

## INTRODUZIONE

Il presente studio ha per oggetto la teoria dell'intenzionalità di Tommaso d'Aquino. Esso raccoglie, in cinque capitoli, alcuni saggi – in parte inediti, in parte rielaborazioni di lavori già pubblicati – sulla filosofia della conoscenza di Tommaso d'Aquino e, più in particolare, sulla spiegazione che Tommaso offre della conoscenza intellettuale dell'uomo<sup>1</sup>. Prima però di dire che cosa questo studio vuole essere, cominciamo con il dire che cosa esso non vuole essere.

La teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino è stato uno degli aspetti della sua filosofia più studiati in letteratura. Insieme con alcuni temi di metafisica – come, ad esempio, l'unicità della forma sostanziale o la distinzione di essere ed essenza –, la teoria della conoscenza di Tommaso è stata fatta oggetto di attenzione già da parte dei primi discepoli del maestro domenicano, allorchando si formò quella che è stata convenzionalmente chiamata la 'prima scuola tomista'<sup>2</sup>. Tradizionalmente, la teoria della conoscenza di Tommaso viene presentata come un esempio di 'realismo moderato', dove con questa etichetta si è inteso distinguere la spiegazione della conoscenza naturale proposta da Tommaso da forme di realismo metafisicamente più impegnate, come quelle di Giovanni Duns Scoto o Walter Burley, e da forme più o meno temperate di concettualismo e/o nominalismo, come quelle di Pietro Aureoli e Guglielmo di Ockham. Vi sono già ottimi studi riguardo alla teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino che il lettore può consultare, e non vi è motivo di scriverne uno in

<sup>1</sup> Per la precisione, il capitolo primo è un aggiornamento di un articolo in lingua inglese, *Later Medieval Perspectives on Intentionality. An Introduction*, pubblicato su «Quaestio», 10 (2010), pp. 3-23, mentre il capitolo quinto è un approfondimento del contributo *Tommaso d'Aquino e le origini del linguaggio*, uscito nel volume F. AMERINI - R. MESSORI (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, Espressione, Simbolo*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 109-132. I capitoli centrali – dal secondo al quarto – costituiscono invece studi originali sulla teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino.

<sup>2</sup> Su cui si veda, F.J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque, Iowa 1964.

più<sup>3</sup>. Diciamo quindi subito che questo studio non vuole essere una ricostruzione complessiva della teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino, un'analisi puntuale di tutti quegli elementi che, secondo Tommaso, sono coinvolti nel processo di conoscenza umana, dalla percezione sensibile alla conoscenza intellettuale. Né vuole essere una ricostruzione di tutte le forme di conoscenza considerate da Tommaso, dalla conoscenza ordinaria e naturale dell'uomo alla conoscenza straordinaria e supernaturale degli angeli e di Dio. In che modo, allora, questo libro verte sulla teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino?

Questo studio si propone di riconsiderare la teoria della conoscenza di Tommaso da un'ottica particolare, quella dell'intenzionalità della mente. Anche in questo caso, però, occorre precisare. Ciò che non sarà fatto è una ricostruzione della posizione di Tommaso d'Aquino sull'intenzionalità della mente rispetto ad altre, concorrenti teorie medievali dell'intenzionalità. Questo studio non vuole essere una storia dell'intenzionalità nel Medioevo, ma solo una rivisitazione della teoria della conoscenza di Tommaso alla luce del dibattito che si è riaperto negli ultimi anni riguardo all'esatta valutazione del suo 'realismo' in epistemologia. Occorre anche precisare che non tutte le questioni affrontate nei dibattiti moderni e contemporanei sull'intenzionalità della mente saranno discusse in Tommaso. Per quanto, come avremo modo di vedere, Tommaso modelli la conoscenza intellettuale dell'uomo sulla conoscenza percettiva, saranno lasciate da parte questioni relative all'intenzionalità e (auto)coscienza dei nostri atti di percezione. Sul versante opposto,

<sup>3</sup> Sarà sufficiente ricordarne qui alcuni, tra i molti, cui possiamo rinviare per ulteriori approfondimenti bibliografici: A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, London-New York 1993; N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, in N. KRETZMANN - E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 128-159; S. McDONALD, *Theory of Knowledge*, in N. KRETZMANN - E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, cit., pp. 160-195; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, in partic. pp. 195-219 e 254 ss.; E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003, pp. 244-276; M. PICKAVÉ, *Human Knowledge*, in B. DAVIES - E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 311-326. Ma si può vedere anche, per quanto datato, il pregevole e ancora utile libro di B. NARDI, *Il problema della verità: soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Universale di Roma, Roma 1951. Sulla relazione tra essere ed essere conosciuto, che sarà al centro del nostro studio, si veda per iniziare quanto detto in W. SELLARS, *Being and Being Known*, in «The Proceedings of The American Catholic Philosophical Association», 34 (1960), pp. 28-49 (ripubblicato in W. SELLARS, *Science, Perception, and Reality*, Routledge & Kegan Paul-The Humanity Press, London-New York 1963, pp. 41-59). Altri, più specifici studi saranno citati in seguito.

