

FERNANDO FIORENTINO

TEMI DI FILOSOFIA ARISTOTELICO-TOMISTICA / 1

# VERITÀ, BELLEZZA E SCIENZA

---

Volume pubblicato con il contributo  
dell'Università del Salento,  
erogato tramite il  
Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali

---



«Vi farò pescatori di uomini» Mt 4,19

EDITRICE DOMINICANA ITALIANA - NAPOLI

Proprietà letteraria riservata all'Autore

I diritti di traduzione in qualsiasi forma, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo della presente opera sono riservati alla Editrice Domenicana Italiana s.r.l. come per legge per tutti i paesi.

*Invieremo gratuitamente il nostro catalogo  
a quanti ne faranno richiesta.*

Finito di stampare nel giugno 2008  
da Cecom - Bracigliano (Sa)

© 2008 by EDITRICE DOMENICANA ITALIANA s.r.l.  
Via G. Marotta, 12 — 80133 Napoli  
Tel. 081.5526670 — Fax 081.4109563



[www.edi.na.it](http://www.edi.na.it)  
[info@edi.na.it](mailto:info@edi.na.it)

ISBN 978-88-89094-51-8

## PRESENTAZIONE

È stata sempre una nostra ferma convinzione, specie dopo aver sperimentato le secche del nichilismo, dell'ideologismo e della supponenza scienziasta in cui si è incagliata e arenata la ragione moderna, che la cultura della post-modernità, disorientata dalla frammentarietà, dalla debolezza e dal suo girare a vuoto nei meandri della trascendentalità soggettiva, abbia bisogno di tornare al pensiero di S. Tommaso. Siamo anche convinti che tale ritorno non deve essere effettuato con l'intento di piantarvi le tende e pascersi, compiaciuti, di una visione medioevale e immutabile del mondo; la quale, per altro, è pur degna di essere in se stessa conosciuta e compresa nel suo intrinseco valore, al di là delle mode, delle ideologie e dei pregiudizi, che sono stati, ciascuno a suo modo, il freno di ogni ricerca sincera della verità, l'unica veramente utile all'uomo.

L'intento è stato, piuttosto, quello di cogliere i principi di tale pensiero, al di là delle inevitabili incrostazioni, che ogni interpretazione aggiunge al testo, e al di là di tutte quelle conseguenze storiche via via derivate da tali principi, a cominciare dalle interpretazioni dello stesso S. Tommaso, le quali il più delle volte hanno reso più luminosi quei principi, ma in qualche caso particolare li hanno opacizzati e alle menti, non abituate a vedere la lucentezza al di sotto della ruggine, quelle interpretazioni hanno impedito e continuano a impedire una chiara visione di quei principi in tutta la loro purezza e in tutte le loro conseguenze storicamente possibili. È una legge, alla quale non si è potuto sottrarre neppure S. Tommaso: le conclusioni che si derivano dai principi pagano lo scotto del tempo e del luogo in cui vive colui che le ricava. Ma questo, a pensarci bene e fatte le dovute riserve, non è assolutamente un male. L'uomo non solo vive in uno spazio e in un tempo, ma vive a suo modo il suo spazio e il suo tempo. Ciò che a prima vista sembra un limite e un errore in rapporto ad altri luoghi e ad altri tempi, deve piuttosto essere considerato un pregio in rapporto ai propri luoghi e ai propri tempi, giacché ogni uomo è obbligato a vivere secondo la propria coscienza e secondo quella particolare verità che scopre ed è in grado di scoprire nel suo spazio e nel suo tempo e a suo modo.

Non è raro incontrare, nei dibattiti contemporanei, orgogliosi sbandieramenti di queste conclusioni datate e, in assoluto, errate, usate strumentalmente per fini ideologici. Anziché servirsene per guardarsi «da tutto ciò che è stato detto in modo errato»<sup>1</sup>, le si utilizzano per perseverare in quell'errore, oppure per dimostrare che S. Tommaso ha sostenuto delle tesi oggi respinte dallo stesso magistero ecclesiastico, ma che si trovano perfettamente in linea con visioni laiciste. È paradigmatico a questo proposito il caso dell'aborto. È

noto, per via della dottrina dell'animazione, che S. Tommaso, sulla scia di Aristotele, non considerasse omicidio la soppressione dell'embrione prima del quarantesimo giorno, anche se la considerava in ogni caso un *malum*. Non è una scusante il fatto che queste tesi siano state sostenute in quella parte del *Commento alla Politica* di Aristotele, che è stata continuata da Pietro d'Auvergne. Il discepolo fedelissimo, come questi fu chiamato forse non troppo meritatamente, non avrebbe potuto sostenere una tesi del genere su un argomento tanto delicato, se non fosse stato certo che quella fosse anche la tesi di S. Tommaso.

Ma anche se ciò non fosse del tutto accertato, resta pur vero che questa conclusione, derivata dalla dottrina dell'animazione, pagava lo scotto del tempo, per essere stata derivata in un periodo in cui la scienza diceva cose del tutto diverse da quelle che dice oggi. E per S. Tommaso il dato della scienza, a causa della sua oggettività, per così dire allo stato filosoficamente brado e non ancora mediato dalla ragione filosofica, è ciò da cui deve partire ineliminabilmente il pensare filosofico, giacché l'ordine esistente nel mondo «*invenitur in rebus* - si riscontra nelle cose»<sup>2</sup> e non è un arbitrario prodotto dell'intelletto dell'uomo. Perciò non dovrebbe sembrare strano, anzi dovrebbe sembrare perfettamente in linea con la metodologia e con l'epistemologia aristotelico-tomistica che S. Tommaso, se visse oggi, non tirerebbe più quella conclusione, ma direbbe senza mezzi termini, sempre in forza sia degli stessi principi sia dei dati oggettivi della scienza moderna (ovviamente, della scienza *tout court* e non di quella che guarda con la coda dell'occhio a qualche ideologia o a qualche interesse di bottega), che qualsiasi interruzione della gravidanza, effettuata dopo il concepimento, è un omicidio.

