

Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie), XV (2009), pp. 35-63

Tommaso d'Aquino, la verità e il Medioevo*

FABRIZIO AMERINI

Aristotle's definitions of truth and falsity, on the one hand, and the relational and cognitive account of truth entailed from its transcendental nature, on the other hand, naturally lead later medieval philosophers towards correspondence theories of truth. Nonetheless in the later Middle Ages at least three versions of the correspondence theory (classical, internalist, and externalist) can be found. Thomas Aquinas, in particular, proposed a mixed interpretation, bringing together metaphysical and semantical considerations.

Keywords: *Thomas Aquinas, truth, logic*

1. *La natura relazionale della verità*

La nozione di *verum* è una delle nozioni fondamentali del vocabolario filosofico medievale. Essa appartiene a una ristretta classe di nozioni, quelle che i filosofi medievali chiamano 'trascendentali' o 'trascendenti', nozioni cioè che, come l'etimologia del termine rivela, possono predicarsi di cose che appartengono a più di una delle dieci categorie aristoteliche e anche di cose che – ammesso che un filosofo sia disposto ad accettare tale estensione – non rientrano in nessuna delle dieci categorie. In un importante studio del 1996, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Jan Aertsen ha proposto, non senza una certa enfasi, di identificare ciò che Etienne Gilson aveva chiamato 'l'esprit de la philosophie médiévale' precisamente con la riflessione medievale sui trascendentali¹. A causa della centralità che queste nozioni assumono

* Il presente contributo riproduce l'intervento che ho tenuto durante un seminario svoltosi presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze il 15 marzo 2010. Desidero qui ringraziare Anna Rodolfi per il suo gentile invito e tutti i partecipanti al seminario per le loro preziose osservazioni.

¹ Cfr. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996. Sul carattere trascendentale del vero, in particolare, si veda J.

nella speculazione filosofica e teologica medievale, per Aertsen, la filosofia medievale può essere caratterizzata prima di tutto come una ‘filosofia dei trascendentali’. Al di là della plausibilità di questa tesi storiografica, su cui si è molto discusso e che non è possibile ulteriormente discutere in questa sede, l’intuizione di Aertsen è per noi utile, perché la natura trascendentale della nozione di *verum* fornisce una chiave per riassumere alcuni dei tratti che caratterizzano i dibattiti tardo-medievali (1250-1330) sulla verità.

Il numero dei trascendentali discussi nelle parti delle opere teologiche riservate a queste nozioni o negli omonimi trattati *de transcendentibus* varia nel tempo. Normalmente essi sono sei, ma nella fase più fiorente della riflessione medievale sui trascendentali, il numero di queste nozioni arriva fino a sette: *ens*, *unum*, *bonum*, *pulchrum*, *res*, *aliquid* e, per ciò che interessa il presente discorso, *verum*. Se ci soffermiamo sulla nozione di *verum*, possiamo notare che la trascendentalità (nel senso medievale) di questa nozione ha alcune conseguenze importanti. Un primo punto che può essere notato è che a causa della loro estensione trans-categoriale, i trascendentali manifestano la caratteristica di essere nozioni coestese e convertibili. Ogni entità categoriale di cui si può predicare l’essere, ad esempio, si può predicare anche l’essere uno e l’essere vero (*ens et unum convertuntur*, secondo un noto adagio medievale), e ciò vale per ogni altra combinazione possibile delle nozioni trascendentali. La coestensività tra le nozioni trascendentali – stipulata e giustificata piuttosto che provata da molti filosofi tardo-medievali, a dire il vero – è un altro modo di dire che, semanticamente, i termini trascendentali (il discorso vale in particolare per i termini trascendentali concreti) hanno la stessa denotazione. Se, da un lato, fatte salve alcune eccezioni, i filosofi tardo-medievali sono d’accordo nel sostenere la coestensività delle nozioni trascendentali, dall’altro essi sono anche concordi nel ritenere che i termini trascendentali, per quanto codenotanti, non siano tuttavia sinonimi. In genere, perché vi sia sinonimia tra due termini è richiesto che tali termini non solo denotino una stessa cosa, che abbiano cioè uno stesso riferimento, ma anche che denotino quella cosa nello stesso modo². Molti filosofi ritengono però che questo non accada nel caso dei termini trascendentali, i quali denotano sì una stessa cosa ma non

Aertsen, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, «Topoi», 11/2, 1992, pp. 159-171. Sul vero in Tommaso d’Aquino v. anche J.F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas I*, «Review of Metaphysics», 43, 1989, pp. 295-326 e G. Galluzzo, *Il tema della verità nell’Expositio Libri Peryermeneias di Tommaso d’Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XI, 2000, pp. 217-257..

² Si vedano, ad esempio, Tommaso d’Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IV, lec. 2, ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1964, nn. 549 sgg.; Guglielmo di Ockham, *Summa logicae*, I, c. 6, ed. G. Gál, in Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica I*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1978, p. 19, ll. 5-14.

nello stesso modo. Così, se per due termini significare nello stesso modo equivale a denotare una stessa cosa secondo le stesse modalità (logiche) di denotazione, allora due termini codenotanti ma non sinonimi sono associabili a due diversi stati mentali, ossia esprimono due diversi sensi. Ai tempi di Tommaso d'Aquino sembra essere una tesi ormai consolidata che i termini trascendentali abbiano una stessa denotazione ma una differente connotazione. In quest'ottica, la mente è ritenuta svolgere un ruolo centrale nel far emergere i diversi sensi espressi dai termini trascendentali. Le varie deduzioni che s'incontrano in epoca tardo-medievale delle nozioni trascendentali a partire dalla nozione primaria di *essere* (*ens*) hanno precisamente questo obiettivo: far emergere il differente contenuto concettuale (*ratio*) veicolato da ciascuna delle nozioni trascendentali rispetto a quella di *essere*. Sul differente grado di fondazione reale accordato a tali contenuti e sul diverso modo di spiegare la loro formazione si misurano le differenti sistemazioni tardo-medievali delle nozioni trascendentali.

Questa visione dei trascendentali ci conduce a un secondo punto. La convertibilità delle nozioni trascendentali consente agli autori medievali di impiegare il termine 'vero' in contesti non strettamente logici. La convertibilità tra 'vero' ed 'ente', ad esempio, permette l'utilizzo del termine 'vero' in metafisica, mentre quella tra 'vero' e 'bene' il suo utilizzo in etica e quella tra 'vero' e 'bello' in estetica. In metafisica, in particolare, tale convertibilità è stata molto sfruttata. Metafisicamente, il vero è stato trattato come coincidente con ciò che è, per cui dire di una cosa che è vera (*vera res*) equivale semplicemente a dire che è una cosa che è, cioè che esiste. Tuttavia, il fatto che il termine 'vero' non sia semanticamente sinonimo col termine 'ente' ha permesso una certa elasticità, così che la proprietà di essere vero è stata spesso assunta come esprimente, in metafisica, un senso più ristretto rispetto a quello espresso dalla proprietà di essere. Se, da un lato, una cosa è vera se semplicemente esiste, dall'altro, non tutto ciò che semplicemente esiste è vero, ossia esiste in modo vero (*vere*). La distinzione neo-platonica, e poi agostiniana³, tra il semplice essere e il modo di essere, tra ciò che semplicemente è ed è vero (*verum esse*), e ciò che è in modo vero (*vere esse*), è stata utilizzata variamente: ad esempio, per gerarchizzare la dimensione di ciò che è, secondo il principio, come riportato ancora da Tommaso d'Aquino, che *unumquodque se habet ad veritatem sicut se habet ad esse*⁴; per giustificare visioni metafisiche della sostanzialità non essenzialistiche; per fondare teorie della predicazione incentrate sulla nozione di partecipazione. Come il termine 'essere', così

³ Cfr. e.g. Agostino, *Soliloquia*, II, 5.

⁴ Cfr. e.g. *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 5, a. 1; IV, d. 44, q. 1, a. 2, q. la 4; *Summa theologiae*, I^a, q. 119, a. 1. La fonte è Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993b30-31.

anche il termine ‘vero’ si dice in molti modi, ha uno spettro semantico focalizzato. Ciò vale in metafisica, dove può essere argomentato un ordine delle cose vere, così come in altri ambiti.

Quale sfumatura esprime dunque il termine ‘vero’ rispetto al termine ‘essere’? Secondo Tommaso d’Aquino, una cosa vera è, come detto, una cosa che esiste, ma una cosa esiste nella misura in cui esemplifica una forma ideale, nella misura in cui, cioè, è conforme a un modello. Essere vero, per una cosa, esprime esattamente la relazione di conformità che tale cosa ha con il suo modello ideale, così come essere veramente esprime la relazione che il modello ha con se stesso e, remotamente, con la causa prima da cui esso dipende. Ciò che intendo è che il termine ‘vero’, in metafisica, è normalmente spiegato come un termine che denota una cosa che esiste ma che in più connota la relazione di conformità di tale cosa a un modello. Più precisamente, per Tommaso d’Aquino la verità in metafisica esprime la relazione che due forme (*scil.* quella esemplificata dal modello e quella esemplificata dalle sue copie) hanno tra loro, a prescindere che tali forme abbiano o meno lo stesso rango, e che siano o meno la stessa forma di numero. Per Tommaso, dunque, una cosa è vera quando è relazionata a un modello ideale, sia esso l’intelletto divino (che è pensato come anteriore e causa dell’essere di una cosa) o quello umano (che è pensato come successivo e sottoposto alla causalità che la cosa esercita su di esso)⁵. La nozione di vero, in altri termini, è trattata come una nozione *relazionale*, e ciò emerge con ancor più chiarezza se uno analizza la semantica del termine astratto ‘verità’⁶. Astrattamente intesa, la verità altro non indica che la relazione di una cosa a un soggetto conoscente, al punto che neppure un ente può essere conosciuto a prescindere dal vero, sebbene conoscere la *ratio entis* non equivalga a conoscere la *ratio veri*⁷.

