

Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità della mente

uno studio sull'intenzionalità nella gnoseologia del maestro domenicano

Introduzione

Il presente lavoro ha per oggetto la teoria della conoscenza intellettuale di Tommaso d'Aquino, circoscrivendo il campo di indagine agli stati mentali di tipo concettuale, in particolare al tema dell'intenzionalità intesa come caratteristica distintiva della conoscenza intellettuale.

La teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino è stato uno degli aspetti più lungamente studiati della sua concezione filosofica e fatta oggetto di attenzione già da parte dei suoi primi discepoli, allorché si formò quella che è stata convenzionalmente definita "la prima scuola tomista"¹.

Nella storiografia contemporanea, la concezione epistemologica dell'Aquinate è stata etichettata come una forma di "realismo debole" o "moderato"². Con questa definizione si è inteso distinguere il presunto realismo che caratterizzerebbe la posizione tomista in epistemologia da forme di realismo più ontologicamente e metafisicamente impegnate, come quelle di Giovanni Duns Scoto o Walter Burley, e da forme di concettualismo/nominalismo come quelle di Guglielmo di Ockham e di Pietro Aureolo³. Occorre però precisare, in primo luogo, che in questa sede la posizione tomista sull'intenzionalità della mente non sarà raffrontata con altre concorrenti teorie medievali dell'intenzionalità. Non intendiamo quindi fare di questo studio una storia dell'intenzionalità nella filosofia medievale, ma ci limiteremo ad una riconsiderazione della teoria della conoscenza di Tommaso alla luce del dibattito che si è riaperto negli ultimi anni in merito alla corretta valutazione della sua posizione in ambito epistemologico⁴. In secondo luogo, occorre altresì precisare che non tutti i problemi relativi al dibattito contemporaneo sul tema dell'intenzionalità della mente verranno qui presi in esame, ma verrà effettuata una scelta sulla base dell'interesse e della risonanza che le dottrine di Tommaso hanno destato rispetto ai recenti sviluppi di tale teoria. Inoltre, sebbene l'Aquinate modelli la sua spiegazione del fenomeno dell'intenzionalità relativo alla conoscenza intellettuale dell'uomo su quello relativo alla conoscenza sensibile, diremo poco di quest'ultima,

¹ Per un approfondimento si veda L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol I, . (Groningen, 1994)

² Cfr. cap. II, nota 26

³ Per una ricostruzione dettagliata delle posizioni di questi autori rispetto alla teoria della conoscenza dell'Aquinate si veda R. Pasnau *Theory of Cognition in the Latter Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁴ Cfr. cap. II, pp. xxx-xxx

lasciando pertanto da parte anche le questioni legate all'intenzionalità e all'autoconoscenza dei nostri stati percettivi. D'altra parte, escluderemo dalla nostra analisi anche le forme di conoscenza umana più complesse e astratte prese in considerazione da Tommaso, quali ad esempio la conoscenza scientifica o dimostrativa, o la conoscenza relativa ad entità non empiricamente evidenti (ossia Dio e le sostanze spirituali). Il *focus* del nostro studio sarà esclusivamente sulla conoscenza naturale dell'uomo e, in modo particolare, sulla conoscenza intellettuale. Ancor più nello specifico, esso si indirizzerà sul modo in cui Tommaso spiega la formazione e la natura dei concetti e il funzionamento dell'intenzionalità nel campo intellettuale. Ciò sarà fatto prendendo in esame alcuni passaggi chiave delle opere dell'Aquinate, allo scopo di portare alla luce quelle intuizioni filosofiche in tema di intenzionalità che rappresentano le fondamenta della teoria della conoscenza intellettuale del maestro domenicano.

E' noto che quando nella moderna filosofia della mente si parla di intenzionalità si fa usualmente riferimento alla capacità, naturalmente posseduta dalla nostra mente o dai nostri stati mentali, di riferirsi a qualcosa, di essere rivolto *verso* qualcosa. Questa direzionalità o tensione della mente verso l'oggetto è resa evidente, del resto, dalla stessa etimologia della parola "intenzionalità": essa deriva infatti dai vocaboli latini *intentio* e *intendere*, i quali, presi nel loro significato letterale, designano entrambi una tendenza (*tendentia*), o meglio, l'attività del tendere verso qualcos'altro (*tentio in aliud*). Si legga ad esempio quanto scrive in proposito P. Jacob, curatore della voce *Intentionality* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Contemporary discussion of the nature of intentionality are the 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 behaviour and to states of affair 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 directness or tension (an English word which derives from the Latin verb *tendere*) arises from pointing toward or attending to some target. In medieval logic and philosophy, the Latin word *intentio* was used for what contemporary logicians and philosophers 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 intention may also be true or mental things⁵”.

La distinzione posta da Jacob tra i due sensi impliciti nella moderna nozione di intenzionalità si ritrova, pur nel linguaggio e nei modi di affrontare una questione filosofica a loro propri, anche nei filosofi medievali e nello stesso Tommaso d’Aquino⁶. Sebbene il teologo domenicano non parli mai esplicitamente di “intenzionalità” in rapporto alla sfera intellettuale (perlomeno, non nello stesso senso e nelle stesse modalità con cui questa nozione viene adoperata nella filosofia contemporanea), si vedrà infatti come anch’egli abbia inquadrato la questione, interrogandosi se il contenuto di un nostro atto di conoscenza sia distinguibile, da un lato, dalla cosa che viene conosciuta e, dall’altro, dall’atto stesso di conoscenza; se sia possibile rivolgere un atto di conoscenza verso una cosa esterna e in quale senso ciò vada inteso, se e come si possa avere conoscenza di una cosa singolare, che differenza vi sia tra il conoscere direttamente una cosa e formare un concetto di quella cosa, tra pensare ad una cosa e pensare ad un concetto.

Per altro verso, questa attività connessa all’intenzionalità della nostra mente, che abbiamo appunto definito come l’atto di dirigersi di quest’ultima verso un oggetto, sembra collidere con la consueta caratterizzazione, data da Tommaso d’Aquino e dai filosofi medievali in genere, del processo di conoscenza come un’operazione sostanzialmente passiva. Caratterizzazione, si sa, che è un retaggio della concezione aristotelica, la quale rappresenta il modello principale a cui si rifanno, in larga parte, le teorie dei filosofi medievali attivi nelle Università dell’Occidente latino. Aristotele infatti aveva definito la conoscenza in due modi: primo, conoscere equivale a ricevere la forma della cosa che si sta conoscendo (ricezione che veniva spiegata dal filosofo greco, in analogia con il fenomeno fisico del movimento o mutamento, come un passaggio dalla potenza all’atto, dalla possibilità di conoscere all’attualizzazione di tale possibilità); secondo, conoscere è propriamente un assimilarsi o identificarsi del soggetto con la forma della cosa conosciuta. Nell’atto conoscitivo, l’intelletto del soggetto conoscente diventa tutt’uno con la cosa conosciuta, si assimila ad essa, nel senso che la forma della cosa conosciuta diventa la forma dell’intelletto che conosce. Nello specifico, nel III libro di *De Anima*, Aristotele aveva descritto il processo conoscitivo come un atto di produzione della forma della cosa conosciuta da parte della componente attiva dell’intelletto (ovvero di quella parte di esso che il filosofo greco aveva definito *poietikòs* e che per Tommaso e i medievali sarà

⁵ Cfr. P. Jacob, *Intentionality*, §1, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL-<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>.

⁶ Preciso anticipatamente che nel corso di questo studio non discuterò il cosiddetto “Mind-Body Problem”, né la posizione di Tommaso sull’esistenza, e sull’intenzionalità degli stati mentali di tipo non-conoscitivo (qualitativi, affettivi e/o emozionali).

l'intelletto agente)⁷. Lo Stagirita sostiene che l'intelletto è una facoltà o "potenza" dell'anima (ivi definita, come si sa, come la forma sostanziale o l'atto primo di un corpo fisico organico, ossia di un corpo che ha la vita in potenza) che esercita la propria attività senza essere collegata ad uno specifico organo corporeo e che la conoscenza per l'intelletto consiste sostanzialmente nel ricevere e nell'ordinare un insieme di forme intelligibili. In base al modo con cui Aristotele descrive il processo di conoscenza, esso presenta due caratteristiche fondamentali: primo, richiede un soggetto conoscente da un lato, e una cosa esterna da conoscere dall'altro; secondo, ha un preciso radicamento organico e psicologico, perché esige la presenza di specifici organi corporei deputati alla ricezione sensibile della forma della cosa esterna e alcuni principi di mediazione che permettano alla forma di quest'ultima di giungere all'intelletto del soggetto conoscente; Aristotele infatti ipotizza che la conoscenza passi attraverso i sensi, le "specie sensibili" (*species sensibiles*) e i prodotti dell'immaginazione, i cosiddetti "fantasmi" (*phantasmata*). Gli organi, cui corrispondono precise capacità o facoltà dell'anima, sono quelli che nella tradizione successiva saranno chiamati "sensi esterni" e "sensi interni", responsabili dei processi percettivi e della rielaborazione dei dati sensibili fino allo stadio dell'immaginazione; i principi di mediazione invece sono quelli che Tommaso e i medievali, come si vedrà, chiameranno le "specie" (*species*), tanto sensibili quanto intelligibili.

Nei due capitoli in cui si articola questo lavoro si cercherà di ricostruire la teoria della conoscenza di Tommaso e di descrivere analiticamente i diversi elementi coinvolti nel processo della conoscenza naturale, ripercorrendo il modo in cui l'Aquinate tenti di tenere insieme attività e passività del conoscere, di spiegare che tipo di rapporto sussista tra la cosa esterna e la cosa in quanto conosciuta e quale sia l'origine della capacità della nostra mente di rivolgersi verso qualcosa. Si accennerà inoltre ad alcune proposte interpretative contemporanee che tendono a collocare Tommaso, alternativamente, tra i sostenitori di un realismo diretto o di un rappresentazionalismo in epistemologia. La nostra interpretazione sarà volta, in linea con la tradizione tomista, a dimostrare come la teoria della conoscenza di Tommaso possa essere adeguatamente qualificata come una forma di realismo, seppur con alcune fondamentali puntualizzazioni⁸. Caratterizzerò, inoltre, il realismo epistemologico di Tommaso, mostrando come il teologo domenicano abbia posto delle limitazioni cruciali al processo di trasmissione di informazioni dal mondo esterno alla nostra mente. Per quanto riguarda il punto di inizio del processo, Tommaso ritiene che la cosa esterna, considerata nella sua essenza singolarmente data, resti, come tale, inaccessibile alla nostra mente, dal che segue che la nostra conoscenza intellettuale dell'essenza di una cosa esterna non possa che essere, in ultima istanza, di tipo indiretto. Per quanto

⁷ Cfr. *De Anima*, III 5, 430 a 10

⁸ Cfr. cap. II, pp. xxx-xxx

riguarda invece la fine del processo, Tommaso ritiene che le specie intelligibili siano ciò che nell'intelletto rimpiazza i fantasmi dell'immaginazione, cosicché sembra di poter asserire che per l'Aquinate vi sia una specie di "salto" nel passaggio dalla conoscenza sensibile a quella intelligibile. Se dunque si ammette questo salto, la tesi – sulla quale si impenna l'interpretazione realista della teoria tomista della conoscenza - che la forma della cosa esterna e la forma della cosa conosciuta dalla mente siano la "stessa" forma non risulta essere nient'altro che un'affermazione di principio; in altre parole, Tommaso non dimostra, ma postula che il nostro conoscere restituisca in modo veritiero la realtà così come la percepiamo.

