

Francesco Bottin\*

*Aristoteli necesse fuit...*:  
aristotelismo necessario e coerenza razionale  
in Tommaso d'Aquino

1. «*Aristoteles eget Thoma interprete*»?

Tommaso d'Aquino in varie occasioni non esita ad affermare esplicitamente che la filosofia aristotelica è più vicina alla rivelazione cristiana. Francamente ogni lettore di Tommaso non avrebbe bisogno di tali dichiarazioni alquanto compromettenti per un teologo per comprendere lo straordinario ruolo che la filosofia aristotelica svolge nello sviluppo della teologia medievale. Ma si tratta di affermazioni che di solito vengono rese così manifeste proprio per togliere ogni dubbio sul fatto che le dottrine di Platone potrebbero apparire a taluni più vicine alla fede di quelle aristoteliche<sup>1</sup>.

Queste esplicite valutazioni da parte di Tommaso, come è noto, riguardano principalmente la natura dell'anima umana e del processo conoscitivo ed in generale della concezione antropologica dell'uomo nei suoi vari aspetti dalle sue facoltà razionali alla struttura delle tendenze del desiderio e della volontà delle quali Tommaso non esita a mettere in luce la plausibilità anche teologica.

Su queste dottrine filosofiche, ma che hanno una grande ricaduta anche verso la teologia, Tommaso non esita a criticare Agostino o co-

---

\* Università degli Studi di Padova

<sup>1</sup> Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS *In librum De Causis expositio*, cura et studio C. Pera, Taurini 1972<sup>2</sup> (1955<sup>1</sup>), 10; 18. Si veda, in generale, sul significato filosofico dell'antropologia cristiana di Tommaso, R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002.

munque si impegna in una reinterpretazione del suo pensiero che ha spesso lo scopo esplicito di ricondurre alcune delle dottrine caratteristiche dell'Ipponate, chiaramente improntate al platonismo, in un alveo aristotelico, come avviene per la dottrina della illuminazione, che Tommaso reinterpreta alla luce della dottrina aristotelica dell'intelletto agente, benché Agostino non potesse avere alcuna conoscenza di questa specifica dottrina aristotelica. I seguaci di Tommaso hanno continuato a considerare fino ai nostri giorni tale interpretazione di Agostino come necessaria sul piano teoretico (*Augustinus eget Thoma interprete*)<sup>2</sup>.

A completamento di questa tendenza generale Tommaso segue una duplice strategia a difesa di molte dottrine aristoteliche: da un lato, pur ammettendone la debolezza o la non completa plausibilità sul piano razionale, ritiene che non vi siano alternative ad esse una volta poste certe premesse; dall'altro, molte dottrine aristoteliche vengono rese valide mediante una reinterpretazione che non sembra trovare riscontro diretto nelle opere di Aristotele, ma che si propongono esplicitamente di rendere "necessarie" sia sul piano filosofico, che su quello teologico molte dottrine aristoteliche. Questa tendenza potrebbe ben essere riassunta, in analogia con il precedente motto, con l'adagio, «Aristoteles eget Thoma interprete».

## 2. L'intelletto agente

Come esempi della prima strategia esaminerò brevemente l'atteggiamento tenuto da Tommaso a riguardo di due dottrine caratteristiche della prospettiva aristotelica, la introduzione dell'intelletto agente e la dottrina del significato dei nomi.

Innanzitutto, a riguardo dell'intelletto agente Tommaso costantemente ricostruisce lo schema di pensiero seguito da Aristotele come una conseguenza necessaria della sua critica alla dottrina platonica delle idee e non esita ad affermare che con un approccio differente non sarebbe affatto necessario postulare la distinzione tra intelletto

passivo e intelletto produttivo<sup>3</sup>. Le sue argomentazioni al riguardo mantengono costantemente il seguente profilo: Aristotele è giunto a stabilire la natura dell'intelletto in analogia con la natura della sensazione; ora nella sensazione, proprio perché talora ci troviamo nella condizione di avere la capacità di sentire e talora sentiamo effettivamente, era necessario presupporre in noi una facoltà sensitiva grazie alla quale abbiamo la capacità di sentire, senza che tale facoltà abbia alcuna delle caratteristiche degli oggetti percepiti in atto; infatti, se così non fosse avremmo le sensazioni sempre in atto; allo stesso modo, poiché talora pensiamo in atto e talora abbiamo solo la facoltà di pensare, è necessario postulare in noi una facoltà che ci renda capaci di pensare in potenza e che non abbia in se stessa nessuno degli oggetti che possiamo pensare; per tale motivo questo intelletto viene chiamato possibile.