In questa sede non posso soffermarmi oltre sulla variegata e complessa utilizzazione metafisica del termine vero. Il punto che qui mi preme richiamare è solamente l’aspetto relazionale e cognitivo del termine ‘vero’ e, in modo più specifico, il ruolo svolto dalla nozione di *conformità*. Tale nozione restituisce precisamente, a mio avviso, la comprensione medievale della nozione di corrispondenza. In generale, si può dire che due cose sono conformi se condividono una stessa e (numericamente

⁵ Cfr. *Quaestiones de veritate*, q. 1, a. 2, ed. A. Dondaine, in Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia* XXII, vol. I, fasc. 2, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970, p. 9, ll. 49-120.

⁶ Cfr. e.g. *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2. Secondo Tommaso, la natura a un tempo relazionale e cognitiva del vero è stata colta ed espressa esemplarmente da Anselmo con la sua celebre definizione di verità come *rectitudo* (Anselmo, *De veritate*, c. 11).

⁷ Cfr. e.g. *Quaestiones de veritate*, q. 1, a. 1, ad 3, ed. Dondaine, pp. 6-7, ll. 215-228.

o solo specificamente) identica forma. La relazione di corrispondenza tra un modello e le sue copie è riducibile alla relazione più pregnante di conformità, cioè di compartecipazione o condivisione di una stessa forma (isomorfismo), la quale è supposta esistere nel modello e nelle copie secondo modi o gradi di essere differenti. L'idea della verità come conformità è una conseguenza della prospettiva cognitiva dalla quale il concetto di vero è comunemente esaminato; tale impostazione epistemica conduce, in particolare, a trattare la relazione di conformità come una relazione primitiva e irriducibile. Questo vale sia per la relazione di conformità che una cosa intrattiene con l'intelletto divino sia per quella che la cosa intrattiene con l'intelletto umano. In questo secondo caso, siccome il fenomeno della conoscenza è normalmente spiegato nei termini di un processo di ricezione e riproduzione della forma di una cosa esterna nella mente, si ha che una cosa può essere detta vera nella misura in cui la mente sa che la forma che ha acquisito dalla cosa è conforme alla forma che la cosa possiede in se stessa. Se la mente conosce assimilando la forma della cosa conosciuta, e quindi adeguandosi a essa, segue che quella stessa relazione che una cosa, a livello metafisico, ha con il proprio modello ideale viene replicata a livello cognitivo tra la cosa e il soggetto conoscente. Tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto – comunque venga spiegata la formazione e fondazione dei concetti di genere naturale, e di conseguenza la natura della rappresentazione mentale che è detta essere conforme alla cosa esterna – sussiste una relazione che gli autori medievali chiamano di *somiglianza* (*similitudo*) o *conformità* (*conformitas*). La proprietà di essere vero, applicata a una data cosa, connota precisamente la relazione di conformità tra tale cosa e l'intelletto. Tommaso d'Aquino, tra gli altri, esprime in modo chiaro questo aspetto della semantica del termine 'vero', precisando la doppia relazione di conformità che una cosa può sviluppare:

[...] cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, *secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum*. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est [...]. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere⁸.

Se il predicato 'vero' viene inteso come connotante una *relazione cognitiva*, diventa difficile trovare in epoca tardo-medievale qualcuno

⁸ Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 16, a. 1 (corsivo mio).

che possa avere anticipato, in una qualche forma rilevante, una teoria ridondante della verità come quella di Frank P. Ramsey⁹. Certo, occorre procedere con prudenza, anche perché, come vedremo, non mancano eccezioni. Ma in generale, i filosofi tardo-medievali appaiono più favorevoli a sostenere posizioni anti-deflazionistiche, considerando formule quali ‘È vero che...’ o ‘... è vero’ come operatori meta-linguistici. Stando al significato cognitivo e relazionale attribuito al termine ‘vero’, infatti, se ci troviamo ad esempio di fronte a Socrate bianco e diciamo

(S1) “Socrate è bianco”

abbiamo proferito un enunciato vero. Ma se diciamo

(S2) “‘Socrate è bianco’ è (un enunciato) vero”

non stiamo proferendo o usando un enunciato per affermare qualcosa di vero su Socrate, ma stiamo piuttosto riflettendo sull’enunciato e sulla sua relazione con il fatto che Socrate è bianco: l’enunciato, cioè, è correlato a un nostro atto di conoscenza, mediante il quale consideriamo la relazione di conformità tra tale enunciato e il mondo, per cui questa predicazione di secondo livello assume una valenza epistemologica che rende (S2) non riducibile a (S1). Rispetto a una predicazione di primo livello, è plausibile assumere che la proprietà di essere vero non aggiunga niente a un enunciato vero. Un enunciato è vero prima e a prescindere dall’attribuzione a esso della proprietà di essere vero, il che equivale a dire che tra le condizioni di verità di un enunciato non può essere conteggiato l’atto di attribuzione all’enunciato della proprietà di essere vero. Rispetto a una predicazione di primo livello, così, si potrebbe dire che non vi è nessuna differenza semantica apprezzabile tra affermare “Socrate è bianco” (S1), se Socrate è bianco, e affermare

(S3) “È vero che Socrate è bianco”.

Ma rispetto a una predicazione di secondo livello, l’atto di affermazione di un enunciato vero e l’atto di affermazione che un enunciato è vero non ammontano allo stesso atto. I filosofi tardo-medievali ricorrono alla distinzione tra *actus exercitus* e *actus signatus* per discriminare i due ordini predicativi. Sebbene sia sempre possibile parafrasare un enunciato *de actu exercito* (ad es. “Socrate è bianco” o “È vero che Socrate è

⁹ F.P. Ramsey, *Facts and Propositions*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 7, 1927, pp. 153-170.

bianco”) in un enunciato *de actu signato* (ad es. “‘bianco’ si predica di ‘Socrate’” o “‘Socrate è bianco’ è un enunciato vero”) e viceversa, i due atti introducono tuttavia aspetti differenti nell’analisi proposizionale.

Tommaso d’Aquino sembra sostenere un’interpretazione non-ridondante, ogniqualvolta osserva che il termine ‘vero’ esprime la relazione di una cosa all’intelletto. Come detto, però, occorre essere cauti e tener ben distinti i due livelli del discorso. Ci sono testi, infatti, dove Tommaso sembra ritenere che l’atto di affermazione di un enunciato vero coincida con l’atto con cui si sa che tale enunciato è vero. Sebbene l’atto di attribuzione della proprietà di essere vero a un enunciato sia un atto successivo, in quanto si richiede che la mente consideri sia l’enunciato sia la relazione di conformità tra tale enunciato e il mondo, in un tanto celebre quanto controverso passaggio dell’*Expositio libri Peryermenias*, Tommaso sembra piuttosto orientato verso un’interpretazione ridondante della verità:

Est autem considerandum quod, quamuis sensus proprii obiecti sit uerus, non tamen cognoscit hoc uerum: non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis sui ad rem, set solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere, et ideo solus intellectus potest cognoscere ueritatem: unde et Philosophus dicit in VI Methaphisice quod ueritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente ueritatem. *Cognoscere autem predictam conformitatis habitudinem nichil est aliud quam iudicare ita esse in re uel non esse, quod est componere et diuidere, et ideo intellectus non cognoscit ueritatem nisi componendo uel diuidendo per suum iudicium.* Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit uerum, puta cum intellectus iudicat rem esse que est, uel non esse que non est, falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est uel esse quod non est. Vnde patet quod ueritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et diuisionem. Et hoc modo hic Philosophus loquitur¹⁰.

¹⁰ *Expositio libri Peryermenias*, I, 3, ed. R.-A. Gauthier, in Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia* I* 1, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1989, pp. 16-17, ll. 158-180 (corsivo mio). Si veda anche *Summa theologiae*, I^a, q. 16, a. 2: «Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit uerus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei ueritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere ueritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim uisus habeat similitudinem uisibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem uisam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit uerum. Et hoc facit componendo et diuidendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, uel applicat alicui rei significatae per subiectum, uel remouet ab ea. Et ideo bene inuenitur quod sensus est uerus de aliqua re, uel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat

Come detto, il passo è controverso, perché la parte che è stata evidenziata in corsivo può essere letta in almeno due modi. (1) In un modo, l'atto di conoscenza che '*p*' è conforme a *p* può essere inteso come un atto (diretto) che totalmente *coincide con* l'atto di proferimento di '*p*'. (2) In un altro modo, l'atto di conoscenza che '*p*' è conforme a *p* può essere inteso come un secondo atto (diretto o riflesso) che è cionondimeno *concomitante con* l'atto di proferimento di '*p*'. Se un interprete adotta la seconda lettura, può insistere sulla mancata chiarificazione da parte di Tommaso tra l'atto di affermazione di un enunciato e l'atto di giudizio di tale enunciato, ritenendo comunque che giudicare come le cose stanno ("È vero che Socrate è bianco") sia un atto diverso dall'affermare come le cose stanno ("Socrate è bianco"). Se uno invece adotta la prima lettura, allora questo passo testimonia che la posizione che un filosofo assume sulla trascendentalità del vero non è di per sé incompatibile con un'interpretazione ridondante della verità. La serie di equivalenze stabilite da Tommaso spinge verso questa lettura. Per Tommaso, sapere che un enunciato è vero non sembra essere un atto diverso dall'affermare un enunciato vero, ossia dal comporre o dividere i concetti in modo tale che il risultato rifletta conformemente il modo in cui le cose stanno nel mondo: in questo caso, sapere che '*p*' è vero, ossia che '*p*' è conforme a *p*, equivale ad affermare '*p*'. Questa conclusione sembra discendere da due assunti: primo, che un atto proposizionale è, per Tommaso, un atto di composizione di concetti, e secondo, che i concetti, in quanto rappresentazioni o segni di cose, immediatamente rinviano a esse. Combinare dunque i concetti è in qualche misura combinare le cose stesse cui tali concetti rinviano; a sua volta, combinare le cose del mondo nel modo in cui esse sono rappresentate alla mente non è differente dal sapere che le cose esterne stanno in quel modo. Come conseguenza, nel momento stesso in cui si afferma un enunciato conforme a un fatto, nello stesso momento si sa anche che il nostro enunciato è conforme a quel fatto, dunque vero. In questo senso, il predicato 'vero' fa parte del linguaggio-oggetto e non del meta-linguaggio, sebbene l'atto di attribuzione di tale predicato a un enunciato sia un atto meta-linguistico.

