua e la linguistica (sezione II), verso l'attribuzione dei testi (sezione III) e verso la discussione delle varianti testuali (sezione IV).

Le stesse titubanze in questa sua attitudine filologica – penso in particolare al suo rifiuto di discutere le traduzioni differenti della Bibbia – hanno sempre una giustificazione teorica, tanto che mi pare plausibile inferire che Tommaso non avesse certo sfiducia nel mezzo dell'analisi filologica e testuale (le varianti bibliche sono discusse, ma non si sceglie tra esse, perché tutte sono ritenute portatrici di una tradizione, che è parimenti degna di rispetto per il suo uso ecclesiale).

Sarebbe forse avventato presentare Tommaso come un precursore dei metodi della ricerca filologica moderni: sono altri gli autori, anche medievali,⁷⁷ che possono essere portati ad esempio come pensatori che hanno in qualche modo contribuito in modo significativo allo sviluppo di questa disciplina.

Quel che trovo interessante nell'opera di Tommaso è il significato che egli sembra attribuire all'indagine filologica – e qui intendo in qualche misura rispondere alla questione che si è voluta sollevare con il convegno 'Classics Scholars'. Come credo di avere evidenziato, Tommaso ritiene che il linguaggio conservi elementi di verità, nella misura in cui ci fornisce informazioni sul sapere tradizionale dei popoli; questo sapere, per l'appunto, si sedimenta nella loro lingue. Di conseguenza, lo studio della lingua e della sua storia costituisce un aspetto irrinunciabile della ricerca razionale del vero – una ricerca che, nell'opera di Tommaso, pertiene alla filosofia. Rilevare questo punto mi pare abbastanza importante per correggere l'immagine di un Tommaso che fonda il conoscere naturale soltanto sull'esperienza sensoriali; o meglio, per sottolineare che quelle particolari esperienze sensoriali (uditivo o visivo) con le quali apprendiamo la lingua, e, indirettamente, il sapere tradizionale di cui essa è depositaria, hanno tanto valore quanto le esperienze che ci presentano i fenomeni naturali.

In altre parole, anche l'aristotelico Tommaso è costretto a fare spazio alla tradizione, quale fonte per il sapere razionale – e forse ciò dipende dal fatto che l'Aquinate fu cristiano e, in quanto tale, fu costretto a confrontarsi con una rivelazione divina che appunto è trasmessa, secondo il dogma cattolico, dalla tradizione. Quali che siano le ragioni di questa sua posizione,⁷⁸ è senz'altro degno di

1; se tale raggruppamento era ritenuto esaustivo da Tommaso (ed è plausibile che così fosse), si può affermare con ragionevole tranquillità che egli non ritenne la filologia una scienza.

⁷⁷ Si pensi in particolare a Nicola Maniacutia, figura sulla quale rimando a V. Peri, *Nicola Maniacutia: un testimone della filologia romana del XII secolo*, "Aevum" XL1, 1967, pp. 67-90, e V. Peri "Correctores immo corruptores". *Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo*, "IMU" XX, 1977, pp. 19-125.

⁷⁸ Non mi è possibile in questa sede discutere in modo esaustivo delle ragioni che possono avere portato Tommaso a valorizzare la tradizione quale fonte del conoscere. Segnalo che questo punto del suo pensiero non è stato indagato finora dagli studiosi e che quindi è legittimo auspicare nuove ricerche su di esso.

nota affermare questo punto, che pare non solo modificare l'immagine abituale di un Tommaso esclusivamente empirista, ma che spiega anche l'attenzione naïf del filosofo alla lingua e alla sua storia.

In conclusione, la ragione dell'interesse filologico di Tommaso è del tutto filosofica, ma non per questo mi pare meno degna di nota.