Per la nostra analisi della teoria della conoscenza di Tommaso ci concentreremo su un numero limitato di testi, esaminati nel primo capitolo. Si è già specificato che questo studio non vuole essere una ricostruzione strettamente storica dell'intenzionalità in Tommaso: il taglio di questo lavoro sarà per lo più teorico. Non ci interessa stabilire se e quali nozioni impiegate da Tommaso nella sua teoria della conoscenza intellettuale e dell'intenzionalità fossero già state utilizzate da pensatori precedenti, per poi essere riprese dal nostro autore; né ci interessa tentare di leggere in Tommaso una versione anticipatoria, per quanto embrionale e semplificata, di teorie moderne e contemporanee dell'intenzionalità della mente, di stampo fenomenologico o analitico. D'altronde Tommaso è un autore del Medioevo e riteniamo che debba essere studiato come tale.

D'altra parte, però, l'ottica storica non sarà totalmente trascurata. E' necessario infatti tener presente che la posizione di Tommaso sull'intenzionalità della mente evolve nel corso del tempo, perché, come vedremo, egli modifica la sua posizione sulla natura dei concetti e del ruolo svolto da essi nel processo di conoscenza naturale di una cosa esterna⁹. Nel libro I della *Summa contra Gentiles* (1259-60) Tommaso differenzia infatti in modo chiaro ed esplicito i concetti (*conceptus, concetiones*) dalle specie intelligibili (*species intelligibiles*), sancendo così un'evoluzione della sua teoria della conoscenza che molto ha dato da discutere agli studiosi¹⁰. Tenere presente questo dato è di fondamentale importanza per comprendere correttamente il modo in cui l'Aquinate spiega il funzionamento dell'intenzionalità della mente. Nel periodo maturo della sua riflessione, Tommaso descrive i concetti non più come principi del nostro conoscere, ma come le "perfezioni" o i termini dei nostri atti di pensiero e come ciò che è possibile esprimere mediante un atto riflessivo sulla nostra stessa attività conoscitiva. Nella mia esposizione terrò dunque conto anche di questa evoluzione interna alla spiegazione tomista del processo di conoscenza naturale, benché la differenziazione tra specie intelligibili e concetti non sarà comunque decisiva per il mio discorso sull'intenzionalità.

⁹ Cfr. cap. I, pp. xxx-xxx

¹⁰ Cfr. cap. II, pp. xxx-xxx

Capitolo 1

La teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino

1.1 I due poli della conoscenza umana: la conoscenza sensibile e intellettuale

Secondo Tommaso, la conoscenza umana è il prodotto di un intelletto immateriale e trova origine e fondamento nell'esperienza sensibile: nella metafisica tomista l'anima è concepita aristotelicamente come forma del corpo e il naturale oggetto della conoscenza umana è l'essenza o "quiddità" (*quidditas*) delle realtà sensibili. La spiegazione che Tommaso dà del procedimento di conoscenza naturale di una cosa esterna è molto semplice e basata su un'analisi circostanziata della fisiologia umana. Esso prende avvio dalla percezione sensibile, un procedimento complesso che si articola in una serie di fasi intermedie e che ha inizio nel momento in cui gli organi di senso sono affetti da uno stimolo proveniente dall'esterno. Esso consiste essenzialmente nella produzione di rappresentazioni sensibili denominate "immagini" o "fantasmi" (*phantasmata*). Queste ultime contengono al proprio interno elementi di tutti e cinque i sensi. Ogni "modulo" sensoriale – vista, udito, odorato, gusto e tatto – può essere coinvolto nella generazione della percezione.

In quanto rappresentazioni sensibili, i fantasmi sono il prodotto di un complesso dinamico di forze interne (si tratta, appunto, dei cosiddetti "sensi interni": il senso comune, l'immaginazione o fantasia e la facoltà *aestimativa* o *cogitativa*) in grado di organizzare e trasformare l'informazione ricevuta dagli organi di senso e dai sensi esterni. Dunque l'attività intellettuale non è mai pura ma sempre mescolata ai sensi e all'immaginazione. Un detto aristotelico corrobora l'interpretazione di Tommaso: "l'anima non conosce mai senza fantasmi" (*nequaquam sine phantasmate intelligit anima*)¹¹, quando si conosce o si pensa a qualcosa, necessariamente si conosce e si pensa per mezzo di un "fantasma", un'immagine prodotta dall'immaginazione. Il ruolo di quest'ultima nel processo di conoscenza intellettuale è assolutamente centrale per Tommaso, perché oltre a dar luogo ad una prima "rappresentazione" della cosa e a conservarla, può generare altre immagini, più o meno direttamente collegate all'esperienza. A questo livello del processo conoscitivo le immagini

¹¹ La fonte di questa affermazione è *De anima*, III, 7, 431a16-17, e III, 8, 432a8-10

presentano ancora caratteristiche sensibili: la cosa esterna è immaginata come unica in virtù della collezione dei suoi accidenti che sono stati percepiti dai singoli organi di senso e l'immagine della cosa rimane legata alla cosa singolare che è stata percepita. Pertanto, i fantasmi, in quanto immagini che occorrono in organi corporei, sono rappresentativi di qualcosa di singolare e materiale (l'insieme delle proprietà accidentali della cosa che è stata percepita). In virtù di questa loro caratteristica, esse costituiscono una base adeguata per la produzione delle cosiddette "specie intelligibili" o dei concetti¹² (i quali, invece, come vedremo, sono rappresentativi di qualcosa di universale e immateriale, ovvero dell'essenza intelligibile della cosa) e, ad un tempo, la causa e il fondamento di qualunque attività dell'intelletto.

Anche Tommaso, come Aristotele, concepisce la dinamica cognitiva dell'intelletto come un passaggio dalla potenza all'atto¹³. La sua teoria della conoscenza intellettuale prevede infatti che l'azione del conoscere sia la risultante dell'interazione di due dimensioni o parti dell'intelletto: quella "agente" (*intellectus agens*) e quella "possibile" (*intellectus possibilis*)¹⁴. Se quest'ultima è puramente passiva ed esprime unicamente la potenzialità dell'uomo a conoscere, l'intelletto agente si configura come una funzione attiva della mente, essendo deputata alla produzione delle specie intelligibili delle cose conosciute, le quali sono dette essere da Tommaso delle "somiglianze" non delle caratteristiche sensibili ed accidentali della cosa, né del fantasma, ma dell'essenza di essa; è dunque in questo senso che l'Aquinate può sostenere che tra la conoscenza sensibile, che comprende i processi immaginativi, e quella intellettuale vi è una specie di salto¹⁵.

L'attività dell'intelletto agente non è meramente episodica o frammentaria, in quanto consiste in una capacità a lungo termine di isolare o astrarre certi contenuti intelligibili dalle condizioni materiali e accidentali della cosa, innescando conseguentemente l'attività dell'intelletto possibile, vale a dire la ricezione di quei contenuti in una forma o specie intelligibile. Tommaso la concepisce come il "risultato" di una *conversio supra phantasmata* dell'intelletto agente, la quale si manifesta sotto forma di una illuminazione e di una astrazione (o produzione). La prima di queste operazioni è una *attualizzazione* o determinazione del potenziale intelligibile dei contenuti sensibili¹⁶; la seconda consiste nell'assegnazione di un maggiore grado di attualità ai suddetti contenuti, in modo che la parte attiva dell'intelletto isoli la struttura essenziale delle rappresentazioni sensibili. Dunque la

¹² Sul rapporto tra i due si veda più avanti.

¹³ Cfr. e.g. *Summa contra Gentiles*, I, c. 73; anche *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4

¹⁴ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 10

¹⁵ Cfr. *De veritate*, q. 12, a. 1: "Responsio. Dicendum quod nomen intellectus sumitur hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit."

¹⁶ Cfr. *Summa theologiae*, q. 79, a. 3. Qui si afferma, appunto, che l'intelletto agente attualizza gli intelligibili "per abstractionem specierum intelligibilium"

conoscenza intellettuale è per Tommaso una *assimilatio activa*¹⁷: l'intelletto agente è ciò che rende un intelligibile in potenza (fantasma) un intelligibile in atto (specie intelligibile), e quindi un soggetto in potenza a conoscere conoscente in atto. La sua attività consiste quindi nel trasformare le rappresentazioni sensibili in rappresentazioni mentali o concetti, e ciò spiega perché talvolta il suo oggetto sia caratterizzato come “fantasma”¹⁸, talvolta come *ens intelligibile*¹⁹ o come *quidditas rei*²⁰. Invero, l'attività dell'intelletto agente è diretta ai fantasmi nel momento in cui esso produce per astrazione le specie intelligibili, e dunque il suo oggetto sono i fantasmi; ad ogni modo, ciò che viene conosciuto per mezzo della specie prodotta dall'intelletto agente mediante quest'atto, è la *quidditas* della cosa – vale a dire la “quiddità” o essenza intelligibile di un oggetto sensibile. Un ulteriore elemento da sottolineare è che la specie intelligibile, come si vedrà meglio in seguito, è di per sé separata dalla materia individuale, anche se contiene informazioni relative alla materia costitutiva della cosa. Tommaso esplica questo aspetto della sua teoria della conoscenza intellettuale facendo proprio un secondo detto aristotelico, e cioè che “non è la pietra, ma la specie della pietra ad essere presente nell'intelletto” (*non lapis sed species lapidis est in intellectu*)²¹. In quanto immateriale, la specie intelligibile fa tutt'uno con l'intelletto, che è anch'esso immateriale. In questo modo Tommaso, seguendo l'insegnamento aristotelico, può affermare che la forma (o specie) intelligibile della cosa conosciuta diviene, si assimila alla forma dell'intelletto conoscente²², sebbene sia cauto nel precisare che questa identificazione non sia di tipo sostanziale, bensì accidentale²³. La specie intelligibile si configura pertanto come l'elemento di congiunzione tra un'operazione meramente passiva come la percezione sensibile e quella più specifica del processo di conoscenza intellettuale, che comprende operazioni complesse come il giudizio, la riflessione, il pensiero discorsivo e il ragionamento sillogistico. da sconosciuto alla riflessione, veicola alla mente il nucleo intelligibile della realtà sensibile. Una caratteristica fondamentale di questa prospettiva è che la specie intelligibile è vista Tommaso ad un tempo come (*id*) *quo intelligitur* e (*id*) *quod intelligitur*²⁴. Tuttavia essa non può essere identificata con un contenuto mentale effettivamente appreso (gli aspetti invarianti della percezione o le essenze

¹⁷ Cfr. *In De anima*, III, l. X, 739: “Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia.”