L'intento che ci proponiamo con la raccolta e la pubblicazione di questi nostri articoli in due volumi separati, articoli scritti in tempi diversi, motivati da urgenze diverse e pubblicati su riviste diverse, è proprio quello di riavviare un ritorno alla filosofia aristotelico-tomistica, per recuperarla nei suoi principi, i soli che possono far parte di quella che è stata denominata, forse con un linguaggio sotto certi aspetti improprio, *philosophia perennis*, dalla quale, dunque, bisogna escludere tutte quelle conclusioni, la cui verità è *filia temporis*. Diciamo *improprio*, perché anche la verità degli stessi principi, esistente sotto forma di enunciati nel nostro intelletto, non veniva considerata *perennis* neppure dallo stesso S. Tommaso, per il quale essa «*quandoque incepit* - ebbe inizio in un certo tempo»<sup>3</sup>. In altri termini, è anch'essa *filia temporis*, mentre è eterna solo la verità che esiste nell'intelletto divino. Non c'è nulla di eterno nella mente dell'uomo, tranne i principi, però non in quanto hanno cominciato ad esistere in essa in un certo tempo, ma in quanto, essendo ciò che sta al principio, sono tali nella misura in cui si riannodano o si conformano, attraverso

<sup>1</sup> THOM., *In Arist. librum De anim.*, l. I, lect. 2.

<sup>2</sup> ID., *Sent. Libri Ethic.*, I, lect. 1.

la via prima della *resolutio* e poi dell'*adaequatio*, alla verità mondana, da tutti sperimentabile e controllabile, all'unico principio di tutto, che è Dio.

È questo il filo conduttore di tutti questi articoli, per offrire al lettore il modo in cui si è scandita negli anni l'avventura della nostra ricerca personale della verità. Salvo qualche eccezione, cui siamo stati costretti a ricorrere per l'esigenza dell'unità tematica di ciascuno dei due volumi, abbiamo tenuto presente l'ordine del tempo, secondo cui sono stati pubblicati. La ripubblicazione ci è sembrata dovuta, perché su questi articoli già pubblicati, di tanto in tanto siamo ritornati, ritoccandoli, correggendoli, inserendo nuove aggiunte, cosa che pensiamo di continuare a fare anche dopo questa loro seconda pubblicazione. Se la verità è ricerca, forse la verità come ricerca è l'unica verità assoluta dell'uomo che vive nel tempo, il quale è come l'*humus* per il seme: non è solo la condizione della sua nascita, nel senso che, al di fuori del tempo, non nasce nessuna verità dell'uomo e per l'uomo; ma è anche il luogo della sua crescita, nel senso che, al di fuori del tempo, nessuna verità dell'uomo e per l'uomo si sviluppa e matura.

A questi articoli abbiamo aggiunto ulteriori studi, non ancora pubblicati. Al volume *Verità, libertà e temi di bioetica*, abbiamo premesso uno di questi studi, quello dal titolo "La metodologia dell'etica e della bioetica", che, insieme con il cap. sulla "Induzione", pubblicato nel volume *Verità, bellezza e scienza*, dovrà essere considerato come una specie di chiave, per mettersi nella prospettiva secondo la quale riteniamo che potrà essere interpretato nella sua esatta dimensione e nel suo giusto valore tutto il presente lavoro. Non posso, inoltre, non raccomandare al lettore di prendere nella dovuta considerazione anche i capitoli sulla "Natura", sulla "Ragione" (presente nel volume *Verità, libertà e temi di bioetica*) e, *in primis*, quello dal titolo "La tradizione dei filosofi greci nel concetto di Verità di S. Tommaso" (presente nel volume *Verità, bellezza e scienza*), dove ci sono tesi che saranno riprese in una visione più ampia nell'ultimo lavoro, che figura come ultimo capitolo nel volume su *Verità, bellezza e scienza* e intitolato "La *concordia discors* tra S. Bonaventura e S. Tommaso in Bonaventura Gigli", ultimo per ora e che consideriamo fino a questo momento come la sintesi teoretica dei nostri studi.

Un'ultima avvertenza. Se il lettore troverà in questi lavori delle ripetizioni, le interpreti come un *leit-motiv*, che ripropone un punto di vista attraverso il quale è possibile vedere unificate le trattazioni di tanti argomenti diversi.

Università del Salento, gennaio 2008

Fernando Fiorentino

<sup>3</sup> Cfr. ID., *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 7, ad 4<sup>um</sup>.



CAPITOLO PRIMO

IL COMMENTO  
AL *DE CAELO* DI ARISTOTELE\*

1. AGGANCIO CON L'OGGETTIVITÀ COME APERTURA

L'atteggiamento del commentatore medioevale nei confronti del testo, nota lo Chenu, è ben diverso da quello che assume l'esegeta moderno: mentre quest'ultimo cerca di rendere il più possibilmente chiaro e intelligibile il testo, senza precisare se il suo pensiero coincida o meno con quello dell'autore commentato, il commentatore medioevale, al contrario, esprime chiaramente se è d'accordo o dissente dal contenuto del testo in esame, «tandis qu'il est présumé le faire sien - aggiunge lo Chenu - s'il ne dit rien»<sup>1</sup>.

Il commentatore medioevale, cioè, non si limita a esplicitare l'*intentio auctoris*; egli si trova anche culturalmente e moralmente impegnato a manifestare la sua *intentio*, onde orientare gli *auditores*, inizialmente per lo più clerici, a saper distinguere e a saper scegliere tra le varie sentenze quella che, secondo il suo giudizio di *Magister*, va sostenuta in quanto oggettivamente valida. La sua tensione costantemente inquieta verso l'oggettività, sempre fuggevole alle categorie della ragione, è imprescindibilmente legata al suo tipo di ricerca, che volendosi o dovendosi definire cattolica, non può non agganciarsi all'oggettività, la sola che può essere cattolica, cioè universale. Egli, non dovendo soltanto informare, ma soprattutto intellettualmente formare gli uditori, dei quali è *Maestro*, è tenuto a indicare una via da seguire in questa ricerca della verità oggettiva, sgombrando il terreno da qualsiasi dubbio o da qualsiasi tesi contraria, sempre attento ad accogliere «*instantias reales et rationabiles* - le istanze reali e ragionevoli» e non «*instantias sophisticas* - le istanze sofistiche»<sup>2</sup>.