non diremo niente sulle forme di conoscenza umana più complesse e astratte prese in considerazione da Tommaso, come la conoscenza scientifica e dimostrativa, o la conoscenza nel caso di realtà non empiricamente evidenti (sostanze separate, Dio). Il nostro fuoco sarà sulla conoscenza naturale, ordinaria dell'uomo e, in particolare, sulla conoscenza di tipo intellettuale. Ancora più in particolare, ci concentreremo sul modo in cui Tommaso spiega la formazione e il funzionamento dei concetti: primariamente quelli semplici, i concetti di genere naturale, secondariamente quelli più elaborati (proposizionali, metaconcettuali, fittizi) che la nostra mente è in grado di generare. Nello specifico, ciò che sarà fatto è applicare agli scritti di Tommaso una griglia concettuale che sarà definita nel primo capitolo – *Il Medioevo e l'intenzionalità* – con lo scopo di portare alla luce alcune intuizioni filosofiche in tema di intenzionalità che stanno alla base della teoria della conoscenza intellettuale elaborata dal maestro domenicano.

Come noto, quando in filosofia della mente si parla di intenzionalità si fa riferimento alla capacità della nostra mente o dei nostri stati mentali di essere rivolti *verso* qualcosa. Scrive Peter Jacob, curatore della voce *Intentionality* per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Contemporary discussions of the nature of intentionality are an integral part of discussions of the nature of minds: what are minds and what is it to have a mind? They arise in the context of ontological and metaphysical questions about the fundamental nature of mental states: states such as perceiving, remembering, believing, desiring, hoping, knowing, intending, feeling, experiencing, and so on. What is it to have such mental states? How does the mental relate to the physical, i.e., how are mental states related to an individual's body, to states of his or her brain, to his or her behavior and to states of affairs in the world?

Why is intentionality so-called? For reasons soon to be explained, in its philosophical usage, the meaning of the word 'intentionality' should not be confused with the ordinary meaning of the word 'intention.' As the Latin etymology of 'intentionality' indicates, the relevant idea of directedness or tension (an English word which derives from the Latin verb *tendere*) arises from pointing towards or attending to some target. In medieval logic and philosophy, the Latin word *intentio* was used for what contemporary philosophers and logicians nowadays call a 'concept' or an 'intension': something that can be both true of non-mental things and properties – things and properties lying outside the mind – and present to the mind. On the assumption that a concept is itself something mental, an *intentio* may also be true of mental things<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. P. JACOB, *Intentionality*, § 1, in E.N. ZALTA, *The Stanford Encyclopedia of*

La distinzione di Jacob è utile e coglie una distinzione che era presente anche in epoca medievale. Vedremo nel seguito come i due sensi di intenzionalità distinti da Jacob – intenzionalità come direzionalità della mente e come presenza mentale – siano strettamente connessi in Tommaso. Vedremo anche come questa distinzione sia collegata al problema della doppia relazione che uno stato mentale può avere (quella con la mente in cui si trova e quella con la cosa cui rinvia), problema che Tommaso aveva chiaramente isolato e discusso. Alla luce di questa distinzione, dobbiamo ulteriormente precisare che in questo studio non ci soffermeremo sul cosiddetto ‘Mind-Body Problem’, se non incidentalmente, e soprattutto non discuteremo la posizione di Tommaso sull’esistenza e, eventualmente, sull’intenzionalità degli stati mentali di tipo non-concettuale (qualitativi, affettivi e emozionali). Per il modo in cui Tommaso spiega la natura dell’essere uma-

*Philosophy*, URL=<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/> (cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici). Per una panoramica sulle teorie moderne e contemporanee dell’intenzionalità della mente, si veda W. LYONS, *Approaches to Intentionality*, Clarendon Press, Oxford 1995; ma anche R. LANFREDINI, *Intenzionalità*, La Nuova Italia, Firenze 1997; S. GOZZANO, *Storia e teorie dell’intenzionalità*, Laterza, Bari-Roma 1997; A. VOLTOLINI - C. CALABI (a cura di), *I problemi dell’intenzionalità*, Einaudi, Torino 2009. Nella filosofia della mente contemporanea il termine ‘mente’ è un termine complesso e problematico, che designa qualcosa difficile da caratterizzare con precisione. Esso può essere considerato, comunque, sostanzialmente sovrapponibile al termine latino medievale ‘mens’. Il significato del termine latino era stato molto discusso da Agostino, da cui Tommaso lo riprende. In generale, Tommaso lo utilizza per designare l’insieme delle facoltà affettive, sensitive e intellettive dell’uomo, tanto speculative quanto pratiche (cfr. e.g. *Sent.*, II, d. 24, q. 2, a. 2, ad 3); ma più specificamente, con esso Tommaso designa la parte più elevata dell’anima umana (*pars superior animae*), anche se spesso lo considera blandamente come equivalente a ‘ragione’ (*ratio*), talvolta addirittura a ‘intelletto’ (*intellectus*), inteso quest’ultimo come la facoltà non discorsiva dell’anima umana. Occasionalmente, Tommaso ricorda anche l’accostamento etimologico che alcuni filosofi avevano fatto ai suoi tempi tra il termine ‘mens’ e il verbo latino ‘metior, metiris’: attraverso questo accostamento si voleva caratterizzare la mente come la capacità dell’uomo di misurare le cose, o di essere misurato da esse, secondo i suoi diversi stati (affettivi, sensitivi, intellettivi). Sui diversi sensi di ‘mens’, si veda quanto detto da Tommaso in *Sent.*, I, d. 3, q. 5, a. 1; *Q. de ver.*, q. 10, a. 1; *S. th.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 1 e ad 1. Per il discorso che faremo sull’intenzionalità in Tommaso, il termine di riferimento è comunque ‘intelletto’, che designa la facoltà che regola le attività intellettive superiori dell’uomo (principalmente, astrazione e giudizio). Per brevità, quando nel seguito parlerò in generale di ‘mente’ farò riferimento con esso alla dimensione mentale come contrapposta alla dimensione extramentale e reale; in contesti più specifici, utilizzerò invece il termine come equivalente a ciò che Tommaso chiama ‘intelletto’. Preciserò i diversi termini coinvolti nella teoria della conoscenza di Tommaso quando il discorso lo richiederà. Si tenga anche presente, per finire, che nel seguito, se non specificato diversamente, quando parlerò in generale di ‘conoscenza’ intendo riferirmi alla conoscenza di tipo intellettuale.

