

Alessandro Ghisalberti

Tradizione e innovazione.

Dal logos greco al logos cristiano in Tommaso d'Aquino

Aquinas' Lectura of Saint John's gospel relies on Aristotelian noetic. Aquinas aims at understanding the analogical relation between human logos, which coincides with the entire philosophical tradition of the past, and the Divine Logos. After highlighting the convergences, Aquinas focuses on three differences:

1. *Human logos is the result of a formative process (from potentiality to actuality). In our soul both reasoning and mental word are present. The activity of reasoning corresponds to the process of inquiry, while the mental word correspond to the concept already formed in the human mind. As a consequence, while human Logos moves from potentiality to actuality, Divine Logos is always actuality (Cf. Lectura, XXVI, p. 52).*

2. *The process of human knowledge develops on the basis of multiple mental words, not just on one Word. As a consequence, it is imperfect and unable to express the totality of its knowledge in a single act. On the contrary, in the case of the Divine Logos, the only one Word expresses the full nature of divinity, both in relation to the three Persons of the Trinity and to the creatures.*

3. *Human logos has a different nature from the subject who utters it. Rather, it is an operation of the soul that does not coincide with the activity of the intelligere. On the contrary, in God, intellect and act of intelligence are one nature. As a consequence, the Divine Logos is not an accidental reality, but it is a part of God's nature (Cf. Lectura, 28, p. 53).*

L'attenzione al tema del rapporto tra *Logos* filosofico e *Logos* rivelato ha portato alla pubblicazione di diversi contributi nell'ultimo decennio, tra i quali ricordo il volume che raccoglie gli Atti di un convegno milanese del 2010, *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*¹, ove diversi specialisti approfondiscono i più importanti autori di riferimento al passaggio dall'antichità greca al tardo-antico greco e romano.

Merita altresì di essere ricordato quanto Pasquale Porro espone nella recente monografia da lui dedicata a Tommaso d'Aquino: si riscontra un mutamento di prospettiva nelle opere di Tommaso circa il modo di intendere il Verbo, a partire

1 R. Radice – A. Valvo, *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

dal *Commento alle Sentenze*, passando per la questione disputata sul verbo (q. 4 *De veritate*), sino alla *Somma teologica*, soprattutto nelle valenze di verbo concetto della mente e di Verbo seconda persona della Trinità².

Il percorso che intendiamo sviluppare in questo saggio riguarda un'opera della maturità di Tommaso, e andiamo a cercare nelle pagine dedicate al *Commento al Prologo di Giovanni* tutte le valutazioni puntuali dell'Aquinate circa le sinergie tra il Logos della tradizione platonico-aristotelica con quello giovanneo, tenendo ben presenti le direttrici del *De Trinitate* di Agostino.

1. Dal Logos greco al Logos cristiano: il quadro dottrinale

La *Lectura super Ioannis Evangelium* di Tommaso d'Aquino riproduce le lezioni universitarie dell'Aquinate tenute durante un corso di teologia negli ultimi anni della sua vita, a Parigi, nel 1270-72. Il ricorso all'interno dell'opera a fonti di diversa area è tipico del metodo tommasiano in teologia: accanto alle fonti esegetiche e teologiche (Padri della Chiesa e testi biblici di entrambi i Testamenti), vengono citate molte dottrine filosofiche: citato espressamente molte volte, come fonte, è Aristotele.

All'inizio del corso, com'era tradizione, si teneva una lezione proemiale, in cui il maestro anticipava i contenuti delle sue lezioni. Questa parte proemiale costituisce così a sua volta un *Prologo* al *Commento* o *Lectura*. Tommaso assume un brano di Isaia (6,1.3): «Vidi il Signore assiso sopra un trono eccelso ed elevato. Piena era la terra della sua maestà, e ciò che era sotto di lui riempiva il tempio». Queste dichiarazioni di un contemplativo, applicate alla contemplazione di Giovanni, possono offrire la chiave interpretativa del suo Vangelo; infatti Isaia qualifica la contemplazione con tre aggettivi: sublime, ampia, perfetta.

La *sublimità* del contemplare porta Giovanni, nel Prologo, alla contemplazione *altissima* relativa al Verbo incarnato. L'*altezza* è stabilita secondo quattro livelli, che per Tommaso corrispondono ad altrettante *vie* con cui gli antichi filosofi giunsero alla conoscenza di Dio³ (*Lectura*, § 2, p. 38).

a. Alcuni giunsero alla conoscenza di Dio partendo dalla *potenza* o *causalità divina*.