Quando, dunque, S. Tommaso avvicina il *De caelo* di Aristotele, ha di mira la determinazione della verità oggettiva, da stabilire, come dice nel passo citato, soltanto con l'esame attento delle difficoltà *reales et rationabiles*, a cui va incontro la tesi da difendere, passando al tempo stesso al di sopra delle difficoltà che possono sorgere da una impostazione dichiaratamente logica, ma in realtà puramente sofistica o di matrice puramente accademica della stessa tesi oppure di tesi parallele o contrarie.

\* Articolo pubblicato in *Sapienza*, 37, (1974), fasc. 3-4, pp. 429-440.

<sup>1</sup> M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 19542, p. 177.

<sup>2</sup> THOM., *In De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1952, II, 22, n. 503.

Il binomio *reales et rationabiles* mette sufficientemente bene in evidenza quella tendenziale corrispondenza, caratteristica del tomismo, tra essere e pensiero, quel realismo moderato di cui è pervasa tutta la filosofia tomistica, e, di riflesso, quel voler fare i conti, come diceva Aristotele nel *De caelo*, rigettando il metodo usato dai Pitagorici nello studio del cielo, con la realtà che si osserva, per darne una spiegazione razionalmente accettabile<sup>3</sup>.

L'aggancio con l'oggettività, con l'essere così com'esso è, rende possibile a Tommaso di mantenersi su posizioni di una filosofia aperta ad accogliere tutto ciò che continuamente e rinnovatamente viene ad esistere o a mostrarsi di esistere, a proporre un tipo di scienza non chiusa in un sistema monolitico e impenetrabile alle *instantiae reales*, ma una scienza *in fieri*, la quale, per usare la sua stessa terminologia, «*est medio modo se habens inter puram potentiam et ultimum actum* - si trova in una posizione intermedia fra la pura potenza e l'ultimo atto»<sup>4</sup>.

In questo passo, per *ultimum actum* va intesa non solo la conoscenza che, tramite l'universale, si può avere delle singole specie attualmente esistenti - «*Complementum scientiae*, scrive S. Tommaso all'inizio del suo *Commento ai libri di Meteorologia*, *requirit quod non sistatur in communibus, sed procedatur usque ad species* - il completamento della scienza richiede che non ci si fermi nelle conoscenze universali, ma che si proceda fino alle specie»<sup>5</sup> - ma anche la conoscenza di tutte quelle specie che vengono continuamente ad esistere in tempi successivi, perché rimane perennemente valido il passaggio dalla conoscenza particolare alla conoscenza universale.

S. Tommaso desume il procedimento della scienza dal primo libro della *Fisica* di Aristotele, di cui cita il seguente passo: «*Tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa* - Allora soltanto pensiamo di conoscere ciascuna cosa, quando conosciamo le prime cause e i primi principi, fino agli elementi»<sup>6</sup>. Il procedimento è analitico nel senso degli *Analitici aristotelici*. S. Tommaso puntualizza chiarendo che nelle scienze «*proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituenta essentiam rei* - si procede dalle prime cause e dai primi principi fino alle cause prossime, le quali sono gli elementi costitutivi dell'essenza della cosa»<sup>7</sup>; oppure «*proceditur a communibus ad minus communia* - si procede dalle cose più universali a quelle meno universali»<sup>8</sup> o, più esplicitamente, «*proceditur a simplicibus ad composita* - si procede dalle cose semplici a quelle composte»<sup>9</sup>, essendo le cose semplici anche quelle più comuni e universali.

<sup>3</sup> Cfr. ARIST., *De caelo*, II, 13, 293a, 20 ss.

<sup>4</sup> THOM., *In Meteor.*, I, 1, n. 1, ed. cit., p. 391b.

<sup>5</sup> *Ib.*

<sup>6</sup> *Id.*, *In De caelo*, "Proem.", n. 1, ed. cit., p. 1 (cfr. ARIST., *Phys.*, I, 1, 184a, 12 ss.).

<sup>7</sup> *Ib.*

<sup>8</sup> *Id.*, p. 3.

<sup>9</sup> *Ib.* È per questo motivo che S. Tommaso, al quale sfugge, come ad ogni suo contem-

Poiché si parte dalle cose più semplici per giungere a quelle più complesse, non si tratta, qui, come si può notare, del vero e proprio metodo della scienza, ossia quello analitico-induttivo, che è il metodo della *inventio*. Si tratta, invece, del metodo sintetico o progressivo, col quale si giunge a una conoscenza particolare, partendo da una conoscenza universale, riconducibile ai primi principi direttamente o indirettamente per il tramite di un ragionamento. È, cioè, il metodo della *doctrina* ed anche del modo in cui si organizzano tutte le conoscenze acquisite in una data scienza.

Quanto al metodo della scienza, in particolare dell'astronomia, S. Tommaso aveva avuto un'intuizione, che sembra un precorritivo del moderno metodo scientifico, il quale è tanto più rilevante quanto più viene collocato nel periodo in cui la filosofia, lungi dal rivendicare una certa autonomia nei confronti della teologia, giacché fondava i suoi principi sull'intelligenza umana e il metodo sulla ragione, della teologia era piuttosto un'*ancilla*. Alcuni anni prima del commento al *De caelo*, nella prima parte della *Summa*, trattando la questione sulla possibilità o impossibilità di conoscere le persone divine mediante la ragione, S. Tommaso scriveva: «*Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probat radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent* - Si può addurre un ragionamento [avendo] due scopi. *In un primo modo*, per provare sufficientemente un certo principio, come quando nella fisica si adduce una dimostrazione, la quale è sufficiente a provare che il movimento del cielo ha sempre una velocità uniforme. *In un secondo modo*, si adduce un ragionamento, il quale non prova sufficientemente il principio, ma per dimostrare che, posto un principio, con esso si accordano gli effetti che ne derivano, come [accade] in astronomia circa le nozioni degli eccentrici e degli epicicli, per il fatto che, fatta una simile ipotesi, si possono salvare i fenomeni sensibili riguardanti i movimenti celesti. Tuttavia, questo [secondo] ragionamento non è sufficientemente dimostrativo, poiché [gli stessi fenomeni] si potrebbero forse salvare, facendo anche qualche altra ipotesi»<sup>10</sup>.

poraneo, la considerazione storica della composizione del libro, colloca il *De Caelo* in un tempo successivo alla *Physica*, contrariamente a quanto comunemente ritiene la critica moderna. Egli fa questo ragionamento: poiché nella scienza si procede dalle cose più comuni a quelle meno comuni e poiché nella *Physica* Aristotele ha trattato delle cose più comuni (cioè «de mobili in quantum est mobile», *id.*, n. 3, p. 2) e nel *De caelo* ha trattato di cose particolari, è evidente che la redazione della *Physica* ha preceduto quella del *De caelo*. Il ragionamento ha alle spalle l'inscindibilità del binomio surriportato *reales et rationabiles*: il procedimento razionale, cioè, dal più semplice al più complesso riflette e sottende quello reale e, quindi, storico.