¹⁸ Cfr. *Summa contra Gentiles*, II, c. 96, 1813

¹⁹ *Ibid.*, c. 96, 1835

²⁰ Cfr. *In De anima*, III, l. VIII, 705

²¹ Cfr. *De anima*, III, 8, 431b29-432a1

²² Cfr. *In De Anima*, III, c. 7, p. 232: “Non autem anima est ipse res [...] quia lapis non est in anima, set species lapidis; et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu (corsivo mio).”

²³ Cfr. *Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3

²⁴ Cfr. e.g. *Summa contra Gentiles*, I, c. 47, n. 399: “Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo”

delle cose); piuttosto, si tratta di qualcosa che, inizialmente sconosciuto alla riflessione, veicola il nucleo intelligibile della realtà sensibile. Sebbene la specie intelligibile sia vista principalmente come una “similitudine”, Tommaso non postula alcuna “corrispondenza” (iconica o pittorica) tra gli atti della mente e gli oggetti a cui si rivolgono. La specie intelligibile può essere concepita come una rappresentazione mentale la cui ragion d’essere è principalmente funzionale; essa fornisce alla mente immateriale un’integrata e accessibile rappresentazione di informazioni sensibili.

1.2 La natura delle specie intelligibili

Come si è accennato nel paragrafo precedente, descrivendo le specie intelligibili come risultanti da un’azione combinata tra l’intelletto e la realtà sensibile, Tommaso tenta di fornire una fondazione per l’universalità e l’oggettività della conoscenza umana. La specie intelligibile, infatti, è caratterizzata da Tommaso come (*id*) *quo intelligitur*, ovvero ciò attraverso cui l’intelletto fondamentalmente conosce. Essa, peraltro, non è primariamente (*id*) *quod intelligitur*, giacché la conoscenza scientifica in senso proprio riguarda le *res*, gli oggetti del mondo, piuttosto che le specie o le intenzioni²⁵. Per il modo in cui Tommaso descrive il processo di conoscenza di una cosa esterna, la relazione cognitiva dell’intelletto verso una cosa subisce uno sdoppiamento: quest’ultimo si relaziona primariamente ad una specie intelligibile e secondariamente, attraverso la specie, ad una cosa esterna. Detto nel linguaggio di Tommaso, non possiamo pensare ad una pietra se non tramite una specie intelligibile della pietra, ma pensare ad una pietra attraverso la sua specie intelligibile non significa pensare a quest’ultima in quanto tale. Quando pensiamo ad una specie intelligibile in realtà stiamo pensando a ciò cui essa rinvia.

In apparenza, i fantasmi e le specie intelligibili hanno la stessa struttura formale. Tuttavia l’Aquinata si premura di specificare che la rappresentazione intelligibile di un oggetto della mente non è una mera copia di una rappresentazione sensibile. L’elemento fondamentale di differenziazione tra un fantasma e una specie intelligibile consiste nella capacità della seconda di rappresentare un’essenza sensibile come universale in conseguenza del processo astrattivo compiuto dall’intelletto agente rispetto al fantasma. In questo modo, sostiene Tommaso, la specie contiene come *similitudo* la cosa stessa o, per meglio dire, essa si configura come una rappresentazione

²⁵ Cfr. *In De anima*, III, l. VIII, 718: “Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt enim scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus. Sed quidditas rei intellectae”; anche *S. c. G.*, I. c. 46, 391.

mentale dell'essenza universale della cosa nelle sue proprietà fondamentali²⁶. Dunque, come si è detto, Tommaso descrive le specie come “similitudini”, poiché, in quanto principi formali di mediazione della conoscenza intellettuale, esse si riferiscono alle cose di cui sono somiglianze²⁷. Ora, se l'intero contenuto della nostra conoscenza dipende dalle specie intelligibili, nel caso degli oggetti materiali la proprietà di essere materiale deve essere in qualche modo contenuta nella specie, altrimenti la suddetta similitudine non potrebbe dirsi tale. Tommaso tenta di risolvere tale questione distinguendo tra due “stati” o modi di considerazione della specie così come viene ricevuta nell'intelletto. Da un lato, essa è una realtà in se stessa, e in tal senso è individuale e particolare, ma, dall'altro, si costituisce come una similitudine dell'essenza di una cosa esterna e, in quanto tale, possiede il carattere di universalità. Di conseguenza, afferma l'Aquinate, la specie intelligibile, sebbene sia in se stessa un'entità individuale ed esista nella mente come “nel proprio soggetto” (*sicut in subiecto*), in qualità di “similitudine” di una cosa esterna ha la capacità di fornire una conoscenza universale: in sé considerata, è un'entità singolare ed accidentale, ma consente all'intelletto di accedere alla conoscenza di un'essenza universale²⁸. Questa duplice considerazione delle specie intelligibili ci ribadisce anche che esse esprimono esattamente il modo in cui una cosa può esistere nella nostra mente. Per questo non deve stupire più di tanto il fatto che, all'inizio della sua carriera, Tommaso avesse postulato una sorta di identità tra la specie intelligibile e la cosa conosciuta. In particolare, vi è un passo del *Quodlibet* VII, in cui l'Aquinate afferma che la specie intelligibile è “in qualche modo” (*quodam modo*) l'essenza stessa della cosa secondo il suo essere intelligibile (*secundum esse intelligibile*)²⁹. In questo senso, sarebbe improprio dire che la specie sia

²⁶Cfr. *Summa contra Gentiles*: “Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam.” Cfr. *De veritate*, q. 2, a. 5, ad. 17; “Ad septimum decimum dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in vi cognoscente repraesentatum et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum quod habet in potentia cognoscitiva sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam: et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei.”

²⁷ Si veda anche *De veritate*, q. 10, a. 4 e a. 6, ad. 7

²⁸ Su questo duplice modo di considerare la specie intelligibile, cfr. *Sent*, I, d. 36, q. 1, a. 3, ad. 3, vol. 1, p. 837: “Ad tertium dicendum quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur:

vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur; aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut enim patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte eius in quo est, et non ex parte eius cuius est similitudo.”. Si veda anche *Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, ad. 3.

²⁹ Cfr. *Quod.* Si veda anche *De veritate*, q. 10, a. 4 e a. 6, ad. 7 VIII, q. 2, a. 2, vol. 1, p. 59, lin. 101-113: “species que sunt in sensu vel imaginatione non representant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut statua representat hominem quantum ad accidentalia. Sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei; unde species intelligibilis est similitudo ipsius essencie rei et est quomam

un'entità astratta a causa della sua universalità, giacché quest'ultima proprietà afferisce unicamente al fatto che essa esprime un'essenza comune ad una pluralità di individui.

Un ulteriore aspetto da sottolineare è che il carattere di materialità della cosa costituisce un ostacolo alla sua intelligibilità³⁰. Infatti, quella che Tommaso chiama la “materia individuale” non può essere colta dal nostro intelletto in sé, nella sua concretezza estensionale e tridimensionale, nonostante bisogna ammettere che esista perché è testimoniata dai sensi ed è verificabile con procedimenti empirici. Rispetto alla materia individuale, il procedimento di astrazione operato dall'intelletto si configura come un atto di separazione della forma dall'oggetto dalla materia. In tal senso l'astrazione operata dalla nostra mente implica senz'altro una qualche modificazione della cosa che viene conosciuta. Tale modificazione però, per Tommaso, non riguarda la forma della cosa, la quale, una volta separata dalla materia, conserva il contenuto di informazioni legate alla relazione essenziale che essa ha con la materia. Questo è il motivo per cui Tommaso sottolinea il fatto che l'anima umana conosce le essenze delle cose materiali. Secondo la concezione dell'Aquinate, infatti, la materia è essa stessa parte integrante dell'essenza delle cose che conosciamo. Ma ad essere contenuta nell'essenza della cosa non è la materia reale (o *materia signata*) - quantitativamente determinata e considerata sotto determinate dimensioni – bensì la materia presa ad un livello generale e astratto. La specie “uomo”, ad esempio, include anche la materia, la carne e le ossa, ma non denota della carne e delle ossa *particolari*. Un atto di pensiero, infatti, per Tommaso è essenzialmente una *conversio ad phantasmata*, ovvero l'operazione di riflessione che consente all'intelletto di riagganciare la realtà concreta all'astrazione, permettendoci di giungere alla conoscenza di una cosa particolare³¹.

1.3 L'intenzionalità

Nell'introduzione del presente studio si è già accennato al fatto che negli scritti di Tommaso non ricorre mai il termine “intenzionalità”, né esso viene mai utilizzato in ambito epistemologico per connotare l'attività del soggetto conoscente. La nozione di intenzionalità, infatti, intesa come l'atto di dirigersi verso un oggetto è, per l'Aquinate, una caratteristica propria della volontà e non (direttamente) dell'intelletto.

Così Tommaso discute e specifica l'etimologia del verbo *intendere* in senso volutaristico:

modo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus; et ideo omnia que non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu”.

³⁰ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1, ad. 3 e *S. c. G.* II, c. 75. 1553

³¹ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7

Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in III de anima dicitur; unde iudicium fugae et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet; non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cuius est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in Angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans est separatus, sicut in naturalibus, quae diriguntur in finem ab intellectu naturam instituyente, et finem sibi praesignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus³².

Il verbo intendere è qui inteso dall'Aquinate nel suo significato etimologico di “tendere verso altro” (*in aliud tendere*). Siccome ciò che tende verso altro ha la capacità di seguire qualcosa o di fuggire da qualcosa, Tommaso conclude che solo la volontà, e non l'intelletto, può essere propriamente detta tendere verso altro. Ma l'intenzionalità del volere non esprime una generica tensione verso qualcosa. Condizione necessaria di questo tendere, infatti, è che il suo oggetto sia posto ad una certa distanza. Non solo, un atto intenzionale differisce da una volizione qualunque anche per il suo carattere strumentale e finalistico.

E' questo il senso specifico di intenzionalità per la volontà, da cui si può comprendere perché essa non possa essere attribuita all'intelletto. Quest'ultimo infatti, secondo l'Aquinate, possiede per sua natura la capacità di comparare le cose. Tuttavia l'intelletto non sembra essere in grado di esercitare questa capacità se non è mosso dalla volontà, dal che segue appunto che solo la volontà e non l'intelletto, se non derivatamente, può avere intenzionalità³³. In altri termini, l'intelletto può essere

³² Cfr. *De veritate*, III, q. 22, a. 13

³³ Cfr. *Ibid.* q. 22, a. 12, ad. 2; anche *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 19

detto esercitare un atto intenzionale solo nella misura in cui, guidato dalla volontà, cerca e compara cose e conoscenze in vista della conclusione di un ragionamento o di una conoscenza più approfondita e adeguata di una cosa. Dunque il tema dell'intenzionalità in Tommaso va affrontato tenendo conto, in primo luogo, della fondamentale distinzione che l'Aquinate introduce tra la volontà e l'intelletto.