no, la questione dell'esistenza di questi stati semplicemente non si pone. Stati mentali dipendenti dalla percezione riguardano solamente l'anima sensitiva e la riguardano solo nella misura in cui essa è in relazione con il corpo. L'animazione sensitiva, infatti, e solo essa, avviene tramite organi corporei e l'organo animato, e non l'anima, è il soggetto delle sensazioni. Tommaso chiarisce questo punto, per esempio, laddove spiega in che senso il conoscere può essere detto, con Aristotele, un patire. La sua conclusione è che nessuno stato percettivo e sensoriale può far parte del mentale, anche se vi è ovviamente un senso secondo il quale si può dire che nel mentale vi è una controparte di una sensazione, qualcosa che le corrisponde<sup>5</sup>. In questo studio, limiteremo la nostra attenzione agli stati mentali di tipo concettuale, all'intenzionalità intesa come caratteristica – distintiva o meno – della conoscenza intellettuale.

Come detto, all'intenzionalità della mente (o di uno stato mentale) viene di solito associata la proprietà di dirigersi *verso*, di essere *riguardo* a qualcosa. Se stiamo pensando in questo momento a Parma, ad esempio, il nostro atto di pensiero è rivolto verso la città di Parma. Questa affermazione esprime, all'apparenza, un dato di senso comune e non sembra comportare particolari problemi. A ben vedere, però, essa nasconde diverse oscurità. Non è chiaro – solo per sottolinearne un paio – se la città di Parma a cui stiamo pensando sia una rappresentazione mentale di Parma o la città reale, fatta di pietre e mattoni, di case e di strade; se siano in gioco due oppure una sola relazione tra la nostra mente e la città di Parma. Se il nostro oggetto di pensiero è una rappresentazione, siamo inevitabilmente chiamati a spiegare la sua natura e la sua collocazione ontologica; se invece esso è la città reale di Parma, dobbiamo allora chiarire che cosa voglia dire che un nostro atto di pensiero si rivolge a una cosa esterna alla nostra mente e che cosa

<sup>5</sup> Si può vedere, al riguardo, quanto Tommaso dice in *Q. de ver.*, q. 26, a. 3; *S. c. G.*, I, c. 90; *Q. de pot.*, q. 6, a. 6; *Q. de virt.*, q. 1, a. 5. Sull'argomento, si veda P. KING, *Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?*, in H. LAGERLUND (ed.), *Forming the Mind. Essays on Internal Senses and The Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2007, pp. 187-205. Mi sembra che Peter King abbia dato buoni argomenti per provare che il 'Mind-Body Problem', così come discusso nella filosofia moderna e contemporanea, non possa essere ritrovato in epoca medievale. Più complicato resta comunque il caso delle emozioni, su cui non diremo niente in questa sede. Per approfondimenti, si vedano M.P. DROST, *Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions*, in «International Philosophical Quarterly», 31.4 (1991), pp. 449-460, e P. KING, *Emotions*, in B. DAVIES - E. STUMP (eds.), *op. cit.*, pp. 208-226.