C'è un altro elemento che può rafforzare questa conclusione. Come noto, i logici medievali hanno una visione allargata delle modalità¹¹.

aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est»; *Expositio in libros Metaphysicorum*, V, lec. 9, ed. Spiazzi, n. 895.

¹¹ Per un'introduzione alla logica modale medievale, si veda S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York 1993.

Non solo i quattro modi classici (necessario, possibile, contingente e impossibile) modalizzano un enunciato, ma lo fa anche qualsiasi operatore che introduce una *that-clause*, come gli operatori di tipo epistemico o, appunto, aletico. Come tutti gli operatori modali, anche il vero può essere esaminato *de dicto* o *de re*, o, con terminologia medievale, *in sensu compositionis* o *in sensu divisionis*, così che le condizioni di verità dell'enunciato "È vero che Socrate è bianco" possono essere descritte come diverse dalle condizioni di verità dell'enunciato "Socrate è veramente bianco"¹². Nonostante che *verum* sia considerato come una modalità, va però detto che i logici medievali non sembrano nutrire molto interesse per il valore modale del vero. Ciò dipende da una precisa convinzione. L'impianto delle teorie medievali della verità è di tipo corrispondentista, come detto, e anche la verifica delle proposizioni modalizzate viene in ultima analisi riportata a quella delle proposizioni non modalizzate. La situazione è radicale nel caso del vero e del falso, perché in quel caso gli operatori aletici non sembrano modificare il valore semantico dell'enunciato. La ragione sembra risiedere nel fatto che solo gli enunciati possono essere detti propriamente veri o falsi, per cui quando si attribuisce il predicato 'vero' o 'falso' a un enunciato, non si fa altro che esplicitare una caratteristica che gli enunciati implicitamente già possiedono. Come ricorda l'anonimo autore del *De propositionibus modalibus*, un opuscolo che la tradizione ha falsamente attribuito a Tommaso d'Aquino, i due modi aletici, a differenza di quelli classici, non alterano la semantica e le condizioni di verità dell'enunciato cui si applicano; quindi, in quanto semanticamente ridondanti, possono essere eliminati:

Hii autem modi qui compositionem determinant sunt sex: scilicet uerum, falsum, necessarium, impossibile, contingens et possibile. Verum autem et falsum nichil addunt supra significationem propositionum de inesse; idem namque significatur cum dicitur 'Sortes currit' et 'Sortem currere est uerum', et 'Sortes non currit' et 'Sortem currere est falsum': quod non contingit de aliis quatuor modis, quia non idem significatur cum dicitur 'Sortes currit' et 'Sortem currere est possibile' uel 'necessarium'. Et ideo pretermisiss uero et falso, de aliis quatuor consideremus¹³.

Questo passo è interessante. Da un lato, esso suggerisce di considerare (S1) e (S3) come semanticamente equivalenti e, quindi, come logicamente riducibili: proferire un enunciato con l'intenzione di affermare

¹² Su questo punto, si veda Guglielmo di Ockham, *Summa logicae*, II, cc. 9-10, ed. Gál, pp. 273-279.

¹³ *De propositionibus modalibus*, ed. H.-F. Dondaine, in Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia* XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 421, ll. 17-28.

qualcosa di vero sul mondo non è differente dall'affermare la verità di tale enunciato. Dall'altro lato, tuttavia, questo passo potrebbe legittimare l'irriducibilità di (S3) a (S2), ossia la distinzione tra il vero come operatore modale che è parte del linguaggio-oggetto ("È vero che...") dal vero come predicato meta-linguistico ("... è vero"). A ogni modo, questo trattato testimonia dell'esistenza di una lunga disputa sulla rilevanza modale del vero e del falso, che continuerà almeno fino a Ockham, il quale riconosce che ai suoi tempi ormai molti avevano estromesso gli operatori aletici ed epistemici dalla classe delle modalità propriamente dette – posizione, per inciso, che Ockham respinge¹⁴.

2. Verità come corrispondenza

In vari passi delle sue opere¹⁵, Aristotele introduce la verità in termini indiscutibilmente corrispondentisti, osservando che un enunciato è vero quando dice che le cose sono così come sono (o che non sono così come non sono), mentre è falso quando dice che le cose sono così come non sono (o che non sono così come sono). L'influenza della caratterizzazione di verità formulata da Aristotele, da un lato, – da cui muove, come noto, anche Alfred Tarski all'inizio del suo importante lavoro sull'interpretazione semantica della verità¹⁶ – e la natura relazionale della verità, conseguenza della trascendentalità della nozione di *verum*, dall'altro, indirizzano piuttosto naturalmente gli autori medievali verso un'interpretazione corrispondentista della verità. Sebbene vi siano ambiti in cui emergono, anche se solo in abbozzo, concezioni diverse della verità (prevalentemente di tipo coerenziale o pragmatico), di cui diremo qualcosa alla fine di questo contributo, mi sembra che la concezione corrispondentista sia dominante.

La teoria corrispondentista della verità ha ricevuto molte critiche¹⁷. Uno dei punti opachi di questa teoria risiede nel fatto che la nozione di *corrispondenza* non è mai spiegata nei dettagli né, di conseguenza, si forniscono

¹⁴ Cfr. *Summa logicae*, II, c. 1, ed. Gál, pp. 242-243, ll. 36-68; c. 29, p. 341, ll. 4-9. La ragione per rifiutare questa estromissione risiede, secondo Ockham, nella differente convertibilità dei sillogismi se le premesse vengono modalizzate con operatori aletici. Si veda *Summa logicae*, III-1, c. 30, ed. Gál, pp. 435-439; c. 43, pp. 471-474.

¹⁵ Cfr. e.g. *Metafisica*, IV, 7, 1011b26-27; *Categorie*, 5, 4b8-10; *De interpretatione*, 4, 17a1-8.

¹⁶ *The Semantic Conception of Truth*, «Philosophy and Phenomenological Research», 4, 1944, pp. 341-375.

¹⁷ Per una buona sintesi, si può consultare D. Marian, *The Correspondence Theory of Truth*, §5, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, ed. E.N. Zalta, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/truth-correspondence/>. Si vedano anche G. Volpe, *Teorie della verità*, Guerini e Associati, Milano 2005, c. 3, e W. Kunne, *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford 2003, c. 3.

criteri certi per definire che cosa sia un fatto. La corrispondenza è stata intesa almeno in due modi: in modo blando, come una qualche forma di correlazione, oppure in modo più pregnante, come congruenza isomorfica. Il modo in cui i filosofi tardo-medievali impostano il problema della verità impone invece una preliminare chiarificazione della nozione di corrispondenza. Tale chiarimento viene fatto da una prospettiva epistemologica, come si è detto. Già Bruno Nardi aveva fatto notare, in un bel saggio di circa mezzo secolo fa, la centralità assegnata dai filosofi tardo-medievali alla teoria della conoscenza nella sistemazione teorica della nozione di verità¹⁸. Al riguardo, i filosofi tardo-medievali fanno due cose: primo, s'impegnano a precisare la natura dei fatti che corrispondono alle nostre enunciazioni; secondo, s'impegnano a spiegare i meccanismi e le modalità di rappresentazione mentale di tali fatti. Se vi è un punto su cui i medievali si distanziano dai moderni questo è precisamente il rifiuto preventivo di un disimpegno metafisico in logica. Per un filosofo medievale, per quanto nominalista egli possa essere, sarebbe impensabile un agnosticismo ontologico come quello professato da Wittgenstein e dagli atomisti logici. Ovviamente s'incontrano anche in epoca medievale costruzioni di teorie logiche più o meno formali, ma nessun logico sembra disposto a elaborare una teoria che prescindano del tutto da alcune vincolanti assunzioni metafisiche. Considerazioni ontologiche ed epistemologiche sono necessarie per un corretto resoconto della verità all'interno di un quadro corrispondentista, siccome la verità ha a che fare per i medievali, come detto, primariamente con l'interazione tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. Siccome un enunciato vero afferma che le cose sono così come sono (o che non sono così come non sono), segue che la corrispondenza può essere stabilita solo tra un enunciato e il supposto fatto che un enunciato enuncia.

In particolare, considerazioni epistemologiche possono essere rilevanti nella misura in cui della relazione di corrispondenza può essere data un'ulteriore doppia interpretazione: un enunciato può essere detto vero, infatti, o perché ciò che enuncia è così come un certo fatto è (interpretazione *metafisica*) oppure perché, viceversa, i fatti sono così come l'enunciato enuncia (interpretazione *semantica*). I fatti, cioè, possono essere considerati come logicamente antecedenti o come logicamente conseguenti alla loro enunciazione. Questo scarto, che riflette la correzione che John L. Austin aveva apportato all'interpretazione russelliana della teoria della corrispondenza¹⁹, era già stato colto dai filosofi tardo-medievali. È proprio riflettendo su quale sia il significato di una proposizione, su quali sono i

¹⁸ B. Nardi, *Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Editrice Universale, Roma 1951.

¹⁹ J.L. Austin, *Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 24, 1950, pp. 111-128.

fatti che un enunciato enuncia²⁰, che i filosofi tardo-medievali elaborano almeno tre diverse versioni della teoria della corrispondenza. In particolare, come vedremo, la distinzione rigida tra interpretazione metafisica e interpretazione semantica della verità – proposta da alcuni interpreti come criterio di classificazione delle teorie medievali della verità²¹ – non funziona. Tommaso d’Aquino, ad esempio, che viene di solito presentato come il campione dell’interpretazione metafisica della verità, sostiene in alcuni testi anche un’interpretazione semantica. Non c’è dunque da stupirsi se molti seguaci di Tommaso si siano appellati proprio al maestro domenicano per sostenere un’interpretazione semantica.