Un secondo aspetto di cui tener conto è la prospettiva aristotelica che Tommaso adotta per spiegare il processo di conoscenza naturale di una cosa. L'azione del conoscere, infatti, viene spesso qualificata dall'Aquinate, secondo l'insegnamento di Aristotele, come un "certo patire" (*intelligere quoddam pati est*) dell'intelletto, un subire affezioni provenienti dal mondo esterno³⁴.

Differentemente da quanto avviene con i sensi, però, l'intelletto non subisce realmente alcuna "passione" e, tramite l'intervento del volere, resta libero nei confronti dei propri atti; esso possiede la libertà di orientarsi verso gli oggetti del mondo esterno, così come la libertà di poter tornare riflessivamente su se stesso e generare nuove conoscenze³⁵.

In questo modo, sono estese anche all'intelletto alcune caratteristiche dell'essere intenzionale che Tommaso attribuisce alla volontà, nello specifico due: la capacità di riferirsi ad una cosa esterna e la polarità tra l'atto di riferirsi e la cosa cui l'intelletto stesso si riferisce³⁶. Tuttavia, se si considerano attentamente i testi di Tommaso, si può notare che vi è una seconda ragione per cui l'intelletto non possiede il genere di intenzionalità che si può ascrivere alla volontà. A differenza di quest'ultima, infatti, esso raggiunge il proprio fine nel momento in cui riceve la specie intelligibile di una cosa. L'Aquinate concepisce la specie intelligibile come una perfezione dell'intelletto³⁷ e, allorché quest'ultimo si perfeziona, Tommaso asserisce che l'intelletto compie immediatamente la propria operazione, mentre l'atto intenzionale della volontà richiede un certo intervallo di tempo e un certo numero di atti per poter giungere a compimento. Se dunque la conoscenza è uno stato dell'intelletto, una sua "perfezione" appunto, essa potrà consistere nella sola ricezione di una forma.

Per Tommaso conoscere significa essenzialmente ricevere nell'intelletto una specie intelligibile, trovarsi in un certo stato di attualità mentale. Tuttavia, descrivere il processo conoscitivo come un processo di ricezione o impressione di una specie intelligibile è problematico poiché ciò equivale a concepirlo come un processo innescato dalla percezione sensibile di una cosa esterna e quindi come un'operazione sostanzialmente passiva. Questa particolare qualificazione del conoscere impedisce di attribuire all'intelletto un'autentica forma di intenzionalità, intesa come rivolgimento attivo verso una cosa esterna.

³⁴ La fonte è *De anima*, III, 4, 429a13-14

³⁵ Cfr. *Sent.*, IV, d. 49, q. 3, a. 1

³⁶ Cfr. *De veritate*, q. 21, a. 3, ad 5

³⁷ Si veda, a esempio, *Sent.*, I, d. 40, q. 1, a. 1, ad 1

Ciononostante sembra esserci più di un senso secondo cui l'intelletto può essere considerato attivo. Una diversa prospettiva di indagine, ad esempio, viene presentata da Tommaso nel giovanile Commento alle *Sentenze*, dove specifica che l'intelletto può essere considerato attivo o semplicemente perché è il soggetto delle operazioni intellettive - e ogni operazione è fondamentalmente un'attività - oppure perché è capace di svolgere un'effettiva azione a fronte della ricezione di una specie intelligibile e sotto la spinta della volontà³⁸. Entrambi tali sensi di intendere l'attività dell'intelletto sono rilevanti. Ciò che a noi premerà dimostrare in questa sede è che, per l'Aquinate, l'intelletto dell'uomo possiede di per sé, come una caratteristica naturale ed essenziale, la capacità di riferirsi alla realtà esterna.

Per portare alla luce questo aspetto, però, bisognerà soffermarsi in primo luogo sul modo in cui Tommaso caratterizza l'azione del conoscere intellettuale. Rispetto alla tavola delle categorie di Aristotele, non vi è alcun dubbio che per l'Aquinate il conoscere si classifichi come un tipo speciale di azione. Ciò emerge in vari luoghi del Commento alle *Sentenze* e, in modo più specifico, nella q. 8 del *De veritate*³⁹. Ivi Tommaso specifica che vi sono due tipi di azioni: quelle propriamente dette e le operazioni. Le une possiedono la proprietà della transitività, ossia hanno la caratteristica di passare dal soggetto agente, che compie l'azione, all'oggetto che la subisce. Queste azioni implicano un trasferimento di forma (es.: l'illuminazione o il riscaldamento di un corpo; un corpo caldo trasferisce la forma del calore ad un corpo freddo rendendolo caldo e capace di trasmetterla a

³⁸ Cfr. *Sent.*, II, d. 38, q. 1, a. 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio: quia operationes animae passiones etiam quaedam sunt, quia intelligere et quoddam pati et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est: vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens."

³⁹ Cfr. *De veritate*, II, q. 8, a. 6: "Dicendum quod duplex est actio: una quae procedit ab agente in rem exteriorem quam transmutat, et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu secundum quod est actu, unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente ut perfectio eius, et ideo oportet quidem quod intelligens secundum quod intelligit sit actu, non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens et intellectum ut passum, sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quod quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere; et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui requiritur aliqua actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso [...] intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cuius est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem."

sua volta ad altri corpi). Le azioni transitive possiedono un'ulteriore caratteristica, quella cioè di consentire inferenze dall'oggetto al soggetto.

Le altre azioni, invece, sono chiamate "operazioni": esse sono, per contro, azioni che non transitano su un oggetto esterno ma rimangono all'interno del soggetto che le compie, non permettendo alcuna inferenza dall'oggetto al soggetto, e viceversa. Tipici esempi di operazione sono, per Tommaso, il conoscere e il vedere: quando vediamo una pietra, il nostro occhio compie un'azione (il vedere), ma la pietra non subisce alcuna passione a causa del nostro vedere. Allo stesso tempo, il nostro vedere una pietra non si trasmette alla pietra, per cui questa intransitività impedisce ogni inferenza relativa alla forma dall'oggetto conosciuto al soggetto conoscente. Tuttavia, dal momento che un'operazione implica la presenza di una specie sensibile nell'organo di senso o di una specie intelligibile nell'intelletto, ciò spiega, secondo l'Aquinate, perché Aristotele nel *De anima* abbia caratterizzato il conoscere come un certo patire. Come si è detto sopra, però, l'intelletto non subisce alcuna reale passione quando conosce e il processo di ricezione di una specie intelligibile è esso stesso un'azione, che precede – logicamente e cronologicamente - l'azione del conoscere vero e proprio. Anzi, Tommaso giunge a sostenere che, in un certo senso, l'azione dell'intelletto coincide, almeno nella sua fase iniziale, con l'azione di ricezione della specie⁴⁰.

Nel suo *commento all'Etica Nicomachea*, Tommaso determina ancor meglio la natura dell'operazione del conoscere e la definisce più precisamente come un'azione *immanente*, ovvero come un'operazione che non transita all'esterno e non ha altro fine che l'operazione stessa⁴¹. E' soprattutto nell'ambito della polemica con i filosofi avveroisti che Tommaso difende il valore immanente dell'azione del conoscere. A tal proposito, uno dei suoi argomenti più ricorrenti è che se il conoscere fosse un'azione che transita verso l'esterno, allora l'intelletto condividerebbe l'essere materiale delle cose verso cui tende con la propria azione; ma siccome l'intelletto è immateriale, ne segue che il conoscere non è un'azione transitiva⁴². Ora, date queste premesse, posto cioè che l'operazione del conoscere sia descritta da Tommaso come un'azione immanente - e, in quanto tale, intransitiva - che segue alla ricezione di una specie intelligibile, una possibile conseguenza di questa concezione sul piano cognitivo è quella di fare della nostra mente qualcosa di completamente

⁴⁰ Cfr, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 3: "actio intellectus consistit in hoc quod ratio re intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est."

⁴¹ Cfr. *Sent. Ethic.*, I, lec. 1, p. 6

⁴² Cfr. *De unitate intellectus*, c. 5: "Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in IX Metaphisice, sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit."

chiuso in se stesso. La nostra mente sembra non avere alcun contatto intenzionale diretto con il mondo esterno, né quest'ultimo può agire su di essa se non in modo indiretto, ossia per tramite di una specie intelligibile che rappresenti e, al tempo stesso, rimpiazzhi i fantasmi dell'immaginazione. Entro questa prospettiva, il pensare si risolve in un semplice *stato* della mente. Questo stato possiede naturalmente la capacità di riferirsi alla realtà esterna, una capacità però che risulta essere del tutto intrinseca allo stato mentale stesso, al punto che la nostra mente, di per sé, è totalmente incapace di entrare in contatto intellettuale con la realtà materiale che si trova fuori di essa. In quest'ottica, il pensare, ad esempio, ad una pietra significherebbe il trovarsi nella mente nello stato "pensiero-di-pietra", nello svolgere l'operazione di stare pensando alla pietra⁴³.

1.4 La relazione tra l'atto del conoscere e i concetti

Come si è ampiamente spiegato nei paragrafi precedenti, Tommaso intende la presenza della specie intelligibile nell'intelletto del soggetto conoscente come una condizione necessaria perché si possa dare un atto conoscitivo da parte dell'intelletto. La ricezione della specie, come si è visto, è intesa come un'azione dell'intelletto e la conoscenza segue ad essa in modo necessario, per questo Tommaso può dire che la specie è il *principio* del conoscere. Ma abbiamo anche visto che per l'Aquinate il conoscere si configura come la *perfezione* del conoscente, e cioè – aristotelicamente – come l'attualizzazione della capacità del soggetto conoscente a conoscere. Ciò porta ad identificare il fine dell'operazione del conoscere con il conoscere stesso: il conoscere appartiene infatti alla categoria delle azioni immanenti e intransitive, cioè di quelle operazioni il cui fine è il compimento dell'operazione stessa. Se questa è l'interpretazione che Tommaso dà della dottrina aristotelica della conoscenza, ciò che occorre chiedersi, in ultima istanza, è quale tipo di rapporto intercorra tra l'operazione del conoscere e i concetti. Questo rapporto – introdotto da Tommaso, seppur in maniera cursoria, nel giovanile *Commento alle Sentenze* – non è chiarito fino in fondo dall'Aquinate, neppure nelle opere della maturità. Tuttavia vi sono numerosi passi delle sue opere in cui egli sembra differenziare la formazione dei concetti dall'operazione del conoscere, considerandola come qualcosa di distinto e successivo rispetto al conoscere stesso, e fare del concetto, e non dell'operazione né della specie, la perfezione e il fine ultimo del soggetto conoscente.