voglia dire esattamente che stiamo pensando a una città. Da un altro punto di vista, ci si potrebbe domandare se questa nostra capacità di rivolgersi a una cosa sia primitiva o piuttosto derivata, dipendente, ad esempio, dall'aver nella mente qualche rappresentazione della città di Parma, se pensare a una cosa sia davvero riducibile al semplice rivolgersi o riferirsi a quella cosa. Un fatto, però, sembra a prima vista certo: la caratteristica del pensiero di 'essere rivolto verso' qualcosa, Parma nel nostro caso, segnala una certa *attività* della nostra mente e garantisce la possibilità di distinguere, in qualche misura, il nostro atto di pensiero sia dalla cosa, Parma, che viene pensata sia dall'eventuale contenuto concettuale che associamo al nostro atto di pensare a Parma (se pensiamo a Parma, è presumibile che la pensiamo sempre in un certo modo, che vi sia un qualche contenuto, un'immagine o una qualche descrizione, che rende possibile il nostro pensare a Parma piuttosto che a un'altra città). Nell'atto di pensare a Parma, l'attività della nostra mente è provata dal fatto che, in qualunque momento, possiamo decidere di distogliere il nostro pensiero da Parma, pensando a qualcos'altro, oppure di concentrare il nostro pensiero, riflessivamente, su noi stessi che stiamo pensando a Parma o su qualche aspetto particolare di Parma, ad esempio una piazza o un palazzo, o addirittura sul nome stesso 'Parma' o su qualche sua immagine. Pur nel linguaggio e nei modi di affrontare una questione filosofica a lui propri, tutte queste difficoltà sono distinte e discusse anche da Tommaso d'Aquino. Vedremo in particolare come anche Tommaso si interroghi se il contenuto di un nostro atto di conoscenza sia distinguibile dalla cosa conosciuta e dall'atto stesso di conoscenza, se sia possibile rivolgere un nostro atto di conoscenza verso una cosa esterna, se e come si possa avere una conoscenza di una cosa singolare, che differenza ci possa essere tra conoscere una cosa e formare un concetto di quella cosa, tra pensare a una cosa e pensare a un concetto.

Questa attività legata all'intenzionalità della nostra mente sembra però contrastare con la consueta caratterizzazione della conoscenza fatta da Tommaso d'Aquino e dai medievali in genere, della conoscenza cioè come un processo sostanzialmente *passivo*. È questo, come si sa, un lascito della filosofia aristotelica. Per Aristotele, conoscere vuol dire due cose: primo, *ricevere* la forma della cosa che si sta conoscendo e, secondo, *identificarsi* con questa forma. Attraverso un atto di conoscenza, l'intelletto diventa la cosa che ha conosciuto, si assimila ad essa, nel senso che la forma della cosa conosciuta diventa la forma stessa dell'intelletto conoscente. Nel III libro del *De anima* in partico-

lare, Aristotele descrive il conoscere naturale come un processo di astrazione della forma di una cosa dalla materia di quella cosa. Aristotele argomenta che l'intelletto è una potenza dell'anima che esercita i propri atti a prescindere da uno specifico organo corporeo (Aristotele dice, in vari passi, che l'intelletto è separato e che viene dal di fuori), e che la conoscenza, per l'intelletto, si risolve nel ricevere e ordinare un insieme di forme intelligibili<sup>6</sup>. Non sembra possibile, per Aristotele, che si possa conoscere e non conoscere qualcosa, pensare e non pensare a nulla, e questo qualcosa è precisamente una forma intelligibile che non è generata dal soggetto conoscente, ma semplicemente ricevuta da esso. Per come Aristotele lo descrive, il processo di conoscenza presenta alcune caratteristiche distintive. Prima di tutto, esso è bipolare: richiede un soggetto conoscente, da un lato, e una cosa (esterna) da conoscere, dall'altro. Inoltre, esso ha un preciso radicamento psicologico e organico, perché presuppone che vi siano specifici organi corporei deputati alla ricezione percettiva della forma della cosa esterna e alcuni elementi di mediazione che permettono il 'transito' della forma dalla cosa fino all'intelletto. Gli organi sono quelli che nella tradizione successiva saranno chiamati 'sensi esterni' e 'sensi interni', dalla percezione all'immaginazione; gli elementi di mediazione sono invece quelle che Tommaso e i medievali in genere chiamano le 'specie' (*species*), tanto sensibili quanto intelligibili.

Come si sa, Aristotele caratterizza l'anima umana come la forma e l'atto di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza, e assume che l'intelletto, pur essendo una facoltà o 'potenza' dell'anima, eserciti i propri atti a prescindere da uno specifico organo corporeo. Da ciò un interprete può inferire che l'intelletto (come peraltro anche l'anima) sia incorporeo e immateriale e che, per questo, sia separato dal corpo. A dire il vero, Aristotele non dà molti argomenti per provare questo punto e anche i suoi interpreti medievali si accontentano, per lo più, di quanto detto da Aristotele nel III libro del *De anima*. Di solito, i medievali ricostruiscono l'argomento principale di Aristotele come segue: l'intelletto è una facoltà dell'anima che per sua natura è in potenza a ricevere tutte le forme intelligibili; dato questo presupposto, si ha che, se l'intelletto avesse per sua natura la forma della corporeità, esso dovrebbe essere corporeo; ma se si ammette che l'intelletto sia corporeo, allora

<sup>6</sup> Per un'introduzione alla dottrina aristotelica dell'intelletto, si veda M.F. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Marquette, Milwaukee 2008.

l'intelletto non solo non potrebbe essere in potenza a tutte le forme (infatti, non sarebbe in potenza alle forme non-corporee), ma quella forma impedirebbe anche la conoscenza perfetta delle forme non-corporee; siccome non è così, segue che l'intelletto non è corporeo e, quindi, che non esercita i propri atti attraverso organi corporei.