2.1 *La versione classica della corrispondenza*

In epoca medievale, la formulazione standard della teoria della corrispondenza è che un enunciato è vero quando si adegua alla realtà che esso enuncia. La celebre affermazione di Tommaso d’Aquino che la verità è l’adeguazione tra l’intelletto e la realtà (*adaequatio intellectus et rei*) viene spesso citata come il paradigma di questa concezione. In realtà, non è molto frequente imbattersi in epoca medievale in autori che sostengano una concezione rigidamente isomorfica della corrispondenza, nemmeno tra i pensatori di orientamento ultrarealista. Neppure Tommaso – che, per inciso, recupera questa dottrina da Avicenna, anche se l’attribuisce erroneamente al *Liber de definitionibus* del filosofo ebraico Isaac Israeli²² – sembra ammettere una corrispondenza stretta tra enunciati linguistici e fatti extra-linguistici. Tommaso ha per lo meno due ragioni per escludere un’interpretazione così forte della corrispondenza.

La prima è che l’atto di predicazione, dipendente da quella che, seguendo il *De anima* di Aristotele, viene considerata la seconda operazione dell’intelletto (i.e. la composizione o separazione proposizionale di con-

²⁰ Per un’introduzione alla semantica proposizionale medievale, si vedano H. Elie, *Le Complexe significabile*, Vrin, Paris 1936; E.A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, North-Holland, Amsterdam-London 1953; G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North-Holland, Amsterdam-London 1973; D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff in 14. Jahrhundert*, Brill, Berlin-New York 1992; e, per una recente riconsiderazione, L. Cesalli, *Le Réalisme propositionnel. Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, Vrin, Paris 2007.

²¹ Si veda al riguardo C. Dutilh Novaes, *Medieval Theories of Truth*, di prossima pubblicazione nella *Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*.

²² Su questo punto, si veda *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, ed. Dondaine, p. 6, *app. ad ll.* 186-187. Si veda anche J.T. Muckle, *Isaac Israeli’s Definition of Truth*, «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 8, 1933, pp. 5-8.

cetti semplici), è un atto compiuto e completato dalla mente²³. Ciò implica che a una struttura tripartita – quella dell'enunciato categorico standard non modalizzato (*de inesse*) – corrisponde solo una struttura bipartita nella realtà (i.e. una sostanza e le sue proprietà)²⁴. Questa asimmetria è giustificata per dar conto di un paio di situazioni ontologiche difficilmente gestibili con un'interpretazione stretta della corrispondenza.

(i) La prima situazione riguarda la differenza tra predicazioni accidentali e predicazioni sostanziali. Seppur secondo forme e gradi differenti, Tommaso ritiene che le dieci categorie aristoteliche esprimano i dieci modi possibili di predicare un predicato di un soggetto e che tali modi riflettano i dieci modi possibili in cui una cosa può essere qualificata da proprietà. Nel caso delle predicazioni accidentali, un enunciato esplicita la struttura realmente complessa dell'oggetto extra-mentale. Gli accidenti sono separabili dal soggetto in cui ineriscono e il soggetto non cessa di essere ciò che è cessando di avere questo o quell'accidente. Ma nel caso delle predicazioni sostanziali, un enunciato enuncia del soggetto un predicato che designa una proprietà interna al soggetto, con cui il soggetto in qualche modo s'identifica. Un soggetto non può perdere le proprie proprietà sostanziali, né queste possono essere separate dal soggetto. In questo caso, vi è una sola entità esistente nella realtà extra-mentale e la mente svolge un ruolo di primo piano nel raccogliere, selezionare e isolare le caratteristiche del soggetto che andranno a costituire le sue proprietà sostanziali²⁵, al punto che un enunciato del tipo "l'uomo è animale razionale",

²³ Tra i molti luoghi, si può vedere *Expositio in libros Metaphysicorum*, VII, lec. 13, ed. Spiazzi, n. 1576.

²⁴ L'asimmetria è espressa variamente da Tommaso. Si veda, ad esempio, *Expositio in libros Metaphysicorum*, VI, lec. 4, ed. Spiazzi, n. 1241: «Excludit ens verum et ens per accidens a principali consideratione huius doctrinae; dicens quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit et dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa»; anche *Quodlibet IX*, q. 2, a. 2. Spesso Tommaso introduce questa asimmetria distinguendo il senso copulativo da quello categorico ed esistenziale del verbo essere. Si veda, ad esempio, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; II, d. 34, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 2, ad 3; III, d. 6, q. 2, a. 2; *De ente et essentia*, c. 1, ed. H.-F. Dondaine, in *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia XLIII*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 370, ll. 1-26; *Summa contra Gentiles*, III, c. 8; *Summa theologiae*, I^a, q. 48, a. 2, ad 2; *Expositio in libros Metaphysicorum*, V, lec. 9, ed. Spiazzi, nn. 889-896.

²⁵ Tommaso esprime questa idea osservando che nella realtà extra-mentale non troviamo il genere e la differenza di una definizione, ma il principio causalmente responsabile di quelle proprietà che abbiamo associato alle nozioni di genere e differenza. Si

una volta formato, rimane vero indipendentemente dall'esistenza concreta degli uomini. Nel caso delle predicazioni sostanziali, la corrispondenza tra un enunciato linguistico e il fatto che esso enuncia è debole: nel caso dell'enunciato sopra menzionato, è sufficiente che sia esistito almeno un uomo, mentre non è necessario che esista adesso o che esista sempre. Le proprietà sostanziali sono considerate immanenti alla cosa: strutturandola essenzialmente, la cosa risulta identica a esse. Le predicazioni accidentali, di norma, sono più facilmente gestibili con un modello estensionalista, mentre le predicazioni sostanziali con un modello intensionalista. Il diverso coinvolgimento ontologico delle teorie medievali della predicazione si misura sul grado di realtà che un autore è disposto a concedere alle categorie non-sostanziali, da un lato, e ai predicabili intra-categoriali (specialmente sostanziali), dall'altro. Forme più o meno consistenti di realismo ontologico decretano forme più o meno isomorfe di corrispondenza, anche se è raro imbattersi in epoca medievale in autori disposti a negare del tutto il valore sincategorematico della copula.

(ii) La seconda situazione riguarda gli enunciati veri negativi e gli enunciati veri che vertono su oggetti fittizi o inesistenti. In entrambi i casi, la forma copulativa dell'enunciato fa pensare a una relazione di corrispondenza tra l'enunciato e il fatto che viene enunciato. In realtà, nessuna corrispondenza è qui all'opera. Per Tommaso, le negazioni (sensibilmente diverso è il caso delle privazioni reali) e gli enti fittizi non possiedono un qualche grado di realtà extra-mentale, se non indirettamente: una negazione è reale nella misura in cui è reale l'ente positivo che viene negato, mentre un ente fittizio è reale nella misura in cui le parti che lo compongono sono in qualche misura ricavate dalla realtà. Negazioni ed enti fittizi sono costruiti a partire da entità positive e la loro funzione è per lo più quella di dar conto della semantica di quegli enunciati del linguaggio naturale che si riferiscono a essi, anche se ciò non toglie che, in un qualche senso blando e indebolito del termine 'essere', perfino le negazioni e gli oggetti inesistenti possano essere detti esistere²⁶; ma, stret-

veda, ad esempio, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3; *De ente et essentia*, c. 2, ed. Dondaine, pp. 370-373; *Expositio in libros Metaphysicorum*, VII, lec. 5, ed. Spiazzi, nn. 1378-1379.

²⁶ Sulla gradualità dell'essere e sul *focal meaning* del termine 'essere', si veda *Expositio in libros Metaphysicorum*, IV, lec. 1, ed. Spiazzi, nn. 539-543. Si legga anche il seguente passo: «Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna, tract. VII *Metaph.*, cap. I, dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis» (*Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 38, q. 1, a. 4, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, pp.

tamente parlando, al concetto di una negazione o di un ente fittizio non corrisponde niente di distinto nella realtà extra-mentale²⁷. In altri termini, Tommaso nega che possano esistere enti o fatti negativi così come enti o fatti fittizi nel mondo extra-mentale. La verità degli enunciati negativi in particolare dipende, secondo Tommaso, non dalla loro corrispondenza con qualche fatto negativo, ma dalla mancata corrispondenza con qualche fatto da parte dei corrispondenti enunciati positivi.

La seconda ragione che Tommaso sembra avere per escludere un'interpretazione stretta della corrispondenza è che la logica e la scienza aristoteliche hanno per oggetto le specie delle cose piuttosto che le cose singolari. Siccome, per Tommaso, la realtà esterna è formata in atto esclusivamente da cose singolari, questo vuol dire che la controparte extra-linguistica di un enunciato linguistico universale o particolare è un'entità mentale, e questo a prescindere dal fatto di considerare tale entità in termini realisti o rappresentazionisti. Vi è una lunga tradizione di pensiero per cui un termine o un enunciato significa un concetto o un contenuto concettuale, piuttosto che una cosa, e questa convinzione scaturisce proprio dalla riflessione sulla semantica dei termini e delle proposizioni universali. Specificamente, è l'analisi della conoscenza in termini di astrazione e universalizzazione di una forma che porta con sé questa conseguenza. Se così è, l'*adaequatio intellectus et rei* di cui parla Tommaso non dovrebbe essere intesa in maniera troppo tecnica né troppo rigida. Nel caso di enunciati universali veri, non vi è nessun fatto universale che corrisponda a essi. Così, quando Tommaso deve spiegare se gli enunciati che vertono su Dio siano falsi, precisa che (1) poiché un atto di enunciazione segue logicamente un atto di conoscenza, si ha che (2) enunciamo qualcosa rispetto a qualcos'altro nel modo in cui conosciamo qualcosa rispetto a qualcos'altro. Di conseguenza, (3) la corrispondenza tra un enunciato e un fatto deve essere intesa come la relazione che sussiste tra un enunciato e *i fatti così come stati conosciuti e significati* tramite quell'enunciato²⁸. Per verificare un enunciato indefinito o universale, perciò, non è necessario presupporre una corrispondenza tra

905-906). Per ulteriori approfondimenti su questo tema, si vedano G. Klima, *The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, «Medieval Philosophy and Theology», 5, 1996, pp. 87-141; Id., *Aquinas's Theory of the Copula and the Analogy of Being*, «Logical Analysis and History of Philosophy», 5, 2002, pp. 159-176; G. Galluzzo, *Aquinas on Mental Being*, di prossima pubblicazione su *Quaestio* 10 (2010).