Al fine di esaminare adeguatamente la questione, possiamo anzitutto osservare che i termini "concetto" (*conceptus*) e "concezione" (*conceptio*) esprimono per Tommaso ciò che viene concepito dalla nostra mente nel momento in cui si conosce una cosa, il contenuto oggettivo di tale attività cognitiva. L'Aquinate ricollega l'etimologia del termine *conceptus* non all'atto del

⁴³ Cfr. F. Amerini (2013), p. 115

raccogliere insieme più elementi di una cosa (*cum-capere*), ma a quello di generare internamente una parola (*verbum*), allo stesso modo in cui Dio genera il Figlio nell'atto di pensare a Sé stesso o una madre genera il proprio feto: il concetto è ciò che è generato dall'intelletto dall'unione dell'intelligibile e dell'intelletto (*cum-coepere*)⁴⁴. Questa etimologia di "concetto" lascia già intendere che il termine è stato introdotto da Tommaso con il preciso scopo di designare qualcosa che può essere qualificato come distinto e successivo rispetto all'atto di conoscenza, in maniera analoga a come, nel caso dell'essere umano, il concepito è distinto e successivo rispetto all'atto del concepimento.

La generazione dei concetti è un'operazione complessa eseguita dalla nostra mente. Tommaso asserisce che essi condividono con le specie intelligibili alcune caratteristiche fondamentali: entrambi si costituiscono come "somiglianze" della cosa conosciuta, entrambi esistono nell'intelletto come nel loro soggetto ed entrambi esprimono delle "perfezioni" dell'intelletto. Nonostante tale similarità di statuto ontologico, i concetti non debbono però essere considerati come dei meri doppioni delle specie intelligibili; le specie sono caratterizzate psicologicamente, sono principi di conoscenza transeunti e soggettivi, i concetti invece sono il risultato di una "presa di coscienza" delle specie da parte dell'intelletto, sono le specie divenute conosciute, per questo essi sono qualcosa di stabile e oggettivo per ogni soggetto conoscente⁴⁵. Il concetto dunque differisce dalla specie, poiché per formarlo la nostra mente deve non solo avere conosciuto una cosa attraverso una specie, ma in qualche modo deve anche eseguire un'operazione di riflessione sul proprio atto di conoscenza, affinché possa arrivare a concepire qualcosa della cosa conosciuta. Perché vi sia un concetto, dunque, è necessario un atto riflessivo della nostra mente che la porti a considerare attualmente la nostra conoscenza di una cosa, mentre perché vi sia tale conoscenza attuale di una cosa è sufficiente la presenza di una specie intelligibile della cosa stessa nella nostra mente.

Come si è appena accennato, in numerosi passi della sua opera Tommaso chiarisce che il carattere immanente dell'azione del conoscere non implica una riduzione dei concetti agli stessi atti di conoscenza. Ad esempio, nella *Summa Theologiae*, l'Aquinate spiega che è vero che il conoscere,

⁴⁴ Cfr. *Comp. th.*, I, c. 42: "Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, etiam communii usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente et femina patiente in qua fit conceptio, id quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque, quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quedam similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur non immerito conceptio intellectus vocatur."

⁴⁵ Questa distinzione emerge soprattutto nel contesto della polemica di Tommaso con gli "averroisti latini". Si veda *De un. Int.*, c. 5

in quanto azione immanente, rimane all'interno del soggetto conoscente, ma ciò non esclude che quest'ultimo possa dare origine ad un concetto: la formazione di un concetto, infatti, non è qualcosa in più rispetto all'azione del conoscere, ma è ciò a cui il conoscere stesso tende per essere perfettamente realizzato⁴⁶. Anche nella *Summa contra Gentiles* Tommaso spiega che il concetto o - come anche viene da lui definito - "intenzione intelletta", ossia ciò che viene mentalmente concepito di una cosa - non può essere ridotta all'attività cognitiva dell'intelletto stesso. La spiegazione che li viene data è che l'essere dell'intenzione intelletta risiede interamente nel suo essere intelletta, mentre l'essere dell'intelletto non consiste propriamente nel suo intendere. Per questo l'intenzione intelletta non può essere ridotta all'intelletto, né all'operazione dell'intendere. Ma un'illustrazione sistematica dei vari elementi implicati nel processo di conoscenza naturale di una cosa esterna, nonché una chiarificazione definitiva del rapporto che intercorre tra l'operazione del conoscere e i concetti viene presentata da Tommaso nella q. 8 delle *Questiones de potentia*⁴⁷. Il

⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1

⁴⁷ Cfr. *Q. de pot.*, q. 8, a. 1: "Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata. Ubi quumque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet

passo è significativo anzitutto perché si fa testimonianza di una evoluzione della posizione di Tommaso sulla natura dei concetti. Infatti, nel giovanile Commento alle *Sentenze* i concetti venivano di fatto identificati dall'Aquinate con le specie intelligibili, considerate come ciò attraverso cui il nostro intelletto conosce (*id quo intelligitur*)⁴⁸. Qui invece sono nettamente distinte dalle specie intelligibili: essi sono ciò che si forma nella mente (*id quod intelligitur*) per conoscere più adeguatamente una cosa. Rispetto all'azione del conoscere, il concetto viene inoltre definito come suo termine e prodotto. In ragione di tale processo cognitivo, risulta ancora una volta chiaro che, per Tommaso, la relazione intenzionale che l'intelletto stabilisce primariamente è con il concetto, non con la cosa esterna. Detto altrimenti, la cosa è ciò che in definitiva si conosce, l'oggetto vero e proprio della nostra conoscenza e il suo punto d'avvio, ma il concetto è ciò che viene conosciuto *di quella cosa*, e finché non si è formato nella nostra mente il concetto della cosa, Tommaso precisa che non possiamo essere propriamente detti *conoscere* quella cosa⁴⁹.

Dunque, alla luce della distinzione che l'Aquinate stabilisce tra punto iniziale e punto terminale del processo di conoscenza intellettuale, tra la cosa da conoscere e il concetto della cosa, è possibile affermare - senza contraddizione - sia che il concetto sia visto come ciò che per primo viene conosciuto di una cosa⁵⁰, sia che la cosa esterna è ciò che per primo, in senso assoluto, viene conosciuto⁵¹. Questa distinzione, però, come si può facilmente notare, è fortemente problematica e ha dato adito ad una molteplicità di interpretazioni diverse della teoria tomista della conoscenza da parte degli studiosi. Generalmente le espressioni latine *id quod intelligitur* e *intellectum* vengono equivalentemente impiegate dall'Aquinate per indicare ciò che dal nostro intelletto è conosciuto di una cosa. Questa espressione è stata presa invece da alcuni interpreti⁵² per dimostrare che in Tommaso sono presenti istanze anti-realiste, siccome le specie intelligibili/concetti sono spesso descritti come ciò che primariamente il nostro intelletto conosce. Se ciò è vero, segue che la nostra conoscenza non ha per oggetto direttamente il mondo esterno ma i nostri stati mentali. Ma su questo punto si tornerà più approfonditamente nel capitolo successivo.

Un ulteriore aspetto che qui è importante sottolineare è che, come si ricava dal sopraccitato passo delle *Questiones de Potentia*, per Tommaso il concetto non è qualcosa di estrinseco rispetto all'azione dell'intelletto, ma che al contrario ne costituisce il termine intrinseco. Dando al termine

oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.”

⁴⁸ Cfr. *Sent.*, I, d. 27, q. 2, a. 2

⁴⁹ Cfr. *Q. de pot.*, q. 9, a. 9

⁵⁰ Cfr. *Sent.*, I, d. 35, q. 1

⁵¹ Cfr. *Q. de pot.*, q. 7, a. 9

⁵² Si veda, ad esempio, C. Panaccio (1999)

extrinsecum lo stesso significato attribuitogli da Tommaso nelle due occorrenze del termine nel testo (*non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius*), è possibile concludere che il concetto, sebbene non appartenga all'essenza dell'intelletto, appartiene comunque all'essenza dell'operazione del conoscere. Poco sopra infatti esso viene presentato dall'Aquinate come qualcosa che viene "quasi costituito" dall'operazione del conoscere (*quasi quoddam per ipsum constitutum*). Identificando il concetto con il termine intrinseco dell'operazione del conoscere, la suddetta espressione potrebbe pertanto suggerire due cose: primo, che il concetto non è ontologicamente distinto rispetto all'operazione del conoscere, ma secondo, che nonostante ciò il concetto è qualcosa di autonomo e permanente quando l'azione del conoscere è conclusa. Questo spiegherebbe anche il perché il fatto che il conoscere sia un'azione immanente non implica la riducibilità dei concetti all'azione stessa.

La gnoseologia di Tommaso d'Aquino: tra realismo e rappresentazionalismo

Tenendo conto della spiegazione che egli fornisce del processo di conoscenza intellettuale di una cosa, si potrebbe ragionevolmente considerare Tommaso tanto come un realista in teoria della conoscenza, sulla scorta di una lunga tradizione di studi⁵³, quanto come un rappresentazionalista. Ciò che in primo luogo emerge da un'analisi della concezione epistemologica dell'Aquinate è che non v'è alcun dubbio che egli abbia adottato un vocabolario essenzialmente rappresentazionalista. Infatti, in modo assai ricorrente nelle sue opere, Tommaso spiega il processo di conoscenza intellettuale facendo ricorso ad entità quali le specie intelligibili e i concetti. Si è già visto come il teologo domenicano ritenga che specie e concetti siano “somiglianze” (o, appunto, “rappresentazioni”) delle cose conosciute, siano entità intermedie tra il soggetto esterno e le cose esterne, ovvero ciò attraverso cui fondamentale si conosce una cosa esterna (*id quo intelligitur*), ma anche, in base alla distinzione che abbiamo delineato nel capitolo precedente, ciò che è conosciuto di una cosa esterna (*id quod intelligitur*). La nostra conoscenza intellettuale delle cose esterne non può pertanto che essere indiretta e mediata, essendo, per Tommaso, l'intelletto dell'uomo naturalmente impossibilitato ad avere un accesso intuitivo e immediato alla realtà esterna⁵⁴.

D'altro canto però, non mancano certamente nei testi dell'Aquinate evidenze che consentono di attribuirgli una posizione realista. Egli è realista, per esempio, perché si sforza di dimostrare che le specie intelligibili/concetti siano “somiglianze” delle nature reali delle cose, perché è attento nello specificare che l'oggetto primario della nostra conoscenza sono le cose esterne (*res*), non già le specie o i concetti, e perché ritiene che orientarci intenzionalmente verso una specie intelligibile o un concetto significhi considerare mentalmente in atto solo le specie o in concetti in quanto tali. Nel presente capitolo mi occuperò di esaminare i significati e le interpretazioni date alle nozioni di realismo e rappresentazionalismo rispetto alla teoria della conoscenza dell'Aquinate e di quella di intenzionalità, che abbiamo sopra definito come la capacità naturale posseduta dalle specie intelligibili e dai concetti di riferirsi alla realtà esterna.

⁵³ La categoria di realismo applicata alla posizione tomista ha una lunga storia, che va almeno da E. Gilson a D. Perler. Più specificamente, in merito alla diatriba critica relativa alla classificazione di Tommaso come “realista (diretto)” o come “rappresentazionalista” si veda C. Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, in D. Perler (ed.), *op. cit.*, pp. 185, 201, e R. Pasnau, *Theories of Cognition*, cit. pp. 195-197. Per un ulteriore approfondimento sul dibattito si veda più avanti.