Nonostante la sua incorporeità e immaterialità, l'intelletto ha tuttavia bisogno che il contenuto conoscitivo sia fornito dalle facoltà inferiori, ciascuna delle quali opera invece attraverso uno specifico organo corporeo. In particolare, per astrarre la forma della cosa, Aristotele ipotizza che la conoscenza passi attraverso i sensi esterni, i sensi interni, le 'specie sensibili' (*species sensibiles*) e i prodotti dell'immaginazione, i cosiddetti 'fantasmi' (*phantasmata*). La sfera stessa dell'intelletto è complicata da Aristotele variamente: nell'interpretazione dei medievali, si deve postulare l'esistenza di 'specie intelligibili' (*species intelligibiles*) quali controparti intellettuali dei fantasmi dell'immaginazione e si deve duplicare l'intelletto, ammettendo che vi sia una componente attiva dell'intelletto, la cui funzione è di astrarre le specie intelligibili (intelletto agente), e una componente passiva o potenziale, che invece ha il compito di ricevere le specie astratte (intelletto possibile). La ricezione della specie intelligibile da parte dell'intelletto possibile viene descritta da Aristotele per analogia al movimento, come un passaggio dalla potenza all'atto, dalla possibilità di conoscere alla conoscenza in atto.

Il processo di astrazione e ricezione della specie intelligibile in Aristotele è stato molto discusso e di esso sono state date due diverse interpretazioni dai commentatori tardo-antichi e medievali del *De anima*: una più 'continuista', secondo la quale la forma ricevuta dall'intelletto è esattamente la stessa di numero della forma posseduta dalla cosa esterna; e una più 'discontinuista', secondo la quale la forma ricevuta è appunto una 'specie' che in qualche misura sostituisce nell'intelletto la forma della cosa esterna<sup>7</sup>. Comunque si interpreti il processo di astrazione, resta che per Aristotele la conoscenza naturale è un processo che presenta sul piano cognitivo due peculiarità: la prima è che il processo

<sup>7</sup> Per un'illustrazione delle differenti spiegazioni del processo astrattivo elaborato in epoca medievale, si veda A. DE LIBERA, *L'Art de la généralité. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici. Sull'influenza avuta da Alessandro di Afrodisia e poi da Avicenna sulle teorie medievali dell'astrazione, si veda anche G. PINI, *Absoluta consideratio naturae: Tommaso d'Aquino e la dottrina avicenniana dell'essenza*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 15 (2004), pp. 387-438.



di conoscenza può essere descritto come una *trasmissione di informazioni* dal mondo esterno alla mente del soggetto conoscente e la seconda è che tale processo è presupposto *salvaguardare* il contenuto essenziale delle informazioni trasmesse. Descrivere questo processo equivale in buona sostanza a individuare e descrivere i singoli 'trasduttori' delle informazioni da un mezzo all'altro, dalla sorgente fino al ricettore finale<sup>8</sup>. La forma esemplificata da una cosa esterna, infatti, viene vista da Aristotele come un'entità cui è associabile naturalmente un certo contenuto informativo. La ricezione della forma è la ricezione di questo contenuto. Normalmente, con il termine latino '*species*' si fa riferimento precisamente al contenuto informativo essenziale di una cosa, che si presume essere associato alla forma esibita da quella cosa. Questo sul piano cognitivo, perché su quello metafisico Tommaso e i medievali assegneranno a questo termine anche un preciso riferimento ontologico.

Anche in questo caso, Aristotele non dà molti argomenti per giustificare la salvaguardia del contenuto informativo di partenza. Che il contenuto informativo essenziale di una cosa non si disperda nel processo di conoscenza è presupposto così come è presupposto che le modalità di trasduzione e ricezione possano alterare lo statuto ontologico che il contenuto informativo viene ad acquisire una volta che è stato ricevuto nella mente. Si è spesso assunto che Aristotele abbia dato per scontato la salvaguardia del contenuto informativo associato alla forma esibita dalla cosa, in base all'argomento che altrimenti non si spiegherebbe la sua affermazione che, quando si conosce, il soggetto conoscente e la cosa conosciuta si identificano, diventano una cosa sola. È vero che Aristotele parla di identificazione tra intelletto e forma intelligibile, ma questa non è la ragione che ci garantisce il presupposto della salvaguardia del contenuto informativo. L'identificazione tra soggetto conoscente e cosa conosciuta può essere limitata alla forma della cosa presente nella mente, e questo lascia ancora aperta la questione se la forma della cosa presente alla mente e la forma della cosa esterna siano esattamente la stessa forma di numero oppure no. Comunque sia, è un punto abbastanza condiviso in letteratura che Aristotele non abbia tracciato un confine netto tra piano cognitivo e piano reale, e questo è ciò che consente di spiegare l'insistenza di Aristotele sul fatto che il processo di conoscenza naturale non è un processo di falsificazione.

<sup>8</sup> Cfr. P. KING, *The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 253-274.