²⁷ Per la negazione che gli enti fittizi abbiano un essere extra-mentale distinto, si veda *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1; quanto alle negazioni, si può vedere *Expositio in libros Metaphysicorum*, V, lec. 9, ed. Spiazzi, n. 896.

²⁸ Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 4, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, p. 139.

tale enunciato e un fatto indefinito o universale, ma è sufficiente indicare una procedura referenziale che consenta di passare dalle cose così come state conosciute alle cose così come sono supposte esistere in se stesse, ossia una procedura che consenta di verificare l'attribuzione di un certo predicato a qualche o a tutte le cose singolari cui il soggetto fa riferimento. In conclusione, siccome per Tommaso le modalità di conoscenza di una cosa (e quelle di significazione linguistica) non rispecchiano esattamente le modalità di essere della cosa, è inevitabile che la considerazione del modo di significare dell'enunciato riduca lo spazio per un'interpretazione strettamente isomorfica della corrispondenza. Se questa cautela interpretativa è plausibile, diventa difficile considerare Tommaso come il principale supporter di un'interpretazione metafisica e non semantica della teoria della corrispondenza²⁹.

A cavallo tra XIII e XIV secolo, tuttavia, si incontrano due concezioni della verità che sembrano operare con un senso di corrispondenza più ristretto rispetto a quello di Tommaso. La prima è la posizione di alcuni filosofi della Facoltà delle Arti di Parigi, come Simone di Faversham e Rodolfo il Bretone. Tali filosofi argomentano in difesa di un'ontologia fortemente realista. Il loro realismo s'incentra sull'ideale 'modista' di una precisa corrispondenza tra modi di essere di una cosa, modi di conoscere della mente e modi di significare del linguaggio³⁰. Tali filosofi condividono una comune intuizione, ossia che la realtà esterna sia costituita da macro-oggetti descrivibili come la composizione reale di un soggetto e di una collezione di proprietà apparenti (*apparentiae*) che si sono stratificate estrinsecamente su di esso. La seconda posizione riguarda la nascita, a partire dal XIV secolo, della cosiddetta teoria della *propositio realis*, la quale postula l'esistenza di proposizioni extra-mentali e di atti di predicazione reali. Agli inizi del XIV secolo, nelle sue giovanili questioni sul *De interpretatione*, il filosofo Walter Burley ricorda la posizione di alcuni maestri della Facoltà delle Arti di Parigi che proponevano la seguente classificazione delle enunciazioni: (i) enunciazioni enuncianti e non enunciate (i.e. i proferimenti vocali e le iscrizioni); (ii) enunciazioni enuncianti ed enunciate (i.e. le occorrenze mentali dei proferimenti vocali e scritti); (iii) enunciazioni non enuncianti ed enunciate (i.e. le proposizioni reali). Burley contesta questa tripartizione, ciononostante

²⁹ Cfr. Marian, *The Correspondence Theory of Truth*, cit., §1; Dutilh Novaes, *Medieval Theories of Truth*, cit., §4.

³⁰ Su cui si vedano C. Marmo, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330: la semiotica dei modisti*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 1994; J. Pinborg, *Medieval Semantics: Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Variorum Reprints, London 1984; I. Rosier, *La grammaire speculative des Modistes*, Presses Universitaires, Lille 1983.

argomenta a favore dell'esistenza di proposizioni in cui le cose possono predicarsi tra di loro³¹.

La distanza di queste posizioni da quella di Tommaso, però, è solo apparente, perché entrambe le posizioni sembrano condividere le due limitazioni di Tommaso. Primo, nessuno sembra seriamente ammettere l'esistenza di proposizioni o fatti reali negativi (o, almeno, l'esistenza di tali fatti nella realtà extra-mentale). Secondo, la maggior parte dei filosofi non ammette neppure che alla copula di un enunciato affermativo vero corrisponda un terzo elemento nella realtà, diverso sia dal soggetto sia dal predicato. Anche Burley, che pur teorizza l'esistenza di proposizioni reali, ritiene che la copula sia un operatore puramente sincategorematico, che svolge la funzione linguistica di connettere un soggetto con un predicato. Come per Tommaso, così anche per Burley la copula non esprime altro, a livello mentale, che l'atto proposizionale di composizione di concetti semplici, ovvero delle cose così come rappresentate alla mente³².

Ammessa questa concezione della copula, dire che esistono proposizioni reali equivale a dire che alcune proposizioni sono formate da cose (*de rebus*), ossia che alcune cose extra-mentali hanno una struttura complessa che può essere esplicitata tramite una proposizione. I sostenitori delle proposizioni reali non intendono tanto asserire una metafisica platonizzante dei fatti o degli stati di cose, quanto impegnarsi in una polemica anti-rappresentazionista: il soggetto e il predicato degli enunciati che vertono sulle cose extra-mentali fanno riferimento a cose e non a concetti, anche se le cose a cui rinviano non sono le cose così come esistono al di fuori della mente, ma le cose così come sono state rappresentate dalla e nella mente. Questa è quella che i filosofi medievali chiamano anche *propositio obiectiva*, cioè la dimensione che racchiude i contenuti proposizionali degli enunciati vocali, scritti e mentali.

2.2 La versione internalista

La mancata chiarificazione da parte di Tommaso del ruolo svolto dalla mente nel processo di selezione e definizione delle proprietà sostanziali di una cosa spinge molti teologi e filosofi dopo Tommaso a rivedere in senso più spiccatamente intensionalista la teoria della corrispondenza. Tra la fine

³¹ Cfr. Walter Burley, *Quaestiones in librum Peribermeneias*, q. 3, ed. S.F. Brown, «Franciscan Studies», 34, 1974, pp. 247-250, nn. 3.54-3.541, 3.55, 3.553. Sulla semantica proposizionale di Burley, si veda A. Conti, *Significato e verità in Walter Burley*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11, 2000, pp. 317-350.

³² Cfr. Walter Burley, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, I, III, ed. Ph. Boehner, Institut Supérieur de Philosophie-Neuwelalters, Louvain-Paderborn 1955, p. 54, ll. 8-32.

del XIII secolo e gli inizi del XIV secolo si può incontrare una seconda versione della teoria corrispondentista della verità. Il punto qualificante di questa versione è l'idea che la corrispondenza riguardi enunciati, da una parte, e fatti esistenti nella mente, dall'altra. Più precisamente, questa versione prevede che la corrispondenza tra enunciati linguistici e fatti sia duplice. Ciò avviene importando nel vocabolario filosofico una distinzione, che abbiamo in parte già anticipato e che godrà di larga fortuna, quella tra essere soggettivo (*esse subiective*) ed essere oggettivo (*esse obiective*) di una cosa. Con 'essere soggettivo' di una cosa si intende l'essere che una cosa possiede a prescindere dalla sua relazione con un soggetto conoscente; con 'essere oggettivo', invece, l'essere che una cosa possiede in quanto è considerata in relazione a un soggetto conoscente. Alla luce di questa distinzione, la relazione di corrispondenza si sdoppia. Vi è una relazione di corrispondenza che collega un enunciato linguistico a un fatto dotato di essere oggettivo (che è presentato come il significato dell'enunciato o il suo contenuto proposizionale) e un'altra che collega l'enunciato (o, più esattamente, il fatto oggettivo) a un fatto dotato di essere soggettivo: il primo è normalmente descritto come un fenomeno mentale (o intra-mentale), il secondo come un fenomeno extra-mentale³³.

³³ Si possono vedere, ad esempio, Erveo di Nédélec, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 3, ed. Venetiis 1505, ff. 40va-41rb: «Aliis videtur quod veritas sit quedam relatio rationis consequens rem intellectam prout est in intellectu obiective, et hoc formaliter loquendo, ita quod proprie loquendo veritas non est aliqua relatio que sit inter rem intellectam et actum intelligendi. Nam veritas non consistit in hoc quod talis sit actus intelligendi qualis est ipsa res [...], sed veritas consistit in hoc quod res secundum id quod est sit conformis ad id quod ei attribuitur sive ad id quod de ea intelligitur, sicut quando homo est albus et dicitur vel apprehenditur esse albus, id quod apprehenditur de ipso, scilicet ipsum esse album, est conforme ei quod in natura rei inest sibi, ita quod eadem res bis accipitur: uno modo secundum id quod habet in rerum natura, alio modo secundum id quod de ea intelligitur, ad quod actus intelligendi terminatur [...]. Ab ista autem veritate et falsitate que est in intellectu non subiective sed obiective, ut statim dicitur, dicitur etiam conceptio intellectus et propositio ipsam significans vera veritate signi, quia scilicet sunt signa veritatis <sic> dicte, ita quod entitas rei est fundamentum veritatis, quia est fundamentum conformitatis, que veritas dicitur»; Durando di S. Porciano, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 5, ed. Venetiis 1571, f. 66ra-b: «Dato quod res representetur secundum actum intelligendi solum, et non per aliquid prius, et quod representatio sit ipsamet cognitio, adhuc conformitas in representando vel in cognoscendo non attenditur secundum aliquid quod sit subiective in intellectu, sed potius obiective, quia conformitas in representando vel cognoscendo precise consistit in hoc quod representans vel cognoscens representat vel cognoscit rem sic esse sicut ipsa est, sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod se habet obiective ad intellectum [...]. Est enim veritas conformitas eiusdem ad se ipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet esse intellectum et esse reale. Quod etiam patet ex alio sic: illud est verum formaliter quod significatur per propositionem veram; sed obiectum intellectus enunciative sumptum significatur per propositionem veram; ergo veritas est formaliter

Pur con varia terminologia, che arriverà fino a Giovanni Buridano, gli autori che sottoscrivono questa versione distingueranno tra un significato primario, formale, prossimo o immediato dell'enunciato, e un significato secondario, materiale, remoto o mediato. L'ontologia logica, così, si duplica: vi è un'ontologia degli *oggetti formali*, atomici e molecolari, e un'ontologia degli *oggetti materiali*, correlati ai primi da una qualche relazione di corrispondenza o riferimento. Realismo epistemologico e realismo metafisico, come conseguenza, sono tenuti distinti.