<sup>10</sup> THOM, *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 2<sup>um</sup>, cfr. pure A. C. CROMBIE, *Da S. Agostino a Galileo*, tr. it. a cura di V. Di Giuro, Milano, (1952<sup>1</sup>), pp. 72 s.

## CAPITOLO QUARTO

### L'INTRASCENDENTALITÀ DEL BELLO\*

#### 1. LA DEFINIZIONE DEL BELLO

S. Tommaso non ha dedicato nessuno scritto alla bellezza, sebbene spesso vi abbia fatto riferimento nelle sue opere. Non avendo affrontato il tema *ex professo*, leggendo i numerosi passi, dove ne parla, si percepisce che tale argomento per lui fosse marginale e se non avesse commentato *I nomi divini* di Dionigi, non vi avrebbe fatto se non qualche fuggevole accenno qua e là. Tuttavia è evidente che, non avendolo mai posto al centro della sua indagine, nelle definizioni che ne dà, quando ne parla, si possono registrare delle leggere oscillazioni. Questo non vuol dire che egli non avesse al riguardo delle idee abbastanza chiare. Tutt'altro. Alcune connotazioni della bellezza, come la *consonantia* e la *claritas*, ricorrono quasi sempre nei passi relativi, perché evidentemente per lui queste attribuzioni sono connotazioni essenziali della bellezza. Altre, invece, come la *magnitudo*, che S. Tommaso deriva da Aristotele, e l'*integritas*, che deriva dallo pseudo Dionigi, a volte compaiono e a volte no. Questo fatto dovrebbe far pensare che forse la *magnitudo* per lui non doveva essere neppure un *proprium*, come, invece, pare che debba essere l'*integritas*, almeno relativamente al bello naturale sia fisico sia spirituale.

Queste oscillazioni del concetto della *pulchritudo* sono ravvisabili in due passi paralleli abbastanza significativi, nei quali tratta della bellezza del Figlio, in quanto è di questi una specifica proprietà in ragione del fatto che è immagine (*species*) del Padre. Uno di questi due passi si trova nel primo libro delle *Sentenze*, il secondo si trova nella *Summa*. Nelle *Sentenze* dice che per la bellezza sono richieste tre cose: la *consonantia*, la *claritas* e la *magnitudo*<sup>1</sup>. Nella *Summa*, invece, scrive che sono ugualmente richieste tre cose per la bellezza, ma nell'elenco che ne fa, al posto della *magnitudo* colloca l'*integritas*<sup>2</sup>. Qualche commentatore, come il de Rubeis<sup>3</sup>, ha sostenuto che tra i due passi non ci sia nessuna discordanza. Per sostenere questa tesi, il de Rubeis ha dovuto interpretare la *magnitudo* semplicemente nel senso di una *qualsiasi determinata grandezza*, cioè diversamente da come la intende sia Aristotele, nel passo relativo dell'*Etica nicomachea*, sia anche S. Tommaso, che lo commenta. Dice il de

\* Articolo pubblicato in *Sapienza*, 52 (1999), fasc. 4, pp. 385-418.

<sup>1</sup> Cfr. THOM., *In Sent.*, I, d. 31, q. 2, a. 1.

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Sum. theol.*, I, q. 39, a. 8.

<sup>3</sup> Cfr. il passo della nota precedente nella *Summa* dell'edizione Marietti del 1931, t. I, p. 266, n. 1.

Rubeis, infatti, in quella nota, che l'*integritas* non è altro che una *proportionata magnitudo*. Secondo questa interpretazione tra i due passi non ci dovrebbe essere nessuna dissonanza.

In effetti, Aristotele, nel passo dell'*Etica nicomachea*, non intende la *magnitudo* come una qualsiasi determinata grandezza, caratteristica di qualsiasi entità naturale corporea, bensì come caratteristica d'una entità naturale proporzionatamente più grande rispetto ad un'altra entità naturale più piccola della stessa specie. Scrive esattamente: «La bellezza implica un corpo di grandi proporzioni, mentre gli uomini piccoli possono essere aggraziati e proporzionati, ma non belli»<sup>4</sup>.

S. Tommaso così commenta il passo: «La bellezza, propriamente, consiste in un corpo grande. Perciò, i piccoli possono essere detti *graziosi*, per la convenienza del colore, *proporzionati* per la debita proporzione delle membra, ma non possono essere detti *belli* per mancanza di grandezza - *Pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi qui sunt parvi, possunt dici formosi propter decentiam coloris, et commensurati, propter debitam commensurationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum*»<sup>5</sup>. Per la bellezza, non è sufficiente la sola *claritas* e *consonantia*.

È di tutta evidenza che Aristotele intende la *magnitudo* in contrapposizione con la *parvitas*. Non intende, quindi, la *magnitudo* semplicemente come grandezza, perché, se dovesse essere così, non si capirebbe per quale ragione gli uomini piccoli (*parvi*), che pure hanno una loro grandezza proporzionata, non possano essere considerati belli come quelli dotati d'un grande corpo (*magni*).