Nella *Metafisica*, ad esempio, discutendo dei vari sensi del termine 'limite' (*peras*), Aristotele osserva che uno di questi è quello di essenza e sostanza e spiega che l'essenza «è limite della conoscenza; e se è limite della conoscenza lo è anche della cosa»<sup>9</sup>. Affermazioni come questa suggeriscono una certa identificazione tra piano reale e piano conoscitivo: da una parte, l'essenza costituisce il limite della conoscenza della cosa e questo perché, per Aristotele, si conosce una cosa solo quando si conosce la sua essenza, cioè quando si sa che cos'è quella cosa; ma dall'altra, l'essenza è anche il limite della cosa e lo è precisamente perché è il limite della conoscenza della cosa. L'idea che probabilmente sta dietro a questa inferenza – «se è limite della conoscenza lo è anche della cosa» – è che una cosa esterna non sia qualcosa di diverso dalla cosa che viene conosciuta, dal momento che l'unica via che abbiamo a disposizione per entrare in contatto con una cosa esterna è appunto quella di conoscerla. Muovendo dalla conoscenza di una cosa, cioè, non sembra possibile distinguere la cosa conosciuta dalla cosa esterna come è in sé stessa. Che cosa aggiunge – ci potremmo allora domandare – un atto di conoscenza alla realtà della cosa che viene conosciuta?

Nei capitoli centrali di questo studio (il capitolo terzo – *Specie intelligibili, concetti e intenzionalità*, e il capitolo quarto – *Rappresentazioni, intenzioni e relazioni*), ricostruiremo la risposta data da Tommaso a questo interrogativo. Ci chiederemo se e come Tommaso possa tenere insieme attività e passività del conoscere, come Tommaso spieghi la relazione che vi è tra la cosa esterna e la cosa (in quanto) conosciuta, da che cosa dipenda la capacità di rivolgersi verso qualcosa della nostra mente. Discuteremo alcune recenti proposte di interpretazione che tendono a collocare Tommaso, alternativamente, tra i sostenitori di un realismo diretto o di un rappresentazionalismo in epistemologia, tra i fautori del carattere primitivo dell'intenzionalità della mente o tra quelli del suo carattere derivato, tra gli internalisti o tra gli externalisti<sup>10</sup>. La nostra interpretazione sarà, come da sana tradizione tomista, una via di mezzo. Realismo e rappresentazionalismo sono tenuti insieme da Tommaso, e vedremo le ragioni per questa affermazione. Questi temi non saranno considerati solo rispetto a ciò che Tommaso ha da dire a proposito dei concetti semplici, quelli di genere naturale. Vedre-

<sup>9</sup> Cfr. *Met.*, V, 17, 1022a8-10; trad. it. G. Reale, Rusconi, Milano 1997<sup>3</sup>, p. 243.

<sup>10</sup> Per una sintetica ma efficace introduzione all'internalismo ed externalismo in teoria della conoscenza, si veda T. POSTON, *Internalism and Externalism in Epistemology*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL=<http://www.iep.utm.edu/int-ext/>.

mo, anche, nel capitolo quinto – *L'intenzionalità e il linguaggio della mente*, come un tema molto dibattuto oggi giorno dagli storici della filosofia medievale, quello del linguaggio della mente, non sia del tutto alieno a Tommaso. Il maestro domenicano non ha una vera e propria teoria del linguaggio mentale, ha ciononostante qualcosa di importante da dire circa la natura discorsiva o 'puntiforme', proposizionale o meno, dei nostri atti di conoscenza e di pensiero. Ispezionando il caso del linguaggio della mente, vedremo quale posizione Tommaso potrebbe aver avuto sul problema del carattere linguistico e proposizionale degli atti intenzionali e sul problema dell'intenzionalità del linguaggio umano.

Su un altro versante, qualificheremo in modo sostanziale il 'realismo' epistemologico di Tommaso, mostrando come Tommaso abbia posto due precise limitazioni al processo di trasmissione di informazioni dal mondo esterno alla nostra mente. Per quanto riguarda l'inizio del processo, Tommaso ritiene che l'essenza della cosa esterna resti, in quanto tale, inaccessibile alla nostra mente, per cui la nostra conoscenza intellettuale dell'essenza di una cosa esterna non può essere, in ultima analisi, che indiretta. Per quanto riguarda la fine del processo, Tommaso ritiene che la specie intelligibile sia ciò che rimpiazza nell'intelletto i fantasmi dell'immaginazione, per cui, nel passaggio dalla sfera sensibile a quella intelligibile, Tommaso sembra ammettere che vi sia un salto nel processo di conoscenza naturale. Questo salto indicherebbe che il processo di conoscenza della realtà esterna non è continuo e omogeneo, che non si può dare un elemento che, rimanendo uno e lo stesso di numero, transiti dalla dimensione sensibile a quella intelligibile. Se si ammette questa interpretazione della teoria della conoscenza di Tommaso, l'affermazione che la forma della cosa esterna è la forma conosciuta dalla mente risulta niente più che un'affermazione di principio circa la non-falsificazione della realtà operata dalla nostra mente attraverso il conoscere. Tommaso non prova ma presuppone che il conoscere restituisca in modo veritiero la realtà così come la percepiamo.