Tale cambiamento avviene quando, a partire da Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, si comincia a distinguere con precisione nel processo ordinario di conoscenza intellettuale di una realtà naturale la cosa in quanto esistente (*res ut existens*) dalla cosa in quanto conosciuta (*res ut intellecta*). Il punto centrale di quella che Lambert M. de Rijk ha definito la 'svolta epistemologica' degli anni Settanta del Duecento³⁴ è che, quando una cosa viene conosciuta, essa acquisisce la proprietà di essere conosciuta. Questa affermazione a prima vista potrebbe suonare banale, ma compiere tale passo è in realtà decisivo al fine di distinguere tra due classi di proprietà che una cosa può esibire. Per un verso, è opinione condivisa che l'atto di conoscenza di una cosa non alteri la natura reale della cosa che viene conosciuta, anche perché possiamo conoscere una cosa solo conoscendola, per cui è presupposto che la cosa che è conosciuta sia esattamente la stessa che la cosa esterna. È una sorta di paradosso del conoscere affermare che potremmo sapere in che cosa la cosa esterna differisce dalla cosa conosciuta: a meno che non si conosca la cosa esterna, infatti, non si può sapere in che cosa essa differisce dalla cosa conosciuta. Per un altro verso, però, alcuni filosofi assumono che l'atto di conoscenza di una cosa conferisca alla cosa un modo di essere supplementare, ossia l'*essere conosciuto* (*esse cognitum*). Questo permette di dire che una cosa possiede alcune proprietà in quanto entità extra-mentale (i.e. tutte quelle che dipendono dalla singolarità della cosa), mentre altre proprietà le competono in quanto entità conosciuta (i.e. tutte quelle che conseguono all'astrazione mentale dalla sua singolarità). Tra le proprietà della cosa, cioè, alcune possono essere descritte indipendentemente dalle modalità di conoscenza, mentre altre non possono esserlo. In particolare, la proprietà 'essere conosciuto' è un'etichetta che riassume una specifica classe di proprietà, le cosiddette proprietà logiche o intenzionali, ossia quelle

conditio obiecti intellectus». Per approfondimenti, mi permetto di rinviare a F. Amerini, *La logica di Francesco da Prato*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005.

³⁴ L. M. de Rijk, *A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, c. 3, in Giraldus Odonis O.F.M. *Opera Philosophica II: De intentionibus*, ed. L.M. de Rijk, Brill, Leiden 2005.

proprietà accidentali che una cosa viene ad avere solo *quando* conosciuta e solo *in quanto* conosciuta. Per i medievali, le proprietà intenzionali sono proprietà come ‘essere universale’, ‘essere astratto’, ‘essere predicabile’, ‘essere una specie’ e simili, tra cui rientra anche ‘essere vero’. Sebbene vi sia disaccordo tra gli autori tardo-medievali su quale sia l’operazione intellettuale che presiede alla formazione delle proprietà intenzionali (se sia un atto diretto o riflesso; se un atto di considerazione selettiva delle proprietà di una cosa o di comparazione predicativa ecc.) e sulla corretta classificazione categoriale di tali proprietà (se proprietà quasi-sostanziali, qualitative, o relazionali)³⁵, non vi è invece disaccordo sul fatto che, quando una cosa è conosciuta, essa allora acquisisce lo statuto di *oggetto* (*obiectum*). Precisamente, con ‘oggetto’ i filosofi tardo-medievali intendono una cosa considerata in quanto conosciuta, in quanto correlato di un qualunque atto di conoscenza o di credenza.

Tale arricchimento dell’ontologia ha due contrapposte conseguenze. Da una parte, esso consente di gestire più facilmente il caso degli enunciati veri negativi e degli enunciati veri che vertono su oggetti fittizi o inesistenti, grazie all’estensione e omogeneizzazione dell’ontologia logica a livello formale: da questa prospettiva, un oggetto formale risulta essere una qualsiasi entità (semplice o complessa, positiva o negativa, esistente o meno) su cui può essere formulato un enunciato. Dall’altra parte, però, esso tende a banalizzare la relazione di corrispondenza. Gli oggetti formali sono spesso descritti come ciò che verifica un enunciato linguistico. Ma se gli oggetti formali esprimessero le condizioni di verità degli enunciati, banalmente ogni enunciato sarebbe verificato dall’oggetto formale che significa. In realtà, sembra improprio parlare di corrispondenza a proposito della relazione tra un enunciato e il corrispondente oggetto formale. Gli oggetti formali sembrano esprimere piuttosto il contenuto semantico di un enunciato, ciò che l’enunciato significa. La relazione di corrispondenza vera e propria è quella che sussiste tra un oggetto formale e il suo corrispondente materiale. Ma se così è, tale relazione ripresenta gli stessi problemi della versione classica della teoria della corrispondenza.

In particolare, questa seconda versione acuisce il problema della sovrapposizione tra significato e condizione di verità di un enunciato. Secondo uno schema standard che i sostenitori di questa posizione adottano, infatti, un enunciato linguistico può essere detto vero (o falso)

³⁵ Per un’introduzione a questo aspetto della filosofia medievale, si veda de Rijk, *A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, cit.; G. Pini, *Logic and Categories in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle’s Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

perché *significa il vero* (o *il falso*), mentre il contenuto di un enunciato, o ciò che è significato, formalmente è *il vero* (o *il falso*). Come noto, l'ammissione di un contenuto proposizionale a metà strada tra il segno linguistico e il fatto extra-linguistico a cui ultimamente si fa riferimento ha una lunga storia. La sua radice è stoica e tale concezione introduce una variante importante rispetto al cosiddetto 'triangolo semantico' che Aristotele esprime all'inizio del *De interpretatione*, il quale fissa le relazioni semantiche che intercorrono tra segni linguistici, stati mentali e cose. La nozione abelardiana di *dictum propositionis*, che avrà molta fortuna in epoca medievale, è forse l'esemplificazione più celebre di questa concezione. Tecnicamente, il *dictum* viene espresso in latino attraverso una proposizione infinitiva. Lo schema che ne risulta ricorda molto da vicino quello semantico tarskiano. Siccome 'S è P' significa che S è P, allora

(S4) "S è P' è vero se e solo S è P", ovvero

(S5) "S è P' è vero se e solo se 'S è P' significa che S è P (*S esse P*)".

Tra gli interpreti abelardiani vi è una vivace discussione circa l'esatta funzione che Abelardo avrebbe assegnato al *dictum*: deve essere considerato come il *truth-maker* o il *truth-bearer* della verità³⁶? Non è certo questa la sede per prendere posizione sulla questione. Vorrei solo far notare come le mature teorie medievali del *dictum* conducano semplicemente a rigettare l'alternativa. Di fatto, il *dictum*, o il suo equivalente tardo-medievale, i.e. la *propositio obiectiva* o *realis*, o anche il *significabile complexe*, è entrambe le cose: l'enunciato latino *homo est albus*, ad esempio, è vero se e solo se tale enunciato significa il vero e il vero è precisamente il contenuto proposizionale espresso dall'infinitiva *hominem esse album*. Il *dictum*, cioè, viene regolarmente descritto come il portatore della proprietà di essere vero, proprietà che gli compete di per sé, e al tempo stesso come la condizione di verità dell'enunciato linguistico che lo significa, *homo est albus*. In quanto portatore di verità, tuttavia, il *dictum* richiede a sua volta che vi sia una qualche forma di correlazione tra di esso e l'oggetto o il fatto extra-mentale cui il *dictum* fa riferimento: nel nostro esempio, che esista o sia esistito almeno un uomo bianco. Il fatto che vi sia almeno un uomo bianco è la condizione di verità del fatto che l'uomo sia bianco (*hominem*

³⁶ Si veda Dutilh Novaes, *Medieval Theories of Truth*, cit., §3; K. Jacobi, C. Strub, P. King, *From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: the Semantics of Peter Abelard and His Circle*, «Vivarium», 34, 1996, pp. 15-40; J. Brower e K. Guilfooy (a cura di), *The Cambridge Companion to Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004 (cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici).

esse album) e questo è la condizione di verità dell'enunciato che esprime tale fatto (*homo est albus*). In quanto correlato a un unico atto proposizionale, il *dictum* viene considerato altresì come un oggetto formale unitario, seppur articolato predicativamente. Il *dictum* risulta quindi significabile in modo complesso, ossia attraverso un enunciato del linguaggio.

Questa versione della teoria della corrispondenza presuppone un'ontologia formale fortemente arricchita: in essa hanno uguale dignità enti positivi, negazioni e privazioni, enti fittizi, fatti ecc. Tutti risultano epistemologicamente reali, sebbene non tutti siano anche metafisicamente reali. Il ricorso a una siffatta ontologia degli oggetti formali, detti anche *oggetti intenzionali*, consente agli autori medievali una maggiore libertà riguardo alla relazione di corrispondenza, ma determina anche un maggior rischio di banalizzazione di tale relazione. A differenza degli oggetti materiali, gli oggetti formali sono determinati interamente dagli atti di pensiero cui sono correlati. La relazione di corrispondenza che collega un oggetto formale a un oggetto materiale entra in funzione solo quando si hanno enunciati categorici, non modalizzati, singolari (o enunciati categorici particolari o universali riconducibili a enunciati singolari) che vertono su oggetti presenti o esistenti. Se i nostri enunciati riguardano oggetti o fatti non empiricamente verificabili, i nostri enunciati non avranno nessuna corrispondenza con oggetti materiali. Ciononostante continueranno ad avere una corrispondenza con gli oggetti formali, per cui potranno continuare a essere detti *formalmente* veri o falsi. Come è evidente, questa seconda versione della teoria della corrispondenza adotta una semantica e un'epistemologia caratterizzate da uno spiccato internalismo³⁷.