La diversità delle due elencazioni relative alle attribuzioni della *pulchritudo*, che abbiamo riscontrato in S. Tommaso, ci autorizza a ritenere che il Santo, in gioventù, cioè al tempo della composizione delle *Sentenze*, seguisse più da vicino Aristotele, dal quale poi si è allontanato, su questo punto, quando ha scritto la *Summa*. E se nella *Sententia libri ethicorum* sembra che ritorni sulle posizioni della gioventù, ciò deve far pensare che S. Tommaso, in quest'occasione, si stia semplicemente limitando a commentare il passo relativo di Aristotele, per esplicitarne il pensiero, senza però esserne personalmente convinto.

Quanto detto ci consente di ritenere per buoni i tre attributi essenziali della bellezza, elencati nella *Summa*, cioè la *consonantia*, la *claritas* e l'*integritas*.

Per quanto riguarda i primi due attributi è evidente che S. Tommaso è debitore dello pseudo Dionigi. Per questi, infatti, una cosa è detta oggettivamente bella quando in essa c'è proporzione o armonia (*consonantia*) tra le sue varie parti e luminosità o splendore (*claritas*) dei colori, che essa manifesta sensibilmente alla vista di chi l'osserva, in quanto la caratteristica essenziale

<sup>4</sup> Cfr. ARIST., *Eth. nic.*, IV, 3, 1123b, 7 ss.; tr. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, Milano, Rusconi, 19963, p. 165.

<sup>5</sup> THOM., *In Ethic.*, IV, 8.

della *claritas* è quella di manifestarsi<sup>6</sup>. Scrive, infatti S. Tommaso: «Nel concetto di bellezza rientrano due elementi, secondo Dionigi, cioè la consonanza e la luminosità - *Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas*»<sup>7</sup>.

La prima di queste due attribuzioni, se si riferisce ad una realtà particolare, predica la cosa in se stessa nella sua costituzione oggettiva, indipendentemente da qualsiasi altro suo rapporto con altre: in tal caso la proporzione viene vista nel rapporto che hanno le parti fra loro all'interno del tutto costituito dalla cosa. Per esempio, un uomo è bello se le parti sono proporzionate tra loro all'interno del tutto della realtà uomo. Questo tipo di consonanza è detto da Tommaso *consonantia secundum compositionem*<sup>8</sup>.

Se invece la proporzione viene vista nelle relazioni che cose distinte hanno tra loro all'interno di un tutto, risultante dal loro ordinarsi secondo determinati rapporti, allora si deve parlare di *consonantia ordinis*, come accade in un esercito, in cui ogni soldato si rapporta ordinatamente con gli altri in funzione della subordinazione di tutti i soldati al comandante<sup>9</sup> oppure come è per tutti gli esseri creati, i quali sono ordinati tra loro in funzione della loro subordinazione a Dio<sup>10</sup>.

La seconda attribuzione, vale a dire la *claritas*, riguarda ugualmente sia una cosa in se stessa, le cui parti si rapportano tra loro secondo precisi rapporti, sia l'ordinarsi conveniente di più cose tra loro all'interno di un tutto. Tuttavia tale attribuzione include un altro rapporto: quello che il tutto della cosa (per es. il tutto della realtà uomo) o il tutto delle cose (per es. il tutto dell'esercito) ha con altri soggetti intelligenti, che entrano in contatto con essi per mezzo della visione. E in tale rapporto la chiarezza della visione è proporzionale alla luce, in quanto «maior lux maiorem visionis claritatem causat»<sup>11</sup>.

Ma anche per quanto riguarda l'*integritas* S. Tommaso è, indirettamente, debitore a Dionigi. Infatti, la ragione dell'*integritas* è insita nella definizione di bene, data da Dionigi nei *Nomi divini*. Il passo dionisiano è il seguente: «Il bene deriva da una causa sola<sup>12</sup> e totale, mentre il male da molti e particolari difetti»<sup>13</sup>. Nel commento di S. Tommaso, Dionigi sosterebbe che il bene è

<sup>6</sup> «Corpus lucidum manifestat se et alia» (THOM., *In Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 4c, ag. 1).

<sup>7</sup> ID., *In Sent.*, I, d. 31, q. 2, a. 1; cfr. anche *In de Div. nom.*, IV, 5; per quanto riguarda DIONIGI, cfr. *Nomi divini*, IV, 7, in ID., *Tutte le opere*, tr. it. a cura di Piero Scazzoso, Milano, Rusconi, 19973, p. 301.

<sup>8</sup> Cfr. THOM., *In Physic.*, 1, 10.

<sup>9</sup> *Ib.* Ma cfr. anche *Sum. c. gent.*, II, 64, dove S. Tommaso, al posto di *consonantia*, usa il termine sinonimo di *harmonia*.

<sup>10</sup> ID., *In de Div. nom.*, IV, 5.

<sup>11</sup> ID., *In Sent.*, I, d. 14, q. 1, a. 2c, s. c. 2

<sup>12</sup> S. TOMMASO, quando cita questo passo dionisiano, usa l'espressione «una et integra causa» (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 3<sup>um</sup>) oppure «tota et integra causa» (*id.*, q. 2, a. 4, ad 4<sup>um</sup> e q. 4, a. 1, ad 13<sup>um</sup>).

<sup>13</sup> DIONIGI, *I nomi divini*, IV, 30; tr. it. cit., p. 330. Questa idea non è nuova. Compare per

## CAPITOLO DODICESIMO

### IL PROBLEMA DELLA VERITÀ IN PLOTINO E PROCLO

#### 1. L'AMBIGUO ARGOMENTO DEGLI SCETTICI

Benché con la parola *mente* s'intenda designare genericamente le due facoltà fondamentali dello spirito, quali sono la volontà e l'intelletto, tuttavia con essa di solito ci si riferisce più specificamente alla facoltà dell'intelletto. Ciò accade perché la parola *mente* deriva dal latino *mensuro* e la facoltà con la quale noi *misuriamo* le cose è l'intelletto<sup>1</sup>.

Quest'ultima facoltà, secondo anche quanto dice Aristotele<sup>2</sup>, svolge due operazioni particolari, scandite secondo due momenti: il primo è conoscitivo, il secondo è giudicativo-enunciativo. Per mezzo della prima operazione l'intelletto conosce l'essenza delle cose (o il loro *ciò che è*), che dapprima concepisce dentro di sé sotto forma di concetto e poi esprime all'esterno mediante un nome. Con la seconda, invece, dapprima formula dentro di sé i giudizi sulle cose, poi li esprime esteriormente sotto forma di enunciati dichiarativi, aventi un soggetto, che è ciò che esiste di per sé al di fuori della mente come sostrato o sostanza, e un predicato, che è ciò che l'intelletto ha concepito dentro di sé di tale soggetto con la prima operazione con cui lo ha appreso.