⁵⁴ Cfr. *Quod*. VII, q. 1, a. 1, dove l'Aquinate ammette espressamente il carattere mediato della nostra conoscenza intellettuale delle cose esterne.

2.1 *Realismo*

Nel capitolo precedente abbiamo ripercorso la descrizione che Tommaso fornisce del processo di conoscenza intellettuale di una cosa e abbiamo visto come esso culmini con la produzione di un concetto. La duplice qualificazione che l'Aquinate propone del concetto in termini di "ciò che viene conosciuto di una cosa" (*id quod intelligitur*) e anche di "ciò attraverso cui una cosa viene conosciuta" (*id quo intelligitur*) sembra in effetti implicare una qualche forma di rappresentazionalismo, ma a dire il vero il presunto rappresentazionalismo di questa prospettiva è indebolito dal fatto che per l'Aquinate conoscere una rappresentazione è fondamentalmente equivalente a conoscere una cosa esterna *attraverso* una rappresentazione. Del resto, come si è visto, il concetto costituisce ciò che di una cosa viene conosciuto, ossia l'unica maniera possibile in cui una cosa può essere conosciuta ed essere presente nell'intelletto. La mancanza di un'ulteriore chiarificazione da parte di Tommaso del rapporto specifico che sussiste tra il concetto e la cosa conosciuta è una delle principali ragioni per cui, accanto ad una terminologia patentemente rappresentazionalista, si trovano nel vocabolario dell'Aquinate anche formulazioni che sembrano inclinare verso un'interpretazione realista della sua teoria della conoscenza⁵⁵. La maggior parte di queste formulazioni appare per lo più legata all'assunzione da parte di Tommaso della cosiddetta dottrina dell'indifferenza delle essenze del filosofo persiano Avicenna⁵⁶. Secondo questa dottrina, che Tommaso fa propria già a partire dallo scritto giovanile *De ente et essentia*, la natura o essenza di una cosa può essere considerata in tre modi: o come esistente in una cosa particolare, o come esistente nella mente sotto forma di universale concettuale, o in sé stessa, ossia, come tale, indifferente tanto all'esistenza nelle cose esterne quanto all'esistenza nella mente. Così, per esempio, la natura di cavallo può essere considerata o come esistente nella realtà esterna, istanziata nei singoli cavalli, o come universale astratto dai cavalli particolari ed esistente nella nostra mente, oppure, come si è detto, in sé, per quel che la cavallinità (in lat. *cavalinnitas*, ossia equinità) esprime in quanto tale.

Se si segue la linea avicenniana, non resta allora che concludere che quella che viene astratta nella conoscenza è la natura o essenza (della cosa), che di per sé, come ogni essenza, è indifferente al tipo di esistenza di cui è dotata; tale essenza o natura esiste nelle cose esterne prima di essere astratta, ossia anteriormente alla conoscenza, e, dopo che è conosciuta, viene ad esistere nell'intelletto. Quando si astrae la natura dai singolari, immediatamente la si pone nella mente. A questo punto, tale natura può essere considerata o in sé stessa (come natura indifferente) o come esistente nella mente sotto forma di concetto.

⁵⁵ Cfr, e.g. *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2. Anche *Exp. Met.*, VII, lec. 13

⁵⁶ Cfr. *De ente*, c. 3; *Q. de pot.*, q. 3, a. 9, ad. 16; *Sent. De an.*, I, c. 1

Nelle sue opere Tommaso fa spesso ricorso al vocabolario avicenniano dell'essenza, il che permette appunto di supportare interpretazioni realiste della sua teoria della conoscenza. In numerosi contesti, infatti, l'Aquinate non parla mai espressamente di specie intelligibili, ma di nature o essenze presenti all'interno o all'esterno della mente. Pertanto, se si guarda alla teoria tomista della conoscenza da questo punto di vista, si può affermare che non è tanto la natura di una cosa ad essere ridotta alla specie intelligibile, ma è la specie intelligibile che viene ridotta alla natura di una cosa. Vale a dire: la specie intelligibile viene a indicare precisamente il modo di esistere nella mente della natura di una cosa. Una prova di ciò, per Tommaso, è data dal fatto che una volta che la natura indifferente è stata astratta da una cosa particolare e si è formata una specie intelligibile, la nostra mente ha una doppia possibilità: o estendere la conoscenza intellettuale della cosa conosciuta, ad esempio andando alla ricerca di definizioni più precise di quest'ultima, oppure riflettere su se stessa e sul proprio conoscere e giungere ad identificare alcune proprietà "logiche" (le cosiddette "proprietà intenzionali"⁵⁷) che possono essere attribuite al prodotto della conoscenza così ottenuto. Questa doppia possibilità è resa possibile dal fatto che la specie intelligibile che esprime la natura della cosa è il risultato di un processo astrattivo, un qualcosa che contiene in sé tanto la natura della cosa conosciuta quanto la proprietà di "essere astratta"⁵⁸. Ora, è evidente che per Tommaso il carattere di "essere astratto" possa essere attribuito solo ad una cosa che può essere astratta. In altri termini, Tommaso sembra assumere che la natura a cui l'intelletto attribuisce alcune proprietà intenzionali (nel caso specifico, l'essere astratto) esista sempre e solo nella realtà esterna: l'atto di astrazione pone una natura reale nella mente, ossia pone la mente in relazione con una natura reale che esiste al di fuori e indipendentemente da essa.

2.2 Rappresentazionalismo

Come accennato in precedenza, in molti passi delle sue opere Tommaso esplica la relazione di "somiglianza" tra una specie intelligibile o un concetto e una cosa esterna in termini di "rappresentazione", ricorrendo frequentemente ad esempi concreti quali quelli del dipinto,

⁵⁷ Si tratta di proprietà puramente astratte come, ad esempio, quelle di "essere predicabile", "essere universale", "essere specie", "essere genere" o la stessa proprietà di "essere astratto", che la nostra mente può "costruire" e attribuire al contenuto di una specie intelligibile mediante un atto di riflessione su se stessa che la porti a considerare questa specie e a confrontarla con le cose da cui è stata ricavata. Per un approfondimento sulle proprietà intenzionali in Tommaso si vedano D. Perler (2001) e R. M. McInerny (1961).

⁵⁸ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2. "Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu".

dell'immagine pittorica o della statua per spiegare come avvenga il processo di conoscenza intellettuale di una cosa⁵⁹. Ciononostante egli distingue con precisione la rappresentazione pittorica da quella conoscitiva⁶⁰. La categoria di rappresentazione è applicabile ad entrambe per illustrare la relazione esistente tra i termini coinvolti nel processo: in ambedue contesti, qualcosa è detto rappresentare qualcos'altro nella misura in cui semplicemente permette di conoscere quella cosa, ossia consente all'intelletto di produrre una qualche inferenza conoscitiva dalla rappresentazione alla cosa rappresentata⁶¹. In tal senso, anche i nomi sono detti rappresentare e in generale la relazione di rappresentazione è valida per qualunque segno rappresenti il suo significato⁶². In definitiva, si può dire che per l'Aquinate il concetto di rappresentazione evoca una relazione cognitiva generica, che consiste nel ri-presentare qualcosa sotto una forma o un segno (naturale o convenzionale che sia) in grado di ingenerare in colui che stabilisce tale relazione di carattere razionale la conoscenza di quella cosa⁶³. La relazione rappresentativa implica inoltre che vi sia una distinzione tra rappresentato e rappresentazione, e può essere definita diversamente a seconda dei contesti in cui è possibile affermare che qualcosa rinvia a qualcos'altro. La cosa rappresentata (*repraesentatum, res repraesentata*) è il *fine* della rappresentazione, ciò cui la rappresentazione rinvia. Quest'ultima è anche definita da Tommaso come la *causa* della rappresentazione, per cui la relazione tra rappresentazione e cosa rappresentata è necessariamente asimmetrica⁶⁴.

Vi sono inoltre alcuni passi in cui Tommaso illustra la relazione di "somiglianza" che una specie intelligibile intrattiene con una cosa esterna in termini di rappresentazione. Tuttavia l'Aquinate non chiarisce fino in fondo in che cosa consista una rappresentazione, né dimostra di volere assumere questa nozione come primitiva. Per converso, in altri passi Tommaso specifica che uno dei modi di rappresentare è quello della "somiglianza": si dice che una cosa (x) rappresenta un'altra cosa (y) se intrattiene con quest'ultima una relazione di somiglianza, giacché tra cose non somiglianti non si dà possibilità di rappresentazione, o almeno non si dà in maniera naturale, non-arbitraria e non-convenzionale⁶⁵. Sembrerebbe dunque di poter affermare che per l'Aquinate tra le nozioni di rappresentazione e di somiglianza naturale vi sia un qualche rapporto di interdefinibilità, o che comunque si implicino vicendevolmente: x è una somiglianza naturale di y se e solo se y è una rappresentazione di x, e ciò avviene quando sussiste una relazione cognitiva tra x e y tale che dalla

⁵⁹ Cfr e.g. *Q. de ver.*, q. 8, a. 5

⁶⁰ Si veda, ad esempio, *Sent*, I, d. 3, q. 4, a. 4. Anche *Q. de ver.*, q. 7, a. 1, ad. 14.

⁶¹ Cfr. *Sent*, I, d. 15, q. 4, a. 1: "aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, in quantum se representat in sui similitudine."

⁶² Cfr. e.g. *Sent*, IV, d. 8, q. 2, a. 1

⁶³ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 110, a. 1: "omnis [...] repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem."

⁶⁴ Cfr. *Q. de ver.*, q. 4, a. 4, ad. 2

⁶⁵ Cfr. e.g. *Q. de ver.*, q. 2, a. 5, ad. 5

conoscenza di x si può immediatamente passare alla conoscenza di y ; a sua volta, x è una rappresentazione di y se e solo se sussiste tra le due una specifica relazione di “somiglianza” naturale. Infatti, non ogni stato della mente può essere considerato una somiglianza naturale di qualcosa, ma solo quegli stati che, causati da uno stimolo esterno, sviluppano naturalmente una somiglianza con quella cosa. Questo ci dice che la capacità rappresentativa dei concetti e delle specie intelligibili è concepita da Tommaso come naturale e primitiva, che i concetti e le specie intelligibili permettono all’intelletto di gestire con successo i dati sensibili e il bagaglio di fantasmi provenienti dagli oggetti esterni. Del resto, due per Tommaso sono le condizioni affinché una specie intelligibile o un concetto possa essere definito come principio di conoscenza:

2.3 Realismo vs. rappresentazionalismo

Come si è visto nei paragrafi precedenti, nei testi di Tommaso si possono trovare elementi sufficienti per attribuire al filosofo, in relazione alla teoria della conoscenza, tanto una posizione rappresentazionalista quanto una posizione realista. In modo particolare, si è osservato che l’Aquinata tende a considerare la rappresentazione mentale e la cosa rappresentata come un’unica entità. Nella fattispecie, per l’Aquinata rappresentazione e cosa rappresentata sono due entità numericamente identiche rispetto al soggetto d’inerenza (*subiecto*), ovvero, sul piano gnoseologico, rispetto all’individuo conoscente, benché sul piano logico (*ratione*) possano essere considerate come due entità distinte. Questa mancata chiarificazione del rapporto tra la rappresentazione e la cosa rappresentata è ciò che dà adito ad entrambe le interpretazioni.