Come vedremo, oltre a queste due limitazioni, la teoria della conoscenza di Tommaso incontra anche altri problemi. Ricostruiremo il 'modello' di conoscenza di Tommaso e discuteremo queste limitazioni, in particolare, nel secondo capitolo – *La teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino*. L'etichetta di 'realismo' non è sbagliata nel caso di Tommaso, ma il punto è che nessun autore medievale sembra disposto a sottoscrivere qualche forma teoreticamente consistente di anti-realismo (solipsismo, idealismo o scetticismo). Allo stesso modo, Tommaso

è molto attento a evitare forme di compromissione ontologica eccessiva, di platonismo o di innatismo della conoscenza. Come ogni pensatore medievale, anche Tommaso tiene insieme realismo e concettualismo, e la specificità della sua proposta risiede esattamente nel grado di bilanciamento di questo rapporto. La questione cruciale è stabilire, rispetto alla tavola delle dieci categorie aristoteliche, quante entità devono essere postulate nella realtà esterna per spiegare la natura dei nostri concetti universali. Da questo punto di vista, la spiegazione che Tommaso offre dei meccanismi dell'intenzionalità della mente ci offre qualche argomento per mitigare il presunto 'realismo diretto' di Tommaso in epistemologia così come il suo presunto 'realismo moderato' in metafisica.

Si è detto fin qui che cosa questo studio non vuole essere e che cosa questo studio invece vuole essere. Delimitare il campo in un argomento così vasto come la teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino è fondamentale. Anche i testi che prenderemo in considerazione saranno limitati: ci concentreremo solo su quei testi che, più o meno direttamente, hanno a che fare con le questioni che definiremo nel primo capitolo. Vi è allora anche una seconda cosa che questo studio non vuole essere: il lettore resterà deluso se si aspetta da questo studio una ricostruzione strettamente storica e testuale dell'intenzionalità in Tommaso d'Aquino. Il taglio di questo lavoro sarà per lo più sistematico. Stabilire se alcune nozioni utilizzate da Tommaso fossero già state utilizzate da autori a lui precedenti per poi essere riprese da Tommaso, ad esempio, è irrilevante per i nostri scopi. Ciò che conta è che la rielaborazione proposta da Tommaso sia stata per molti tratti originale e, comunque la si voglia valutare, che abbia rappresentato un punto di riferimento per i pensatori successivi. Per altro verso, questo studio non intende andare alla ricerca in Tommaso di una versione anticipata, per quanto semplificata e attenuata, di teorie moderne o contemporanee dell'intenzionalità della mente, di stampo fenomenologico o analitico. Rispetteremo il fatto che Tommaso è un autore medievale e come tale sarà studiato; ciononostante sarà interrogato per quello che ha avuto da dire su alcune questioni che noi oggi consideriamo sensibili quando ci apprestiamo a discutere di intenzionalità.

Va detto, comunque, che l'ottica storica non sarà completamente trascurata. Bisogna tener presente, infatti, che la posizione di Tommaso sull'intenzionalità della mente evolve nel tempo, perché evolve nel tempo la posizione di Tommaso sulla natura dei concetti e sul ruolo da essi svolto nella conoscenza naturale. A partire dalla stesura del I libro della *Summa contra Gentiles*, che si situa probabilmente tra il 1259 e il

1260<sup>11</sup>, Tommaso differenzia in modo chiaro i concetti (*conceptus, conceptiones*) dalle specie intelligibili (*species intelligibiles*), e tenere presente questo dato è importante per ricostruire correttamente il modo in cui Tommaso spiega il funzionamento dell'intenzionalità della mente. Nella fase della maturità del suo pensiero, Tommaso descrive i concetti non più come i principi della nostra conoscenza intellettuale, ma come le terminazioni dei nostri atti di conoscenza e come ciò che possiamo esprimere tramite un'attività di riflessione sulla nostra stessa conoscenza. Nel nostro discorso terremo presente questa evoluzione. La mia impressione, però, è che questa evoluzione, per altro innegabile, sia stata sopravvalutata da molti interpreti. Come argomenteremo, questa evoluzione non contribuisce a chiarire fino in fondo la relazione che intercorre tra uno stato mentale e una cosa esterna, quindi per il nostro discorso sull'intenzionalità la differenziazione tra specie intelligibile e concetto non risulta così decisiva come invece lo è nel contesto trinitario della generazione del Verbo, dove tale distinzione peraltro nasce. Specie intelligibile e concetto sono accomunati da alcune caratteristiche: ad esempio, entrambi sono detti esistere nell'intelletto 'come nel loro soggetto' (*sicut in subiecto*) ed entrambi sono detti essere 'somiglianze' (*similitudo*) della cosa conosciuta. Non solo, ma vedremo anche come in altre opere della maturità Tommaso non sempre ricorra alla distinzione tra specie intelligibile e concetto, per quanto tale distinzione sia ormai acquisita. Talvolta si ha l'impressione che, per Tommaso, gli elementi necessari e sufficienti all'esercizio di un atto di conoscenza siano soltanto tre: il soggetto conoscente (*intelligens, intellectus*), la specie intelligibile (*species intelligibilis*) e l'operazione del conoscere (*operatio intelligendi, intelligere*). Ad esempio, il Commento al Vangelo di Giovanni, composto da Tommaso probabilmente sul finire della sua vita (1270-1272) e giuntoci nella *reportatio* di Reginaldo da Piperno, viene considerato come un ulteriore avanzamento di Tommaso