Nell'enunciato ci sono allora due elementi: quello oggettivo, che funge da soggetto, e quello soggettivo, che funge da predicato. L'oggettività della cosa, che funge da soggetto del giudizio, si basa sul fatto che essa è un *dato* per l'intelletto che lo pensa; in quanto dato, essa non è un *fatto* dall'intelletto ed esiste indipendentemente dall'intelletto, nel senso che, per esistere in sé e per sé, non ha bisogno dell'intelletto umano che lo pensi. Gli alberi delle foreste, dove non giunge uomo, esistono ugualmente, senza che l'uomo li pensi. È sufficiente che un uomo ritorni il giorno dopo in una foresta, per verificare che essi continuano ad esistere anche quando non li vede né li pensa, nello stesso modo in cui esistevano anche il giorno prima che li vedesse. La coscienza di questa verità tanto elementare quanto originaria

\* Questo capitolo è stato pubblicato in *Sapienza*, 57 (2004), fasc. 2, pp. 145-184. Abbiamo pubblicato quest'articolo in questo volume, perché attiene al problema della verità, sebbene affrontato con una metodologia diversa da quella aristotelico-tomistica. Il lettore, potendo confrontare le due metodologie, comprenderà le ragioni che c'inducono a preferire quest'ultima, senza con questo sminuire l'utilità, specie in teologia, dell'altra.

<sup>1</sup> Cfr. S. THOM., *De verit.*, q. 10, a. 1.

<sup>2</sup> Cfr. ARIST., *De anima*, III, 6; 430a, 26 ss.; tr. it. a cura di Giancarlo Movia, Milano, Rusconi, 1996, pp. 219 e 221.

della stessa coscienza non è minimamente scalfita da nessuna argomentazione possibile.

Il primo giudizio sulla cosa, nel quale consiste la *scienza* della stessa cosa, ha la seguente struttura: la cosa fa da soggetto, l'essenza della cosa conosciuta mediante la prima operazione dell'intelletto fa da predicato. Questo giudizio è il primo giudizio scientifico sulla cosa, perché con esso si conosce il ciò che la cosa è e che non può non essere, ossia il suo essere. Fondandosi sul principio di non-contraddizione, esso ha i titoli sufficienti per fondare la scienza della stessa cosa.

Per Aristotele i principi delle scienze sono le essenze delle cose, che sono universali, perché designano ciò che le cose hanno in comune con tutte le altre della stessa natura<sup>3</sup>. Ora, dato che la misura della cosa è la sua essenza, ne segue che l'operazione con la quale l'intelletto misura la cosa è la sua seconda operazione, perché è in questa operazione che esso attribuisce alla cosa, vale a dire *misura* la cosa, il predicato costituito dalla sua essenza.

È in quest'operazione, poi, che si può annidare il falso, perché è possibile che l'intelletto attribuisca alla cosa un essere che non ha. Ed è evidente che dice il vero, se attribuisce alla cosa quell'essere che la cosa realmente possiede e mostra di possedere. Per questo, la cosa, in se stessa è sempre vera, perché essa, di per se stessa possiede sempre l'essere che per sua natura le compete. Quando, infatti, si dice *falso oro*, la falsità non è in rapporto alla cosa in sé, ma in rapporto al nostro intelletto che, ingannato dall'apparenza, crede che una cosa sia diversa da ciò che essa realmente è.

Presso tutti i filosofi della greicità classica, che hanno preceduto Plotino, la verità è stata intesa comunemente come *adeguazione* tra ciò che si pensa e si dice delle cose (il predicato) e ciò che le cose sono realmente in se stesse (il soggetto). L'adeguazione esiste dunque tra il giudizio, sia esso solo pensato o anche enunciato, e le cose. In effetti essa esiste nel giudizio, nel senso che ciò che è designato dal predicato, esistente nella mente, deve essere adeguato al soggetto, esistente nella realtà, di modo che il pensiero (predicato) sia adeguato all'essere (soggetto). L'adeguazione avviene, dunque, all'interno della mente. Questa dottrina si basa sul presupposto che il soggetto e il predicato non siano solo segni delle «affezioni dell'anima», come dice Aristotele nel *De interpretatione*, ma siano anche segni delle cose, di cui le affezioni dell'anima «sono somiglianze»<sup>4</sup>, come lo stesso Aristotele aggiunge subito dopo, per evitare di essere frainteso. Ma pare che, ciò nonostante, questa ulteriore precisazione non sia servita a nulla, perché alcuni commentatori moderni non vi hanno dato il giusto peso.

La *conditio sine qua non*, perché si possa dare la verità e la falsità, è che tanto il soggetto quanto il predicato del giudizio dichiarativo sulle cose rimandino alle cose esistenti al di fuori dell'anima e non solo alle pure rap-

3 Cfr. ID., *An. post.*, II, 19, 100a, 8.

4 ID., *De interpr.*, I, 1, 16a, 6-8.

presentazioni esistenti all'interno dell'anima. I nomi significano principalmente le cose, perché essi sono usati principalmente per rappresentare le cose, a meno che chi parla o chi scrive non dica che, con i suoi giudizi, intende non manifestare l'essere delle cose, ma ciò che egli pensa dell'essere delle cose. In tal caso, chi fa una simile dichiarazione non mira a dire la verità dell'essere delle cose, ma semplicemente la sua *opinione* relativa a tale essere.