2.3 La versione externalista

La versione intensionalista della corrispondenza è quella più in voga agli inizi del XIV secolo. Ma essa divenne ben presto oggetto di feroci critiche. Il problema principale era che tale teoria introduceva un'ontologia inflazionistica, duplicando pericolosamente i contenuti proposizionali e sollevando seri rischi di scetticismo. Molti autori reagirono a questa versione, ridisegnando la spiegazione del processo conoscitivo in due modi: accentuando la connessione diretta tra linguaggio e realtà, e deflazionando il più possibile l'ontologia logica. L'esponente più noto di questo approccio è senz'altro Guglielmo di Ockham. La sua reinterpretazione della teoria corrispondentista della verità ha due idee portanti: primo, l'idea che la corrispondenza sia da intendere non in maniera isomorfica ma esclusivamente

³⁷ Si veda al riguardo R. Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus's Cognitive Psychology*, «Vivarium», 46.3, 2008, pp. 275-301.

referenziale; secondo, l'idea che la corrispondenza riguardi direttamente il rapporto tra l'enunciato e il fatto esterno che viene enunciato. Per sostenere questa versione, Ockham laboriosamente si sbarazza dell'ontologia degli oggetti formali, i quali vengono fatti coincidere con gli atti cognitivi che presiedono alla loro formazione: un oggetto formale universale altro non è, per Ockham, che un atto di conoscenza con cui ci riferiamo universalmente a una pluralità di oggetti materiali³⁸. Consideriamo ancora l'enunciato *homo est albus*. Per Ockham, l'enunciato è vero se e solo se si verificano tre condizioni: (a) l'enunciato viene proferito; (b) il soggetto fa riferimento ad almeno un uomo attualmente esistente; (c) il soggetto e il predicato dell'enunciato, 'uomo' e 'bianco', stanno esattamente per lo stesso individuo³⁹. La teoria della verità di Ockham è fortemente estensionalista. Nella sua logica, gli enunciati atomici singolari sono la base su cui poggia il sistema vero-funzionale di determinazione della verità degli enunciati molecolari. Nessuna corrispondenza stretta tra un enunciato e un fatto è ammessa da Ockham, perché la copula dell'enunciato svolge per Ockham, come per Burley, solo una funzione sincategorematica. Tecnicamente, la teoria della *suppositio* fornisce a Ockham la strumentazione logica per spiegare la vero-funzionalità degli enunciati categorici non modalizzati (per Ockham, tuttavia, le condizioni di verità degli enunciati modalizzati sono riconducibili a quelle degli enunciati categorici non modalizzati: i modi sono spiegati ricorrendo a un apparato vero-funzionale e a una teoria della quantificazione del prim'ordine)⁴⁰.

Ockham elabora un manifesto su cui molti positivisti logici potrebbero essere d'accordo. (1) L'attribuzione della proprietà di essere vero a un enunciato non aggiunge niente all'affermazione di un enunciato vero⁴¹. In

³⁸ Per un'introduzione alla teoria ockhamista dei concetti, si veda C. Panaccio, *Ockham on Concepts*, Ashgate, Aldershot 2004.

³⁹ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Summa Logicae*, II, c. 2, ed. Gál, pp. 249-250, ll. 3-21: «Positis praemissis divisionibus propositionum, quae tamen non sunt subordinatae, videndum est quid ad veritatem propositionum requiritur. Et primo de propositionibus singularibus de inesse et de praesenti et de recto, tam a parte subiecti quam a parte praedicati, et non aequivalentibus propositioni hypotheticae. Circa quod dicendum est quod ad veritatem talis propositionis singularis quae non aequivalet multis propositionibus non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum ex parte rei sit in subiecto vel insit realiter subiecto, nec quod iniatu a parte rei extra animam ipsi subiecto, – sicut ad veritatem istius 'iste est angelus' non requiritur quod hoc commune 'angelus' sit idem realiter cum hoc quod ponitur a parte subiecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale –, sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem. Et ideo si in ista 'hic est angelus' subiectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio erit vera. Et ideo non denotatur quod hic habeat angelitatem vel quod in isto sit angelitas vel aliquid huiusmodi, sed denotatur quod hic sit vere angelus; non quidem quod sit illud praedicatum, sed quod sit illud pro quo supponit praedicatum».

⁴⁰ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Summa logicae*, II, c. 9.

⁴¹ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 43, ed. Gál, pp. 130-131, ll.

Ockham prevale un'ottica espressamente ridondante, almeno per quanto riguarda le predicazioni di primo livello. Rispetto agli enunciati categorici singolari *de inesse*, pensati da Ockham come una sorta di enunciati protocollari, la conoscenza intuitiva è descritta come la sola procedura in grado di provare la verità di tali enunciati: la conoscenza intuitiva (tanto sensitiva, quanto intellettuale) è ciò che permette di sapere immediatamente che una cosa è (o è in un certo modo), se è (o se è in quel modo), e che una cosa non è (o non è in un certo modo), se non è (o se non è in quel modo). L'intuizione è il solo mezzo per collegare l'enunciato singolare al mondo esterno: la verità degli enunciati non singolari può essere verificata solo mediante le relazioni logiche, regolate dalla teoria della *suppositio*, che tali enunciati intrattengono con quelli singolari. (2) L'enunciato linguistico è il *truth-bearer*, anche se Ockham nega che la verità possa essere considerata come una proprietà che si aggiunge realmente all'enunciato; a rigore, quindi, nessun enunciato può essere considerato un portatore di verità: se così fosse, osserva Ockham anticipando alcuni argomenti che si ripresenteranno nel dibattito contemporaneo, uno stesso enunciato potrebbe essere al tempo stesso vero e falso, oppure tutti gli enunciati dovrebbero essere o veri o falsi. (3) La cosa singolare esterna con le sue proprietà è invece il *truth-maker*. In accordo a questo apparato, Ockham risolve facilmente il caso degli enunciati che vertono su oggetti fittizi e inesistenti e il caso degli enunciati veri negativi. Questi ultimi sono trattati da Ockham non come enunciati che corrispondono a fatti negativi (o a cose con proprietà negative) ma come la negazione di enunciati affermativi che mancano di corrispondere a fatti positivi (o a cose con proprietà positive). Enunciati che coinvolgono enti fittizi o inesistenti, invece, sono trattati da Ockham come enunciati in cui i termini non suppongono in modo proprio: sono termini che, a causa della loro forma nominale, sono supposti (*denotantur*) supporre per qualcosa di reale sebbene di fatto non suppongano per niente di reale.

3. Alcuni resoconti non corrispondenti della verità

Nei paragrafi precedenti si sono abbozzate tre possibili interpretazioni della teoria della corrispondenza in epoca tardo-medievale. In quest'ultimo paragrafo vorrei fare alcune rapide annotazioni circa un

214-245: «Ex isto processu Aristotelis evidenter apparet quod de intentione sua non est quod veritas et falsitas propositionum sunt quaedam qualitates propositionum inhaerentes eis [...]. Quid igitur est veritas et falsitas? Dico quod Aristoteles diceret quod veritas et falsitas non sunt res distinctae realiter a propositione vera vel falsa. Et ideo nisi ista abstracta "veritas" et "falsitas" includant aliqua syncategoremata vel aliquas dictiones aequivalentes, haec est concedenda "veritas est propositio vera et falsitas est propositio falsa"». Cfr. anche *Quodlibet* V, q. 24.

paio di concezioni della verità alternative a quella della corrispondenza. È evidente che la teoria della corrispondenza consente di gestire adeguatamente il caso degli enunciati categorici singolari che vertono sulle cose dell'esperienza comune. Più difficile è dar conto della verità degli enunciati che vertono su cose inesistenti o non presenti, o su fatti negativi, ricorrendo alla teoria della corrispondenza, a meno di non ammettere un'espansione inflazionistica dell'ontologia. I logici medievali considerano vero non solo un enunciato che corrisponde a un fatto empiricamente accertabile, ma anche un enunciato che segue logicamente da premesse vere, a prescindere dalla sua effettiva verificabilità. Il concetto di *verum* copre anche ciò che noi oggi indicheremmo col termine 'valido'. È evidente che non ogni enunciato validamente dedotto è anche vero, perché, come già notava Tommaso d'Aquino, una conclusione falsa può essere dedotta in modo logicamente rigoroso da premesse false, così come una conclusione vera può essere logicamente derivata anche da premesse false⁴², sebbene, una volta provato che una conclusione è vera, si possa risalire a premesse vere da cui derivarla⁴³. Ciononostante, un enunciato può essere detto vero precisamente perché è ricavato logicamente da premesse (o da un insieme di premesse o credenze) vere o supposte tali. In questo senso, una teoria corrispondentista non è incompatibile con un resoconto coerenziale della verità. I due approcci possono essere riconciliati: l'appello alla corrispondenza rappresenta il momento di verifica periferico (iniziale o finale) di un meccanismo di deduzione che può essere interamente astratto e formale.

In questa sede, vorrei richiamare rapidamente l'attenzione su un ambito in cui considerazioni relative alla coerenza sono rilevanti: il dibattito medievale sulla cosiddetta 'doppia verità'⁴⁴. Filosofi parigini come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia rivendicano sul finire del XIII secolo il diritto, in polemica con i loro colleghi teologi, a sostenere la verità di quelle conclusioni che, per quanto in contrasto con alcune verità di fede, sono ciononostante deducibili in modo coerente da principi fisicamente fondati. Dalla loro prospettiva, due enunciati tra loro contraddittori possono essere detti entrambi veri se relativizzati a gruppi di credenze diverse e dotate di grandi di comprensività differenti. Più in particolare,

⁴² Cfr. e.g. *Expositio libri Physicorum*, II, lec. 15, ed. M. Maggiolo, Marietti, Torino-Roma 1965, n. 273.

⁴³ Cfr. e.g. *Expositio in libros Metaphysicorum*, XI, lec. 5, ed. Spiazzi, n. 2218.