Tommaso esplicita il riferimento all'ordine del mondo fisico, in cui delle realtà fisiche prive di intelligenza agiscono in modo ordinato, e raggiungono un fine. Il loro ordinamento al fine, trattandosi di esseri privi di intelligenza, postula l'esistenza di una realtà superiore, che le diriga al fine, e questa è Dio.

È facile riconoscere qui la struttura della *quinta via* della *Summa theologiae*.

² P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma 2012, pp. 175-181.

³ Tommaso d'Aquino, *Lectura super Ioannis Evangelium*, § 2, p. 38. Traduzione italiana di T.S. Centi, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Città Nuova, Roma 1990. La divisione in paragrafi e la numerazione delle pagine riportate nel testo si riferiscono a questa traduzione

b. Altri giunsero alla conoscenza di Dio basandosi sulla sua *eternità*: questo termine equivale qui a piena *immutabilità*, e dunque costruisce un percorso che dal mutevole, meno nobile, postuli l'essere immutabile, come vertice nella scala degli esseri. L'istanza è quella recepita nella *prima via* (dal divenire al primo motore immobile) ed insieme nella *terza via* (dal possibile-contingente al necessario-indiviso).

c. Altri ancora, denominati "platonici" (*Lectura* § 5, p. 39), giunsero alla conoscenza di Dio argomentando dalla sua *dignità* o *eccellenza*: tutte le cose che esistono, partecipano dell'essere, ossia non esauriscono, singolarmente prese, la totalità dell'essere. Perché tutti gli enti a noi noti sono enti per partecipazione, deve esistere un ente che sia l'essere per essenza; e questi è Dio, «causa efficientissima, degnissima e perfettissima di tutta la realtà» (*ibid.*). L'istanza richiamata è molto convergente con quella che sta alla base della *quarta via*.

d. Alcuni giunsero alla conoscenza di Dio partendo dalla *infinitudine* o «*incomprensibilità*» della verità, e vengono citati S. Agostino, il Salmo 8, San Paolo (1 *Tim.* 6,16), per esplicitare una consapevolezza condivisa da molte scuole filosofiche circa l'eccedenza della verità in sé rispetto alle verità, sempre parziali, che raggiungiamo con le indagini razionali. Al di là delle verità limitate o parziali, deve darsi una prima e somma verità, che è «incomprensibile», nel senso di non totalmente afferrabile, dalle intelligenze finite; tale verità inaccessibile è Dio. Questo itinerario non ha un corrispettivo nelle cinque vie, ma è tematizzato ripetutamente nelle discussioni circa la natura della verità umana.

I percorsi filosofici hanno colto aspetti significativi della contemplazione di Dio; ma Tommaso fa vedere come questi livelli di *altezza* siano stati tutti raggiunti dalla contemplazione di Giovanni, la quale li ha poi superati, per pervenire al massimo livello di pienezza attraverso la contemplazione per mezzo della grazia, e che ci è stata trasmessa dal suo Vangelo. Essa perciò detiene anche le altre due perfezioni indicate all'inizio del proemio di Tommaso, ossia l'*ampiezza* e la *perfezione*: l'ampiezza abbraccia «la virtù con la quale il Verbo estende la sua azione su tutte le cose» (§ 7, p. 40); la perfezione è connessa all'atto perfetto che si consegue «quando colui che contempla viene sollevato sino all'altezza della realtà contemplata» (*Lectura*, § 8, p. 41).

2. Le scienze umane e la rivelazione: diversità dei modi di possedere la verità

Le tre perfezioni raggiunte dalla rivelazione nel Vangelo di Giovanni, altezza, ampiezza e perfezione, sono rintracciabili anche nelle scienze umane, non in modo unificato, bensì distribuite nelle diverse discipline scientifiche. Scrive Tommaso:

«Da notare come le varie scienze si spartiscono queste tre doti riscontrabili nella contemplazione. La perfezione infatti la possiede la scienza morale che tratta del fine ultimo; la pienezza appartiene alla scienza naturale, che considera tutte le cose che provengono da Dio; si riscontra l'altezza del contemplare, altezza nei confronti di tutte le scienze fisiche, nella metafisica. Il Vangelo di Giovanni invece possiede

in modo cumulativo tutte le doti che le scienze suddette si spartiscono tra loro. Perciò esso è un'opera perfettissima» (*Lectura*, § 9; pp. 41-42). L'affermazione di Tommaso sottolinea come caratteristica della rivelazione (giovannea) quella di possedere unitariamente le caratteristiche che le scienze umane possiedono in modo diviso. Certamente il senso dell'affermazione rivendica al Vangelo la capacità di contenere tutte le scienze, dalla filosofia morale alla fisica e alla metafisica; inoltre dice che le contiene in modo perfetto. Dunque la filosofia, nelle sue articolazioni più decisive, possiede in modo imperfetto ciò che la rivelazione possiede in modo perfetto. Questa indicazione è in accordo con l'insegnamento tommasiano sui rapporti tra fede e ragione, tra grazia e natura: la grazia non abolisce la natura, ma le si aggiunge come perfezione. Ci si può domandare se, in questa prospettiva, la filosofia conservi una propria autonomia, o si configuri come un sapere parziale che sempre e comunque deve integrarsi con il sapere rivelato.

Personalmente ritengo che il passo letto e le dichiarazioni che si incontrano successivamente nella *Lectura*, ad esempio nel § 65 (pp. 70-71), possano venire interpretati come non escludenti l'autonomia di metodo e di ambiti che la filosofia morale, la filosofia della natura e l'ontologia o metafisica possiedono, secondo il modello epistemologico aristotelico-boeziano. L'autonomia di metodo e di ambiti non include l'affermazione della definitività delle conclusioni: il sapere filosofico può raggiungere con rigore ed in autonomia delle conclusioni valide, che, da un altro punto di vista e con altro metodo di indagine, possono risultare parziali, non definitive e passibili di diventare oggetto di ricerca ulteriore. Prenderei perciò con cautela la conclusione di R. Imbach, per il quale «esiste, tra filosofia e teologia, un rapporto di subordinazione: la filosofia è subordinata al testo rivelato»⁴.

Parlare di "subordinazione" è consentito in direzione della gerarchia dei saperi, in forza della quale alla rivelazione e alla "scienza della sacra pagina", ossia alla teologia, è gerarchicamente sottomesso ogni altro sapere. Non si deve tuttavia leggere questa indicazione come, in un passato ormai lontano, si leggeva una celebre frase di Tommaso, che paragona il livello dell'argomentazione filosofica all'interno della teologia rivelata a quello di un'ancella nei confronti della "domina"; "ancella" non vale come "serva", ossia totalmente sottomessa e priva di personalità; vale piuttosto come profilo di uno che svolge un preciso ruolo, quello argomentativo e/o confutativo, in un campo, quello della sacra dottrina, dove l'oggetto formale della disciplina è diverso da quello della filosofia. La filosofia, vera "domina" nel proprio ambito e detentrica del canone della verità a livello dell'epistemologia delle scienze umane, conosce un impiego inedito nell'ambito della teologia cristiana, dove assiste, con i propri mezzi, al dispiegamento di una ricerca superiore; questa ricerca è tributaria alla capacità "ancillare" (o di assistenza) della filosofia, per assestarsi in un ambito, quello del soprannaturale, di cui può esibire la non violazione delle

4 R. Imbach, *La Filosofia nel prologo di Giovanni*, in «Studi» 1995, p. 171. Il riferimento è alla collana miscellanea dell'Istituto San Tommaso dell'Angelicum, che si intitola «Studi», seguito dal numero dell'annata.

leggi e delle regole naturali, la non opposizione alle conoscenze ricavate con rigore dalla ragione naturale.

3. Verbo umano e Verbo divino

La lezione con cui si apre il capitolo I della *Lectura* abbraccia le prime quattro enunciazioni del Prologo di Giovanni (I, 1-2): «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era al principio presso Dio».

Tommaso dichiara necessaria una preliminare analisi dei termini, e incomincia con il denso e decisivo paragrafo (§ 25) dedicato al termine Verbo o Parola; l'avvio è riservato all'analisi approfondita delle caratteristiche del verbo umano:

Per capire il significato del termine verbo o parola dobbiamo ricordare che secondo Aristotele l'espressione vocale è il segno esterno del sentimento dell'animo [...]. Perciò è necessario che quel dato interiore della nostra anima che viene espresso dal vocabolo esterno si chiami anch'esso parola o verbo mentale [...]. È però evidente che quanto viene espresso dalla voce, e che esiste già interiormente nell'anima, precede la parola esteriormente pronunciata, essendone causa⁵.