<sup>11</sup> Per la cronologia delle opere di Tommaso d'Aquino, mi baso su J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1993. Per un'introduzione alla vita e alle opere di Tommaso, si veda anche P. PORRO, *Tommaso d'Aquino: un profilo storico-critico*, Carocci, Roma 2012. Per una presentazione di alcuni temi su cui il pensiero di Tommaso ha avuto un'evoluzione, si veda G. PINI, *The Development of Aquinas's Thought*, in B. DAVIES - E. STUMP (eds.), *op. cit.*, pp. 491-510. Sulle diverse redazioni del cruciale capitolo 53 del libro I, che testimonia dell'evoluzione di Tommaso sulla natura dei concetti, si veda L.-B. GEIGER, *Les rédactions successives de Contra Gentiles, 53, d'après l'autographe*, in J.-Y. JOULIF (ed.), *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, De Brouwer, Paris 1963, pp. 221-240.

riguardo alla distinzione tra specie intelligibile e concetto. In realtà, nella prima lezione del Commento – una parte di testo che è stata forse rivista da Tommaso –, Tommaso sembra ritornare quasi alle posizioni del giovanile Commento alle *Sentenze*, composto a Parigi tra il 1254 e il 1256, alcuni anni prima dunque della *Summa contra Gentiles*. In un passo della prima lezione, Tommaso considera come essenziali al processo di conoscenza solo i tre elementi sopra menzionati e differenzia in modo più deciso la conoscenza attraverso una specie intelligibile dalla conoscenza attraverso un concetto, esattamente come aveva fatto nel Commento alle *Sentenze*. Il concetto, certo, è ancora ammesso da Tommaso, ma il punto è che esso sembra essere inteso solamente come qualcosa di prodotto dall'intelletto a partire da quei tre elementi, qualcosa di linguisticamente articolato che serve a esprimere e a rendere evidente la conoscenza che si è avuta di una certa cosa attraverso la specie intelligibile<sup>12</sup>. Comunque sia, ciò che a noi premerà sottolineare in questo studio è che Tommaso resta opaco sulla relazione tra un concetto e il suo contenuto, tra concetto e oggetto, e questa mancata chiarificazione sarà particolarmente discussa dopo Tommaso. Una cosa però può essere detta: il 'modello' di conoscenza delineato da Tommaso

<sup>12</sup> Cfr. *Sup. Ioan.*, c. 1, lec. 1 (si veda il testo sotto, capitolo terzo, nota n. 91). In questo studio non discuteremo la nozione di *verbum* in Tommaso d'Aquino se non per quegli aspetti che servono al nostro discorso. Per i nostri fini, basta ricordare che non vi è stata evoluzione circa l'identificazione tra concetto e *verbum*, ma vi è stata evoluzione circa l'identificazione tra *verbum* e specie intelligibile. Per un'introduzione a questa nozione, si possono vedere J. DE LA VAISSIÈRE, *Le sens du mot «verbe mental» dans les écrits de saint Thomas*, in «Archives de Philosophie», 3.2 (1925), pp. 168-175; M.J. O'CONNELL, *St. Thomas and the Verbum: An Interpretation*, in «The Modern Schoolman», 24 (1946-47), pp. 224-234; H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Les Éditions du Cerf, Paris 1951; W. MEISSNER, *Some Aspects of the Verbum in the Texts of St. Thomas*, in «The Modern Schoolman», 36 (1958), pp. 1-30; E.-H. WÉBER, *Verbum*, in A. JACOB (ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, Publications Universitaires de France, Paris 1990, pp. 2709-2711. Si veda anche J. CHÈNEVERT, *Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas d'Aquin*, in «Science ecclésiastique», 13 (1961), pp. 191-233 e 359-390, per uno studio della nozione di *verbum* nelle opere giovanili di Tommaso, e A.F. VAN GUNTEN, *In principio erat Verbum. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire*, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, Editions universitaires, Fribourg 1993, pp. 119-141, e G. PERILLO, *Teologia del Verbum. La «Lectura super Ioannis Evangelium» di Tommaso d'Aquino*, Luciano, Napoli 2003, per un approfondimento della posizione di Tommaso sul *verbum* nelle opere della tarda maturità. Sul *verbum* in Tommaso, si veda anche l'ampio studio di B.J. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1967.

costituirà un punto di riferimento per molti filosofi successivi, un modello con cui polemizzare oppure da seguire e, caso mai, aggiornare.

Prima di concludere, alcuni ringraziamenti. Desidero qui ringraziare vivamente Claude Panaccio e Russell L. Friedman per avermi permesso, con numerosi scambi di idee e puntuali osservazioni, di affinare alcuni concetti del presente studio. Desidero anche ringraziare Alessandro D. Conti, Antonella Sannino e Luisa Valente per i loro preziosi commenti e i suggerimenti che mi hanno dato durante i seminari a L'Aquila, Napoli e Roma durante i quali ho presentato parti di questo libro. Un sentito ringraziamento va inoltre a Beatrice Centi per aver incoraggiato e agevolato la pubblicazione di questo lavoro. Resta fermo che la responsabilità di ogni errore e cattiva interpretazione dei testi di Tommaso d'Aquino è imputabile solo a me stesso.

Desidero ringraziare, infine, gli studenti dell'Università di Parma che, con le loro domande e curiosità, mi hanno spinto a ideare e scrivere questo libro. Un ricordo particolare è per uno di essi, Paolo Mora, studioso esemplare e appassionato, prematuramente scomparso.