Se così non fosse, non si dovrebbe più parlare di verità come adeguazione del pensiero con l'essere, bensì, al più, di coerenza di un'idea con un'altra. Ma la verità così intesa non è più la verità del mondo classico-medioevale, quale appare in tutta evidenza attraverso l'analisi dei testi dei filosofi dalle origini alle soglie della modernità. La verità come adeguazione del pensiero con se stesso è quel tipo di verità secondo come sarà intesa da Descartes in poi. La prima regola del metodo cartesiano è desunta dalle idee «concepite con evidenza»<sup>5</sup>. Kant definisce la verità come «accordo della conoscenza con l'oggetto»<sup>6</sup>. E si sa che, per Kant, l'oggetto, come dice subito dopo nel brano citato, è qualcosa che esiste nel fenomeno e che i fenomeni per Kant sono «semplici rappresentazioni»<sup>7</sup>. Tale accordo si configura come accordo dell'intelletto con le proprie leggi. Scrive infatti che «è proprio nell'accordo con le leggi dell'intelletto che consiste ciò che vi è di formale in ogni verità»<sup>8</sup>, dove è evidente un concetto di verità non più come *adeguazione*, ma piuttosto come coerenza dell'intelletto con se stesso.

Marcello Zanatta, che ha curato una traduzione del *De interpretatione*, nel commentare il passo citato, dice tra l'altro che la semanticità del linguaggio, definita da un sistema di rapporti simbolici, «si fonda sulle affezioni dell'anima e non già sulle cose, che vengono così escluse dalla relazione del significato, in quanto non interessano l'ordine che vi si scandisce»<sup>9</sup>. Lo Zanatta aggiunge che di questo parere è stato anche il Sainati e molti altri<sup>10</sup>, mentre di parere opposto è stato il Riondato<sup>11</sup>.

Ci sembra che l'interpretazione dello Zanatta non solo non è aderente al testo in esame, ma è in contrasto con i fondamenti stessi del pensiero di Aristotele, il quale ha sempre sostenuto che le categorie, ossia i predicati dei giudizi<sup>12</sup>, manifestano sia il pensiero di chi li enuncia sia anche, e *in primo luogo*, le

<sup>5</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, p. IV; in ID., *Opere filosofiche*, voll. 4, vol. I, tr. it. a cura di M. Garin, Bari, Laterza, 1986, p. 314.

<sup>6</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, Torino, UTET, 1986, p. 228.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 414. Ma cfr. anche p. 182.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 301.

<sup>9</sup> In ARISTOTELE, *Della interpretazione*, tr. it. a cura di Marcello Zanatta, Milano, BUR, 2000<sup>4</sup>, p. 143.

<sup>10</sup> Cfr. V. SAINATI, *Storia dell'Organon aristotelico, I: Dai Topici al De Interpretatione*, Firenze, Le Monnier, 1968, p. 208.

<sup>11</sup> Cfr. E. RIONDATO, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova, Antenore, 1957, p. 35.

<sup>12</sup> Cfr. ARIST., *Top.*, I, 9, 103b, 20-22, dove Aristotele dice che i predicabili (ossia, le categorie, che, nel giudizio fanno da predicato ad un soggetto con cui si esprime la sostanza

## INDICE

PRESENTAZIONE	pag.	7
CAPITOLO 1. Il commento al <i>De caelo</i> di Aristotele	»	11
1. Aggancio con l'oggettività come apertura (p. 11); 2. Distinzione tra oggettività dei fenomeni e interpretazione soggettiva degli stessi (p. 16); 3. Nelle scienze il sapere non coincide con l'autorità (p. 18).		
CAPITOLO 2. La verità oggettiva come fondamento della morale	»	25
1. Le due alternative (p. 25); 2. Il problema dei problemi: la verità (p. 25); 3. Le tesi che vogliamo sostenere (p. 26); 4. La definizione della verità secondo S. Tommaso (p. 27); 5. Il rapporto intelletto di Dio ed essere delle cose (p. 29); 6. Le molte verità degli uomini (p. 30); 7. La condizione perché le verità soggettive degli uomini diventino oggettive (p. 32); 8. La condizione dell'armonia tra uomo-natura e tra uomo-uomo (p. 34); 9. La nascita del pensiero moderno coincide con la perdita dell'essere: l'uomo di Descartes (p. 36); 10. La possibile avventura dell'uomo del cogito (p. 38); 11. Il filosofo moderno e il mondo delle cose e degli uomini (p. 40).		
CAPITOLO 3. Filosofia e storia della filosofia	»	43
1. Filosofia e Storia della Filosofia (p. 43); 2. In che modo la Storia della Filosofia si rapporta alla Filosofia dal punto di vista di un problema particolare: la ricerca della verità (p. 47); 3. Non c'è Filosofia senza Storia della Filosofia (p. 53); 4. Il rapporto tra Filosofia e Storia della Filosofia dal punto di vista di un problema particolare: la prova cosmologica dell'esistenza di Dio (p. 55); 5. In che modo la Filosofia si rapporta alla Storia della Filosofia (p. 58); 6. Esempio del modo come la Filosofia si rapporta alla Storia della Filosofia: il problema dell'aborto in S. Tommaso (p. 61).		
CAPITOLO 4. L'intrascendentalità del bello	»	65
1. La definizione del bello (p. 65); 2. La <i>claritas</i> (p. 72); 3. La <i>consonantia</i> (p. 79); 4. La ragione e il bello (p. 87); 5. Il bello morale (p. 91).		
CAPITOLO 5. I <i>Proemi</i> dei commenti tommasiani ad Aristotele	»	95
1. Le date e i luoghi (p. 95); 2. I proemi del commento alla <i>Fisica</i> e alla <i>Metafisica</i> (p. 96); 3. Il proemio del commento alla <i>Politica</i> (p. 101); 4. Il proemio al commento dell' <i>Etica</i> (p. 104); 5. Il proemio del commento al <i>Dell'interpretazione</i> (p. 106); 6. Il proemio del commento agli <i>Analitici posteriori</i> (p. 108); 7. Il proemio del commento al <i>Della generazione e della corruzione</i> (p. 110); 8. Il proemio del commento a <i>Le meteore</i> e a <i>Il cielo e il mondo</i> (p. 112).		