La comprensione dell'avvio del Prologo giovanneo richiede la comprensione della valenza della parola umana, quella proferita con la voce, perché l'uomo naturalmente muove da ciò che gli è più noto per risalire a ciò che gli è meno noto. Commentando il sopra citato passo aristotelico nell'*Expositio Libri Perihermeneias*, Tommaso non aveva fatto ricorso al termine verbo per spiegare le affezioni interiori dell'anima, bensì al termine “concezioni dell'intelletto” (*intellectus conceptiones*). La motivazione della scelta del termine “verbo” nella *Lectura* è da ricondurre all'opera che sta commentando, che si impegna circa il Verbo, ed altresì alla prospettiva agostiniana, ben nota a Tommaso, che distingueva il “verbo interiore” e il “verbo esteriore”.

L'Aquinata dichiarava in questo modo prioritaria e fondativa la corrispondenza tra verbo e concezione dell'intelletto, rispetto a quella tra verbo e parola pronunciata esteriormente: questo ci rende chiara la scelta del livello della riflessione sul verbo, che sarà soprattutto il verbo che sta nell'interiorità, il solo che, nella trattazione del Verbo divino, potrà essere oggetto di considerazione. Il Verbo divino, allorché viene “espresso” o “pronunciato”, non si situa mai al livello dell'esteriorità sensibile (vocale), ma permane nella vita interiore ed intima, ossia a livello spirituale.

Tommaso prosegue ribadendo l'opportunità euristica di “guardare il significato di ciò che esprimiamo con la voce”, per arrivare a sapere qual è la natura del verbo mentale, e precisa che, analizzando il nostro atto di intellesione, riscontriamo tre elementi:

- a) la facoltà intelletiva (l'intelletto);

⁵ Tommaso d'Aquino, *Lectura super Ioannis Evangelium*, § 25, p. 50.

- b) la specie della cosa conosciuta (la forma della cosa);
- c) l'atto dell'intelletto, che è il capire.

Nessuno di questi tre elementi può essere considerato il corrispettivo interiore della parola pronunciata; Tommaso giustifica quest'affermazione con un esempio, la parola "pietra": chi pronunzia la parola "pietra" non intende significare né la sostanza dell'intelletto; né la specie della pietra, ossia la rappresentazione intenzionale mediante la quale l'intelletto coglie la pietra; né infine l'operazione dell'intendere, operazione che resta immanente all'intelletto e non è transitiva (non progredisce verso l'esterno).

Tommaso arriva così a proporre la definizione di verbo: "Propriamente si denomina verbo, o parola, il concetto che l'intelligenza si forma quando conosce" ("Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format") (*Lectura*, § 25, p. 50). La definizione, in apparenza limpida, in realtà detiene una sua complessità: sappiamo infatti, dalle esclusioni operate sopra, che il verbo (o parola) interiore, pur essendo ciò che il soggetto forma con l'atto di intellesione, non si identifica con la specie intelligibile di cui parla la gnoseologia tommasiana, quella specie che viene astratta dal fantasma, nel processo che dalla specie sensibile porta alla specie intelligibile. La specie intelligibile è definita altrove da Tommaso come "similitudo rei intellectae", "rappresentazione nella mente (intenzionale) della cosa conosciuta", ma ha una configurazione tale per cui non può essere considerata il verbo interiore, ossia un'emanazione dell'intelletto che rende conosciuta la cosa. Nella *Summa theologiae* (I, 85,2) la specie intelligibile è definita come «ciò con cui l'intelletto intende» (*quo intelligit intellectus*), non può essere dunque il verbo, ovvero «ciò che l'intelligenza si forma quando conosce». Sebbene detenga il connotato di "somiglianza della cosa conosciuta" e quello di "forma", che, come vedremo, appartengono anche al verbo, la specie intelligibile ha come compito quello di attualizzare l'intelletto possibile, il quale, una volta che è stato attualizzato, produce il verbo. Questo è propriamente la *conceptio*, la produzione intellettiva del concetto o verbo della mente; ed è quest'ultimo che funge da riferimento interiore delle parole dette esteriormente, o con la voce. Alcune righe di Lonergan ci aiutano a sintetizzare questo importantissimo aspetto del verbo interiore; se non lo si comprende bene, tutto il discorso successivo resta compromesso:

La parola interiore della mente umana emerge alla fine di un processo di ricerca intellettuale; che, finché non emerge, non capiamo ancora ma pensiamo in vista di capire; che essa emerge simultaneamente all'atto di capire; che è un prodotto e un effetto dell'atto di capire; che è un'espressione del contenuto conoscitivo dell'atto di capire; che quanto più perfetto è l'unico atto di capire, tanto più numerose sono le parole interiori che esso abbraccia con una singola visione⁶.

Dai dati elaborati sinora Tommaso arguisce due ulteriori elementi: «il verbo suddetto procede sempre da un'intelligenza in atto»; «il verbo si identifica con il

6 B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984, p. 39.

concetto (*ratio*) o immagine eidetica della cosa conosciuta (*similitudo rei intellectae*)». Nel verbo non è incluso il «discorso», ossia l'esplicitazione discorsiva del ragionamento implicito nel suo processo di genesi mentale; al verbo compete la qualifica di concetto o *ratio*, perché è definizione della cosa intesa che conduce all'essenza o quiddità della cosa. Il verbo è altresì immagine eidetica o *similitudo*, perché trattiene in sé qualcosa della cosa conosciuta, non secondo il modo di essere della stessa, bensì secondo il modo di essere dell'intelletto. In conclusione, il verbo interiore indica tutto ciò che è conosciuto intellettivamente, sia per essenza, sia per similitudine; nel *De veritate* (4,1, ad 9), leggeremo che «omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici».

L'ultimo passaggio rilevante del § 25 della *Lectura* consiste nell'osservare che: «se poi il soggetto conoscente si identifica con l'oggetto conosciuto, allora il verbo mentale è il concetto e l'immagine stessa dell'intelletto che lo esprime» (p. 51).

La natura del verbo interiore, declinata come concezione della mente, concetto (*ratio*), similitudine dell'oggetto, consente di distinguere tra l'oggetto come qualcosa di diverso dall'intelletto, dall'oggetto costituito dall'intelletto stesso. Il verbo può cioè essere auto-espressione dell'intelletto, può essere il dire o la parola interiore che esprime l'attuale presa conoscitiva dell'intelletto da parte dell'intelletto stesso. La presenza conoscitiva all'intelletto della sua autocoscienza è così un vero dire, ma che resta all'interno, che resta un verbo interiore; non richiede di per sé la comunicazione ad altro, mediante i segni orali o scritti, e perciò il verbo auto-cosciente o auto-comprendente dell'intelletto umano apre la possibilità di parlare del verbo nella Trinità.

L'immanenza del verbo nell'intendere e la natura spirituale della sua emanazione consentono di porre un'analogia con l'emanazione del Verbo nella Trinità; Tommaso ripete così la linea agostiniana, in modo da avvalorare l'analogia tra il verbo umano e il Verbo rivelato, e, attraverso l'analisi della noetica e della psicologia umane, accrescere la comprensione del dato teologico.

Alla base di tutto il lavoro che sarà esplicito nella *Lectura* tommasiana del Vangelo di Giovanni è stata posta la rilettura della noetica aristotelica, che si conclude con questa osservazione:

È chiaro quindi che in ogni essere di natura intelligente si deve ammettere l'esistenza di un verbo mentale, giacché è proprio dell'intellezione che l'intelletto nel conoscere concepisca qualcosa, e questo concepimento si chiama parola interiore, o verbo. Perciò in ogni essere intelligente si riscontra il verbo. Esistono però tre diverse nature intelligenti: la natura umana, quella angelica e la natura divina⁷.

Se il verbo umano può essere posto in relazione di analogia con il Verbo divino, per il carattere spirituale ed immanente che contraddistingue la produzione del verbo interiore, vanno anche subito evidenziate tre differenze:

1) Il verbo umano è il risultato di un processo formativo, che lo fa passare dalla potenza all'atto: «nella nostra anima si riscontrano e la cogitazione, o ragio-

7 *Lectura*, § 25, p. 51.

namento, che indica la fase di ricerca, e la parola-verbo mentale, che è il concetto già formato nella percezione perfetta della verità. Perciò il nostro verbo prima è in potenza e poi in atto. Invece il Verbo di Dio è sempre in atto: ed è per questo che il cogitare, o ragionare in senso proprio, non si addice al Verbo di Dio»⁸.