In letteratura, la tesi realista è stata quella che ha annoverato il maggior numero di consensi⁶⁶, e solo in tempi più recenti è stata proposta una lettura in chiave squisitamente rappresentazionalista della teoria della conoscenza di Tommaso. Nello specifico, gli interpreti che si sono pronunciati a favore del realismo dell’Aquinata hanno cercato di dar conto della “somiglianza” che egli postula tra la nostra specie intelligibile di una cosa esterna e quella cosa senza far ricorso ad entità intermedie come le rappresentazioni, che sembrano essere più “insondabili” delle entità - la specie intelligibili - che dovrebbero spiegare. Essi hanno così spiegato la “somiglianza” o conformità tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto in termini di una istanziazione (compartecipazione o condivisione) di una medesima forma in due entità numericamente distinte (la cosa esterna da un lato e l’intelletto dell’individuo conoscente dall’altro). In buona sostanza, x è una somiglianza di y se x e y sono conformi, ovvero se sono istanziazioni (o realizzazioni) di una stessa forma. Tale compartecipazione o condivisione di una stessa forma in due soggetti diversi per numero, però, è problematica e necessita di un’ulteriore approfondimento. In primo luogo, come sostenuto da J.

Brower e S.Brower-Toland in un loro articolo⁶⁷, l'identità tra la forma presente nella cosa esterna e quella presente nell'intelletto del soggetto conoscente non può essere di tipo numerico. E ciò fondamentalmente per tre ragioni: primo, perché la forma presente nella nostra mente è universale, mentre nella realtà esterna non esistono forme di questo tipo; secondo, perché dal punto di vista ontologico l'identità numerica richiede identità di materia, mentre per Tommaso tanto l'intelletto quanto la forma in esso ricevuta sono immateriali; terzo, perché la forma presente nella cosa esterna conferisce un essere sostanziale alla materia individuale, mentre la forma ricevuta nel nostro intelletto non conferisce alcun essere sostanziale all'intelletto stesso.

In secondo luogo, l'identità tra la forma esistente nella cosa esterna e la forma presente nel nostro intelletto non può essere nemmeno un'identità piena, secondo il genere o la specie, a causa della diversità della relazione che ciascuna delle due forme intrattiene con il proprio soggetto.

Esclusa la possibilità che l'identità tra la forma esistente nella cosa esterna e quella presente nel nostro intelletto sia di tipo numerico o secondo il genere o la specie, in che senso dunque possono essere dette la *stessa* forma? Come salvaguardare la dottrina avicenniana dell'essenza che suggerisce di considerare l'essenza esistente nella mente e l'essenza esistente al di fuori della mente come la stessa essenza, seppur secondo due modalità di esistenza differenti? Una risposta a tale interrogativo, come suggerisce l'Amerini⁶⁸, potrebbe essere la seguente: dire che due forme sono istanze di un'unica e medesima forma non può essere comunque sufficiente a spiegare il fatto che una forma sia la "somiglianza" di un'altra forma. Del resto, come spiega l'Aquinate, nel caso della conoscenza la relazione tra le due forme non è simmetrica e questo perché tra esse non vi è alcuna relazione naturale. Come sappiamo, le specie intelligibili e i concetti sono "somiglianze" di una natura o essenza a cui afferisce la proprietà di essere universale. Ora, un universale può esistere sempre e soltanto nella mente, per Tommaso, perché l'atto di astrarre una natura e di renderla in tal modo universale è, come si è visto, prerogativa della mente. Se si riconosce ciò, dunque, la conclusione è che nessuna identità in senso forte (ontologica) può essere stabilita tra le due forme. D'altro canto, come accennato in precedenza, in tempi più recenti ha preso sempre più piede tra gli interpreti la tesi secondo cui l'Aquinate sia un sostenitore di quello che alcuni hanno chiamato la versione "semplice" o "naïf" del rappresentazionalismo⁶⁹. In effetti, molti dei termini e dei concetti impiegati dall'Aquinate per la sua teoria conoscitiva possono essere intesi assumendo un

⁶⁷ Cfr. J. Brower – S. Brower-Toland, *art.* In particolare i due autori distinguono due versioni di questa interpretazione: la "Sameness-Form Theory" e la "Similarity Theory". La prima renderebbe conto della somiglianza come una relazione di identità di una forma che è la stessa in due soggetti numericamente differenti, la seconda invece come una similarità specifica tra due forme diverse per numero.

⁶⁸ F. Amerini (2013), p. 208

⁶⁹ Cfr. R. Pasnau, *Theory of Cognition*, cit. p. 195. Per una definizione generica e blanda di rappresentazionalismo si veda C. Panaccio, *Aquinas*, cit. p. 185: "any theory of cognition which attributes a crucial and indispensable role to some mental representations".

vocabolario rappresentazionalista⁷⁰. Ma l'argomento più forte a favore del rappresentazionalismo è forse il fatto che la descrizione fornita da Tommaso della conoscenza è quella di un processo discontinuo, che comporta ad un certo punto un salto dalla sfera sensibile a quella intelligibile, ovvero il rimpiazzamento dei fantasmi dell'immaginazione attraverso la formazione di una rappresentazione mentale. Come si è visto, il conoscere fino alla produzione della specie intelligibile è il risultato dell'azione causale dell'intelletto agente e dei fantasmi. Ma, per l'Aquinate, vi è un divario incolmabile tra il mondo sensibile-materiale e quello intelligibile-immateriale della mente, per cui il ruolo primario e fondamentale nel processo è tutto dell'intelletto agente, che deve per così dire "preparare" i fantasmi ad agire sull'intelletto possibile⁷¹. Non è affatto chiaro come avvenga il passaggio dalla dimensione sensibile a quella intelligibile, vale a dire dalla percezione sensibile degli accidenti esterni di una cosa alla conoscenza della sua essenza intelligibile, sebbene Tommaso sia esplicito nel sostenere che i fantasmi dell'immaginazione non possano agire direttamente sull'intelletto. La ragione di ciò, addotta dall'Aquinate in un passo della *Summa Theologiae*⁷², è che i fantasmi sono rappresentazioni di cose singolari e materiali e si danno, seppur in forma immateriale-intenzionale, in organi corporei. Tuttavia, nel momento in cui l'intelletto agente li "illumina", i fantasmi, scrive Tommaso, sono "resi capaci" di far sì che l'intelletto agente astragga da loro la specie intelligibile. Che cosa voglia dire esattamente l'espressione tomista "rendere i fantasmi capaci" non sembra essere chiaro. In ogni caso, è certo che il *lumen* dell'intelletto agente modifichi in qualche maniera i fantasmi e lo fa appunto in quanto i fantasmi sono posti in relazione con la parte attiva dell'intelletto: illuminare i fantasmi significa essenzialmente fare in modo che l'intelletto agente agisca su quello possibile, attualizzando la sua capacità di essere informato da una specie intelligibile. Inoltre, in quel passo il carattere di "somialtanza" della specie intelligibile viene concepito da Tommaso nei termini di una sostituzione della forma delle cose rappresentate dai fantasmi ("*non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatis, postmodum fiat in intellectu possibili, admodo quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum*")⁷³.

In ragione di quanto detto fin qui, dunque, è senza dubbio possibile concludere che Tommaso possa essere legittimamente compreso anche tra i sostenitori di una prospettiva rappresentazionalista. Vi è però un senso fondamentale per escludere che il filosofo domenicano sia da considerare un rappresentazionalista *tout court*. Posto, infatti, che per "rappresentazionalismo" si intenda una teoria epistemologica secondo la quale "no external thing can be intellectually cognized without a mental

⁷⁰ Cfr. *supra*.

⁷¹ C. Panaccio, Aquinas, pp. 196-200

⁷² Cfr. *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 1, ad. 3

⁷³ Sulla funzione "sostitutiva" della specie intelligibile si veda anche quanto detto da Tommaso in *Q. de ver.*, q. 10, a. 9, ad. 7

concept – or mental word – being formed as an intermediate object of intellection”⁷⁴, Tommaso può ancora essere etichettato come rappresentazionalista solamente tendendo conto di due condizioni: primo, che il concetto non sia visto come ciò a cui la nostra mente è primariamente rivolta, ma solamente come un principio intermediario, come ciò che consente di portare a termine un atto conoscitivo che ha per oggetto le cose esterne; secondo, che si tenga ben presente la doppia considerazione della specie intelligibile proposta da Tommaso sia come un’entità che ha la propria esistenza nella mente sia come “somiglianza” di una cosa esterna⁷⁵.

Per quanto concerne la prima condizione, abbiamo ribadito più volte come, per Tommaso, il concetto sia ciò che viene conosciuto di una cosa esterna. L’intelletto dell’uomo ha una naturale predisposizione a rivolgersi verso la realtà esterna, predisposizione che viene attivata precisamente dalla presenza in esso di una specie intelligibile. Per meglio dire, come anche chiariremo più avanti, è la specie intelligibile che rinvia alla realtà esterna, l’intelletto possiede questa capacità solo nella misura in cui contiene in sé una specie intelligibile. E’ evidente allora che le relazioni cognitive che il nostro intelletto ha con una cosa esterna da un lato e con la specie intelligibile della cosa dall’altro, siano, per Tommaso, in linea di principio diverse. Un conto è la cosa che conosciamo, un altro conto ciò che conosciamo della cosa. Se si accetta l’interpretazione rappresentazionalista della teoria dell’Aquinata, allora si deve necessariamente concludere che il conoscere si collochi a metà strada, che si configuri come un associare una specie intelligibile (o un concetto) ad un oggetto. Da una prospettiva di questo tipo, la nostra conoscenza delle cose è intrinsecamente e primitivamente intenzionale, perché appunto è una conoscenza del tipo “concetto-di-un-oggetto”. In altre parole, noi conosciamo una cosa esterna attraverso l’essere che la cosa ha nella nostra mente (ovvero come concetto/specie intelligibile). In tal modo, la cosa secondo l’essere che ha nella nostra mente rimanda immediatamente alla cosa esterna. Quest’ultimo aspetto rivela come Tommaso abbia inteso le “somiglianze” mentali: attraverso una specie intelligibile, la quale indubbiamente ha la sua esistenza nella nostra mente, conosciamo una cosa secondo l’essere che essa ha al di fuori della nostra mente, nella realtà esterna. Tale conclusione ci conduce ad un’ulteriore e, a mio avviso decisivo, rilievo: la cosa concepita secondo il suo essere intelligibile non è, in linea di principio, *qualcosa di diverso* dalla cosa secondo la sua propria natura. Come detto, non abbiamo altro modo di accedere alla natura reale di una cosa se non conoscendola, così che la natura conosciuta di una cosa non è qualcosa di diverso dalla natura stessa della cosa.