- CAPITOLO 6. Metodologia dell'ermeneutica oggettiva » 115  
 1. Aspetti teoretici: l'ermeneutica ontologica (p. 115); 2. Aspetti teoretici: l'ermeneutica logica (p. 121); 3. Aspetti pratici: l'atto dell'interpretare (p. 131); 4. I due percorsi (p. 143).
- CAPITOLO 7. La *Fides et ratio* e le ragioni del ritorno alla filosofia di San Tommaso » 149  
 1. Gli errori del pensiero moderno (p. 149); 2. Significato dell'espressione *crisi del senso* (p. 151); 3. Il vero bene come principio della morale (p. 152); 4. I principi del conoscere: intelletto speculativo e intelletto pratico (p. 155); 5. I percorsi del *cogito* (p. 157); 6. Il punto di vista unificante (p. 160); 7. È utile alla fede la ragione adeguata all'essere oggettivo (p. 162); 8. La verità come *adaequatio rei et intellectus* (p. 164); 9. Relativismo etico e democrazia (p. 169); 10. Il recupero del pensiero oggettivo e della Metafisica (p. 171).
- CAPITOLO 8. L'induzione in Aristotele » 177  
 1. Premessa (p. 177); 2. Le prenozioni delle scienze (p. 181); 3. L'aporia del *Menone* (p. 190); 4. L'induzione (p. 194); 5. Il ruolo dell'intelletto nell'induzione (p. 204); 6. L'induzione metodologica (p. 210).
- CAPITOLO 9. La tradizione dei filosofi greci nel concetto di *verità* di San Tommaso » 215  
 1. Premesse (p. 215); 2. Le tesi di San Tommaso (p. 219); 3. La tradizione platonica (p. 222); 4. La tradizione aristotelica (p. 227); 5. S. Tommaso (p. 229).
- CAPITOLO 10. L'insufficienza della critica kantiana alla prova cosmologica tommasiana » 237  
 1. Premessa (p. 237); 2. L'epistemologia aristotelica (p. 240); 3. La metodologia aristotelica (p. 244); 4. L'epistemologia stoica (p. 246); 5. La metodologia stoica (p. 249); 6. La prova cosmologica secondo Kant (p. 252); 7. La prova cosmologica secondo S. Tommaso (p. 257); 8. La critica di Kant alla prova cosmologica (p. 262).
- CAPITOLO 11. Come insegnare la Filosofia e la Religione ai ragazzi » 267  
 1. Premessa (p. 267); 2. Didattica della Filosofia: fra storicità e teoreticità (p. 270); 3. La mente dell'adolescente (p. 273); 4. I procedimenti che partono dal o giungono al possibile (p. 276); 5. Un primo esempio di procedimento analitico-deduttivo (p. 278); 6. Un esempio di procedimento analitico-induttivo (p. 283); 7. Un esempio più appropriato di procedimento ipotetico-deduttivo (p. 284); 8. L'insegnamento della Religione (p. 286); 9. Il procedimento ipotetico-deduttivo in questioni di religione (p. 290); 10. La filosofia per immagini (p. 295); 11. Conclusione (p. 302).
- CAPITOLO 12. Il problema della verità in Plotino » 305  
 1. L'ambiguo argomento degli scettici (p. 305); 2. La circolarità della mente (p. 311); 3. L'antropologia plotiniana (p. 320); 4. L'impossibilità della conoscenza della cosa in sé secondo Plotino (p. 324); 5. La verità (p.

330); 6. Il fine dell'uomo: conoscere la verità nell'Uno (p. 335); 7. Proclo (p. 337).

CAPITOLO 13. La *concordia discors* tra San Bonaventura e San Tommaso in Bonaventura Gigli » 341

1. Il concordismo di P. Bonaventura Gigli (p. 341); 2. Il problema della verità e le tre operazioni dell'intelletto (p. 345); 3. La seconda operazione dell'intelletto (p. 346); 4. Il problema della verità in Platone (p. 349); 5. Il problema della verità in Plotino (p. 351); 6. La dottrina dell'illuminazione in Sant'Agostino (p. 353); 7. La dottrina dell'illuminazione in San Bonaventura (p. 356); 8. Il problema della verità in Aristotele (p. 366); 9. Il problema della verità in S. Tommaso (p. 368); 10. Il problema della verità in Bonaventura Gigli (p. 371).

INDICE » 377

**DELLO STESSO AUTORE**  
**PRESSO LA EDITRICE DOMENICANA ITALIANA**

---

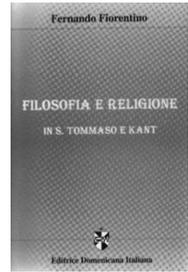
FIorentino FERNANDO

ISBN 88-89094-14-1 / cod. 60009

***Filosofia e religione in S. Tommaso e Kant***

Napoli 1997, pagg. 313, € 18,00 [br]

L'autore rimette in discussione la diffusa convinzione presso gli storici della filosofia che dopo Kant non ha più ragion d'essere alcuna riproposizione delle prove dell'esistenza di Dio. Egli mostra che la critica kantiana intacca solo le prove dell'esistenza di Dio fornite da Wolff e da Descartes, ma non quelle cosmologiche tommasiane, che escono indenni da tale critica.



FIorentino FERNANDO

ISBN 88-89094-15-X / cod. 60010

***Fondamenti di epistemologia e di metodologia filosofica classico-medievale***

Napoli 2000, pagg. 286, € 18,00 [br]

L'autore completa le tesi sostenute in una sua precedente opera con la speranza di fugare il sospetto che Kant abbia ancora ragione nel demolire le prove cosmologiche dell'esistenza di Dio formulate da S. Tommaso. Lo sviluppo delle tematiche presenti nell'opera ha comportato un allargamento del discorso, al quale è stato dato l'assetto d'un manuale di filosofia teoretica relativamente al periodo classico-medioevale.



FIorentino FERNANDO

ISBN 88-89094-01-X / cod. 60011

***Il problema della verità nei filosofi antichi***

Napoli 2002, pagg. 443, € 18,00 [br]

L'autore indaga col presente lavoro il modo in cui è affermata e articolata nei suoi vari aspetti la teoria della verità come *adaequatio*, che il dottore Angelico attribuisce al filosofo ebraico Ysaac ben Israele. Ne risulta che tale concetto si può già riscontrare qua e là nei filosofi presocratici e poi via via nei sofisti, in Platone, Aristotele, Epicuro, negli stoici e perfino negli stessi scettici, i quali fanno leva proprio sull'impossibilità dell'adequazione per sostenere l'impossibilità della conoscenza.