2) Il processo conoscitivo dell'uomo non si esprime in un unico verbo, ma con molteplici verbi o parole mentali, e per questo è imperfetto, risultando incapace di esprimere la totalità del proprio sapere con un unico atto. Non così in Dio, in cui l'unico Verbo esprime tutto quello che è in Dio, sia riguardo alle persone della Trinità, sia riguardo alle creature.

3) Il verbo umano non è della stessa natura del soggetto che lo proferisce, anzi risulta essere un'operazione dell'anima, la natura della quale non coincide con quella dell'intelligere. Tommaso parla del verbo umano come «accidente dell'anima», perché ha il suo essere intelligibile solo in dipendenza dall'operazione intellettuale, mentre in Dio intelligenza e intellesione si identificano, per cui «il Verbo dell'intelletto divino non è una realtà accidentale, ma fa parte della sua stessa natura, poiché tutto ciò che si trova nella natura divina è Dio»⁹.

La rivelazione neotestamentaria della seconda persona della Trinità, oltre che attraverso l'espressione Verbo di Dio, ipostasi consostanziale, viene fatta ricorrendo all'espressione "generazione" dell'unigenito Figlio, che detiene la somiglianza naturale con l'essere del Padre da cui è generato, e all'espressione di "immagine vera" e vivente di ciò di cui è immagine. Alla domanda: perché Giovanni parla di «Verbo», e non specifica «Verbo di Dio»? Tommaso risponde con una riflessione filosoficamente fondata: il Verbo, come Parola di Dio assoluta, è unico, così come la verità assoluta, tale cioè per essenza, è una sola; le molte parole partecipano della proprietà comunicativa del parlare posseduta dal Verbo-Parola assoluta, che sta al di sopra di tutte le parole, così come le tante verità particolari partecipano dell'unica verità, che «è lo stesso essere divino per la cui verità tutte le parole sono vere»¹⁰.

La riflessione di Tommaso richiama il nesso profondo che il Verbo divino, parola parlante e parlata insieme, stabilisce tra l'autocoscienza divina (il piano della verità assoluta) e la rivelazione di Dio; il Dio di Giovanni, e della rivelazione neotestamentaria, non è solo perfetta autocoscienza (pensiero di pensiero) come il Dio di Aristotele, ma è anche parlante, è Parola rivelata e creatrice. Commenta G. Perillo: «Affermare l'essere divino come entità che parla significa arricchire una comprensione dell'autocoscienza divina immediata, senza necessità di alcun movimento *ad extra* per prendere coscienza di sé, né tantomeno di un *verbum*. Quest'ultimo specifica in Dio non il semplice momento dell'autocoscienza, ma il dire dell'autocoscienza che costituisce il distinto: il Padre, infatti, cosciente di sé,

8 *Lectura*, § 26, p. 52.

9 *Lectura*, § 28, p. 53.

10 *Lectura*, § 33, p. 55.

dicendo se stesso dice l'altro da sé uguale a lui, cosciente di se stesso e dell'altro da sé, mentre il *Verbum* manifesta il Padre al Padre stesso fin dall'eternità»¹¹.

Alessandro Ghisalberti
Università Cattolica del Sacro Cuore
alessandro.ghisalberti@unicatt.it

Alessandro Ghisalberti è docente di Ontologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore. Già professore ordinario di Filosofia teoretica e di Storia della filosofia medievale, dal 2000 al 2011 è stato direttore della "Rivista di Filosofia neo-Scolastica". Socio della Società filosofica italiana, membro della Siep (Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), membro della SISPM (Società italiana per lo studio del pensiero medievale), membro del Consiglio direttivo dell'Istituto internazionale di Studi Picensi, dell'Istituto di Studi umanistici F. Petrarca, del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, dell'Istituto "Veritatis Splendor" di Bologna, della Rivista "Medioevo", dell'Anuario de Historia de la Iglesia. È socio corrispondente dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere.

11 G. Perillo, *Teologia del Verbum. La Lectura super Ioannis Evangelium di Tommaso d'Aquino*, Luciano editore, Napoli 2003, p. 100.