⁴⁴ Su cui si può vedere R.C. Dales, *The Origin of the Doctrine of the Double Truth*, «Viator», 15, 1984, pp. 169-179; S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima età moderna*, Feltrinelli, Milano 2006; F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo: Sigieri di Brabante*, Jaca Book, Milano 1998 (cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici).

come Boezio di Dacia esemplarmente scrive nella sua introduzione al *De aeternitate mundi*⁴⁵, questo atteggiamento si sostanzia in tre principi: (A) il filosofo deve affermare quelle conclusioni che sono logicamente derivabili dai propri principi e che non sono in contraddizione con essi; (B) il filosofo non deve negare (né affermare) quelle conclusioni che non siano derivabili dai propri principi ma che ciononostante non siano in contraddizione con essi; (C) il filosofo deve invece negare quelle conclusioni che non sono derivabili dai propri principi e che sono in contraddizione con essi. Ad esempio, un enunciato come “Vi è stato un primo uomo” o “il mondo è stato creato” è indecidibile sulla base dei principi della fisica, quindi rientra in B. Un enunciato invece come “il mondo è eterno” può essere derivato dai principi della fisica, quindi rientra in A e può essere affermato come vero. Un enunciato infine come “un uomo morto può risorgere” è logicamente incompatibile con i principi della fisica, quindi deve essere dismesso come falso, sebbene possa essere detto vero secondo la fede cristiana. In questo ambito, la verificabilità empirica di un enunciato sembra essere ritenuta di minor importanza rispetto alla sua corretta e coerente deducibilità da premesse assunte come vere. Tale relativizzazione permette di considerare uno stesso enunciato come al tempo stesso vero e falso, così come di considerare enunciati contraddittori come entrambi veri.

Un secondo ambito in cui emerge un resoconto della verità in competizione con quello corrispondentista è quello pragmatico. Consideriamo di nuovo l'enunciato “Socrate è bianco”. La verità di questo enunciato può essere provata sulla base della corrispondenza dell'enunciato con il fatto che esiste un individuo di nome ‘Socrate’ che esibisce (o ha esibito) la caratteristica di essere bianco, oppure (ammesso che non si abbia ancora conosciuto Socrate) sulla base della coerenza dell'enunciato con un insieme di credenze che riguardano Socrate e le sue proprietà. Come Ockham fa notare, però, enunciati categorici siffatti possono essere valutati in questo modo all'interno di un'interpretazione meramente semantica degli enunciati, riflettendo cioè sul significato ordinario degli enunciati e dei loro termini (ciò che Ockham chiama il livello della *virtus sermonis*). Se tuttavia un enunciato è considerato in un contesto più ampio, ad esempio dialogico o rispetto a un processo d'insegnamento o di trasmissione del sapere, la verità dell'enunciato può variare. Ockham, come altri prima di lui, considera in particolare due parametri che possono interferire con un resoconto corrispondentista della verità di un enunciato: 1) la consuetudine e l'uso che dei termini fa una certa comunità di

⁴⁵ Cfr. Boezio di Dacia, *De aeternitate mundi*, in Boethii Daci, *Opera* VI/2, ed. G. Sajó-N.J. Green-Pedersen, Gad, Copenhagen 1976, pp. 334-366.

parlanti (*usus loquendi*) e 2) l'intenzione di colui che pronuncia o ascolta l'enunciato (*intentio loquentis vel audientis*). Considerazioni pragmatiche sono in genere rilevanti per spiegare la genesi del linguaggio e l'uso ordinario che di esso viene fatto, anche perché normalmente un parlante acquisisce i concetti e comprende come impiegarli non per esperienza diretta ma attraverso l'educazione. Ciò che risulta è che la verità di un enunciato può prescindere dalla sua immediata verifica empirica: possiamo imparare a usare enunciati e a sapere che sono veri anche senza averli mai confrontati con i fatti che essi enunciano. La verità, cioè, può dipendere dall'uso più o meno consuetudinario che dei termini viene fatto. Modificazioni o trasformazioni semantiche sociali, individuali o contestuali (come nel caso dell'estensione del linguaggio naturale per parlare di Dio) possono incidere sulla scelta dei criteri da adottare per provare la verità di un enunciato. L'intenzione del parlante, ovviamente, non è una condizione né necessaria né rilevante per spiegare la verità semantica di un enunciato, perché la significazione dei termini è legata a una stipulazione primigenia che avviene all'interno di una comunità linguistica e alla relazione che tali termini intrattengono con le cose cui sono stati imposti. Una volta imposti, infatti, la semantica di un termine o di un enunciato è stabile, e prescinde dal contesto o dall'intenzione con cui tale termine o tale enunciato viene utilizzato. L'intenzione del parlante è tuttavia rilevante per la scelta del codice linguistico rispetto al quale valutare l'enunciato (ad esempio, semantico oppure retorico, performativo ecc.), e quindi per la determinazione delle condizioni necessarie per provare la sua verità⁴⁶.

Consideriamo ancora una volta l'enunciato "Socrate è bianco". Qual è l'intenzione del parlante quando afferma questo enunciato? Tommaso d'Aquino, ad esempio, ritiene che "Socrate è bianco" (che è una predicazione *de tertio adiacente*) sia un enunciato diverso da "Socrate è" (che è una predicazione *de secundo adiacente*): nel secondo caso s'intende asserire solamente che Socrate esiste, mentre nel primo caso s'intende asserire che l'essere bianco inerisce in Socrate⁴⁷. Tommaso esplicitamente

⁴⁶ Per ulteriori approfondimenti su questo tema, si può vedere R. Lambertini, C. Marmo, A. Tabarroni, *Virtus verborum: linguaggio ed interpretazione nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, a cura di A. de Libera, A. Elamrani Jamal, A. Galonnier, Vrin, Paris 1997, pp. 221-236; I. Rosier, *La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au 13^e siècle*, Vrin, Paris 1994; F. Amerini, *Mental Representation and Semantics: Two Essays in Medieval Philosophy*, di prossima pubblicazione.

⁴⁷ Cfr. *Expositio libri Peryermentias*, II, 2, ed. Gauthier, p. 88, ll. 35-52: «Ad cuius evidenciam considerandum est quod hoc uerbum 'est' quandoque in enunciatione predicatur secundum se, ut cum dicitur; "Sortes est", per quod nichil aliud intendimus

rifiuta una parafrasi esistenziale degli enunciati predicativi e categorici: “Socrate è bianco” non equivale a “esiste Socrate bianco”. Cosa si richiede perché “Socrate è bianco” sia vero, dunque? Stando a Tommaso si richiede comunque (a) che Socrate esista e (b) che Socrate sia bianco. Ciononostante, dicendo “Socrate è bianco” non si afferma l’esistenza di Socrate, sebbene sia ragionevole pensare che la sua esistenza sia presupposta: “Socrate è bianco”, infatti, è falso o se Socrate non è bianco oppure se Socrate non esiste. Tommaso tuttavia non è esplicito su questo punto: ammesso che l’esistenza di Socrate sia presupposta, rimane dubbio se l’esistenza che non è asserita dall’enunciato “Socrate è bianco” sia l’esistenza assoluta di Socrate oppure la sua esistenza attuale. Il problema diventa più stringente se si passa da “Socrate è bianco” a enunciati come “Socrate è uomo”, dove la condizione (a) potrebbe anche essere ritenuta irrilevante per la verità dell’enunciato. Ovviamente, chi intendesse con l’enunciato “Socrate è bianco” asserire anche l’esistenza attuale di Socrate, così come sembra fare ad esempio Ockham, potrebbe richiedere criteri più stringenti per provare la verità dell’enunciato: ad esempio, oltre ad (a) e (b) anche (c) che Socrate sia presente o che sia attualmente esistente. Lo stesso può essere detto per enunciati indefiniti come “uomo è bianco” e, in maniera più significativa, per enunciati essenziali come “uomo è animale razionale”. L’esempio di Socrate bianco mostra che la procedura per provare la verità di un enunciato resta invariata in ogni caso: si deve accertare se esiste un soggetto che esemplifica la proprietà del predicato. Ma l’intenzione con cui un enunciato è usato nella pratica linguistica può avere effetti sulla scelta della procedura da adottare per compiere questo accertamento.

4. Conclusioni

In questo articolo ho proposto una breve riconsiderazione del tema della verità in epoca tardo-medievale, con l’intento di richiamare l’attenzione su due punti: la natura relazionale del vero e le diverse interpretazioni della nozione di corrispondenza. I medievali trattano la semantica del termine ‘vero’ per lo più in termini relazionali, come

significare quam quod Sortes sit in rerum natura; quandoque uero non predicatur per se, quasi principale predicatum, set quasi coniunctum principali predicato ad connectendum ipsum subiecto, sicut cum dicitur: “Sortes est albus”: non est intentio loquentis ut asserat Sortem esse in rerum natura, set ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo ‘est’; et ideo in talibus ‘est’ praedicatur ut adiacens principali predicato, et dicitur esse tertium non quia sit tertium predicatum, set quia est tertia dictio posita in enunciatione, que simul cum nomine predicato facit unum predicatum, ut sic enunciatio diuidatur in duas partes et non in tres».

una nozione trascendentale che connota la relazione di una cosa a un soggetto conoscente. Questo ha spinto gli autori medievali, influenzati anche da alcuni pronunciamenti di Aristotele, a privilegiare una teoria della verità come corrispondenza. Ciò vale almeno per quanto riguarda gli enunciati categorici standard del linguaggio naturale. L'idea della corrispondenza tra un enunciato e il fatto che essa enuncia costituisce forse la via più semplice e intuitiva per dar conto della verità di un enunciato del linguaggio naturale. Ciononostante, i medievali elaborano almeno tre diverse interpretazioni della teoria corrispondentista della verità (classica, internalista, esternalista). Il problema principale che ciascuna interpretazione solleva è la corretta comprensione della natura dei fatti che un enunciato significa e che condizionano la sua verità. La spiegazione corrispondentista della verità non è comunque l'unica in epoca medievale. E quella principale in un'interpretazione semantica e canonica degli enunciati del linguaggio naturale, ma in altri contesti essa si raccorda con resoconti della verità alternativi, seppur non incompatibili, come quelli basati sulla coerenza, la ridondanza e gli aspetti pragmatici (usi linguistici, intenzione dei parlanti).