A questo si ricollega la seconda delle condizioni cui accennavamo sopra: più volte Tommaso accenna al fatto che una specie intelligibile può essere considerata tanto come un’entità che esiste

⁷⁴ C. Panaccio, *Aquinas*, cit. p. 185

⁷⁵ F. Amerini (2013)

nella mente come nel proprio soggetto quanto come una “somiglianza” di una cosa esterna⁷⁶. Se le si considera nel primo modo, l’Aquinata nega che le specie intelligibili siano l’oggetto primario e proprio del nostro conoscere. Se invece le si considera nel secondo modo, allora esse possono essere opportunamente dette l’oggetto primario e proprio della nostra conoscenza. La distinzione che in questo caso fa Tommaso è sottile e il senso è che le specie intelligibili e i concetti costituiscono solo uno strumento funzionale a conoscere le cose esterne⁷⁷. Si tratta, anzi, di dispositivi necessari, sia perché una cosa esterna non può venire intellettualmente colta mediante un atto intuitivo di conoscenza, sia perché essa non può essere presente nella nostra mente secondo l’essere che ha al di fuori della mente. Ma in quanto meri strumenti conoscitivi, le specie intelligibili e i concetti non sono essi stessi oggetti di conoscenza, anche se sono ciò attraverso cui una cosa viene conosciuta. O, almeno, non sono oggetti di conoscenza allo stesso modo in cui lo è la natura della cosa che è conosciuta per loro tramite. E’ quest’ultima infatti a relazionarsi direttamente alla nostra mente, seppur con la mediazione delle specie intelligibili e dei concetti.

Per queste ragioni, risulta difficile a mio parere parlare di rappresentazionalismo in senso forte rispetto alla concezione epistemologica dell’Aquinata.

Per converso, ritengo che queste considerazioni debbano spingerci a concludere che Tommaso abbia sostenuto una forma di realismo epistemologico. Anche in questo caso tuttavia è necessario fare delle precisazioni. Se per realismo si intende una teoria della conoscenza che non ammette l’esistenza di rappresentazioni mentali o che riconosce la possibilità di una conoscenza intellettuale diretta e immediata delle cose esterne, allora è evidente che l’Aquinata non possa essere considerato un sostenitore del realismo. E questo in ragione di una serie di teorie epistemologiche tomiste che risulta impossibile, o perlomeno estremamente problematico, conciliare con una concezione di tipo realista, come l’impossibilità per l’uomo di apprendere le essenze o nature delle cose esterne direttamente in se stesse, o l’impossibilità per l’intelletto di penetrare intuitivamente le realtà che esistono al di fuori esso. D’altro canto, se con realismo intendiamo una teoria conoscitiva secondo la quale gli oggetti primi cui è rivolta la nostra conoscenza sono le cose esterne e secondo la quale una cosa esterna può venire conosciuta senza che una rappresentazione mentale sia preventivamente conosciuta secondo la stessa modalità in cui la cosa è conosciuta, la quale è la stessa che viene ricevuta nella mente, allora si potrebbe difendere un’interpretazione realista della teoria della conoscenza di Tommaso.

Ciò nonostante, come giustamente è stato notato questa versione “modificata⁷⁸” o “indebolita” del realismo non mette Tommaso completamente al riparo da possibili esiti scettici della sua teoria

⁷⁶ Questa doppia considerazione, peraltro, non è esclusiva di Tommaso, ma vi fa cenno, tra gli altri, anche Ockham. Vedi *Summa logicae*, cap. 40

⁷⁷ Cfr. Quod.

⁷⁸ Cfr. R. Pasnau, *Theories of Cognition*

della conoscenza. La mossa teorica decisiva compiuta dall'Aquinate per evitare di cadere nello scetticismo consiste nell'assumere come un dato di fatto non ulteriormente spiegabile e dimostrabile che la forma che la mente riceve una volta separata per astrazione dalle sue condizioni materiali e contingenti sia, nella sua struttura essenziale, fondamentalmente la stessa forma posseduta dalla cosa esterna, e questo in virtù del fatto che la prima "rappresenta" la seconda. Il fatto che una specie intelligibile o un concetto si costituisca come una rappresentazione o una "somiglianza" di una cosa esterna non necessita, dal punto di vista dell'Aquinate, di un'ulteriore spiegazione, ma è in se stesso un'evidenza del fatto vi è una qualche corrispondenza o conformità tra la realtà esterna e i contenuti della nostra mente, con la precisazione, però, che la forma separata dalla materia può esistere soltanto come "somiglianza" nella mente, mentre la cosa materiale può esistere solo nel mondo esterno. Ad ogni modo, il punto chiave del discorso è il fatto che Tommaso non sembra ammettere che vi possa essere un "mondo-tre" dell'essere, quello dell'essere auto-sussistente oggetti mentali, accanto ad un oggettivo "mondo-uno" delle cose individuali che esistono nella realtà esterna e ad un soggettivo "mondo-due" degli strumenti individuali di conoscenza presenti nella nostra mente. Rimane comunque il fatto, stando all'ortodossia avicenniana dell'indifferenza delle essenze cui l'Aquinate si rifà direttamente, che la forma depurata dalla materia resta indipendente dalla mente per quanto riguarda il contenuto essenziale che essa esprime, ma dipendente dalla mente quanto alla sua concreta esistenza. In tal senso, conoscere una cosa attraverso un concetto non è, come si è già notato, qualcosa di diverso dal conoscere il concetto della cosa, ma a questo punto non è neppure qualcosa di diverso dal conoscere una cosa come concepita, ovvero una cosa secondo la sua propria natura. Come si vede, il confine tra questa forma di realismo (debole) e il rappresentazionalismo cui si accennava sopra è piuttosto labile. Per tutti questi motivi, nella misura in cui si voglia dare della prospettiva conoscitiva di Tommaso una qualche categorizzazione o classificazione utilizzando definizioni moderne come quelle di realismo o rappresentazionalismo, ritengo opportuno concludere che la soluzione interpretativa dal mio punto di vista migliore sia quella di collocare l'Aquinate tra i sostenitori di una forma di realismo, pur mitigata dalla presenza di entità intermedie come i concetti e le specie intelligibili, le quali tuttavia, come si è spiegato, non costituiscono gli oggetti primari del nostro sapere, ma all'interno del processo conoscitivo svolgono un ruolo puramente funzionale, vale a dire quello di consentire all'intelletto di accedere (indirettamente) alla conoscenza della realtà esterna.

2.4 Somme sull'intenzionalità

Nel corso del presente lavoro, abbiamo spiegato il modo con cui per Tommaso il termine “intenzionalità” designi un particolare modo di essere e di agire: qualcosa è un’intenzione presente nella mente se è naturalmente dotato della capacità di dirigerla verso qualcos’altro da sé. Questo qualcosa è dotato di un essere spirituale/immateriale come contrapposto all’essere naturale/materiale che è proprio delle cose appartenenti al mondo esterno. Inoltre, nel caso delle specie intelligibili e dei concetti, il riferimento è ad un duplice modo di essere immateriale: essi sono immateriali di per sé e sono ricevuti da un soggetto che è immateriale, che è l’intelletto. Relativamente alla volontà, invece, il termine “intenzione” può indifferentemente indicare l’atto del tendere verso un oggetto e l’oggetto verso cui si tende. Abbiamo visto come questa proprietà possa essere attribuita solo per estensione anche all’intelletto: quest’ultimo infatti non è di per sé dotato di intenzionalità, ma acquista questa capacità solo in virtù della presenza in esso in forma immateriale/intenzionale di una specie intelligibile o di un concetto e all’intervento su quello della volontà. Si è inoltre evidenziato come l’Aquinata prenda le mosse da molte tesi aristoteliche e come queste ultime costituiscano l’impalcatura generale della sua elaborazione. Volendo sintetizzare, Tommaso rimane fedele ad Aristotele nel descrivere il conoscere intellettuale come un’azione immanente e intransitiva, interna al soggetto conoscente e configurantesi come un passaggio dalla potenza all’atto. Per quel che riguarda gli altri elementi coinvolti nel processo conoscitivo, ad esempio, nello specifico, i concetti, si è visto come essi vengano considerati dall’Aquinata come esterni all’essenza dell’intelletto, ma non all’essenza dell’operazione del conoscere. Nel corso della sua carriera filosofica, Tommaso chiarisce sempre di più il rapporto tra i concetti e le specie intelligibili che in un primo momento non aveva ritenuto essenziale differenziare, giungendo nell’ultima fase della sua riflessione a distinguerli nettamente. Non cambia invece la natura dell’operazione del conoscere, che viene sempre visto come un’azione il cui fine si risolve nel compimento dell’azione stessa e che appare privo della capacità intenzionale, ma è epistemologicamente neutro e in sé privo di contenuti. I contenuti di tale operazione sono dati infatti dalle nature o essenze delle cose conosciute, le quali vengono ricevute nella nostra mente in veste di “somiglianze”. Si potrebbe desumere che l’esigenza di definire separatamente la natura e la funzione dei concetti e delle specie intelligibili sia avvertita da Tommaso in un secondo momento a motivo della necessità di distinguere con chiarezza il punto di partenza e il punto di arrivo del processo conoscitivo, separando il principio che attiva il processo (*species intelligibilis*) dall’esito o prodotto del processo stesso (*species intellecta, intentio intellecta, verbum, conceptus*). Sulla base di quanto detto fin qui, si potrebbe concludere che Tommaso sembra trattare l’intenzionalità della mente come un proprietà intrinseca non della mente in sé ma degli stati mentali. Nel capitolo precedente abbiamo citato i passi che consentono di ipotizzare che la capacità intenzionale della mente possa essere spiegata e

compresa nei termini una capacità naturale dei concetti e delle specie intelligibili di riferirsi alla realtà esterna⁷⁹. Tenendo conto di quelle considerazioni, è possibile dunque affermare che dal punto di vista dell'Aquinate il conoscere si configuri come un processo che implica una certa relazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Questa relazione viene appunto condizionata e resa possibile dalle specie intelligibili, e sostanziata dalla connessione tra le specie e le immagini, riassuntive di un complesso di percezioni, che rapportano le specie a delle cose particolari, consentendo così alle specie di condividere con le cose stesse le caratteristiche essenziali.. La connessione dei dati ricavati dell'esperienza nella specie intelligibile è appunto possibile proprio perché la specie possiede una natura intrinsecamente relazionale/intenzionale, di "essere rivolta verso" qualcosa che si trova fuori dalla nostra mente. Peraltro, Questo meccanismo è sempre all'opera, anche nel caso di oggetti inesistenti o impossibili: nel caso dell'unicorno, ad esempio, benché la cosa che viene rappresentata dalla specie intelligibile esista solo nell'immaginazione e non nella realtà esterna, essa mantiene con quest'ultima tale relazione, essendo il risultato della elaborazione della fantasia su dati che provengono comunque dall'esperienza.

⁷⁹ Cfr. §1.3