Anche il senso, prosegue Tommaso nella sua ricostruzione, in quanto è in potenza, potrebbe essere chiamato "senso possibile". Ma il senso che è in potenza viene portato all'atto per mezzo degli oggetti sensibili che esistono fuori dell'anima, per cui non è necessario postulare l'esistenza di un senso agente. Analogamente non sarebbe necessario ammettere un intelletto agente se gli universali che sono intelligibili in atto esistessero per se stessi fuori dell'anima, come ha stabilito Platone.

Ma poiché Aristotele, conclude Tommaso, ha stabilito che tali universali possono esistere solo nei sensibili, che non sono intelligibili in atto, fu costretto a postulare (*necesse habuit ponere*) una facoltà che rendesse intelligibili in potenza gli intelligibili in atto, mediante l'astrazione delle forme delle cose dalla materia e dalle condizioni che le rendevano individuali. E ha chiamato tale facoltà intelletto agente<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Nella q. IV delle *Quaestiones de anima*, Tommaso si chiede se è necessario porre l'intelletto agente. Nella sua risposta rigorosa e coerente con la posizione aristotelica, egli deve tuttavia precisare: «videtur Aristotiles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione ydearum» (cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae de anima*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. XXIV/I, edidit B.-C. Bazàn, Roma-Paris 1996, q. 4, p. 34, 130-133).

<sup>4</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. XXIV/II, edidit J. Cos, Roma-Paris 2000, art. 9, pp. 92-93, 199-231: «Dicendum quod ad euidenciam huius quaestionis oportet preintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem

<sup>2</sup> Sembra che questo motto sia stato coniato dal domenicano Tommaso Maria Mamachi che, assieme ad altri domenicani della Minerva, nella seconda metà del '700 combatteva l'ennesima battaglia contro i giansenisti, che trovavano in Agostino il fondamento per molte delle loro dottrine.

Si potrebbe pensare – e così viene frequentemente intesa l’analisi di Tommaso – che l’espressione «necesse habuit ponere» faccia riferimento ad una necessità logica nella spiegazione del processo conoscitivo e quindi intenda esprimere il rigore razionale della soluzione aristotelica. D’altra parte, Tommaso trovava in questo senso proprio nel testo aristotelico una ἀνάγκη (*necesse ... esse*). Ma il testo aristotelico si limitava a porre una necessità logica o una specie di inferenza logica tra le differenze che si riscontrano in natura, con particolare riferimento alla differenza tra «qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose» e «qualcos’altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte», e le differenze che si devono postulare anche nell’anima, concludendo che «necessariamente queste differenze si trovano anche nell’anima»<sup>5</sup>.

---

quod Aristotiles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inueniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam uirtutem sensituiam per quam simus sentientes in potentia, quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin, si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inueniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam uirtutem per quam simus intelligentes in potentia, que quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, set sit in potentia ad omnia, et propter hoc uocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia posset uocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, que sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Set quia Aristotiles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, que non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam uirtutem que faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus indiuiduantibus; et hec uirtus uocatur intellectus agens». Per altri testi analoghi si veda: SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa contra Gentiles*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. XIV, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae 1926, lib. III, cap. LXXXIV, n. 11; SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa Theologica*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. V, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae 1889, pars I, q. LXXIX, art. 3; S. THOMAE AQUIN. *Quaestiones disputatae de anima* q. 4, pp. 33-34, 126-133; SANCTI THOMAE AQUINATIS *Sententia libri de anima*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. XLV/I, cura et studio Fratrum praedicatorum, Roma-Paris 1984, lib. I, cap. IV, p. 20, 106-111; lib. III, cap. IV, p. 219, 54-63.

<sup>5</sup> Cfr. ARISTOT. *De an.* III 5, 430 a 10-14 (trad. it. di G. MOVIA, in ARISTOTELE, *L’anima*, Napoli 1979, p. 184).

A ben guardare Tommaso avrebbe dovuto esprimere qualche cautela su questa deduzione logica così stretta tra gli enti naturali e l’anima umana, visto che lo stesso Aristotele in altri contesti non sembra disposto a ritenere lo studio dell’anima una questione di pura scienza fisica o naturale<sup>6</sup>. D’altra parte, Tommaso non esita ad esprimere tutta la sua cautela nei riguardi dell’altra ben nota analogia introdotta da Aristotele tra la luce e l’intelletto agente: la luce in effetti che rende visibili i colori è un agente esterno che ha la capacità di rendere visibili i colori, i quali tuttavia esistono in se stessi anche se non sono visti. L’intelletto agente invece è una facoltà interna all’anima che “produce” attraverso l’astrazione gli oggetti da conoscere<sup>7</sup>.

Ora, Tommaso preferisce insistere su un altro tipo di necessità che avrebbe spinto Aristotele ad introdurre l’intelletto agente, cioè una necessità di tipo metafisico conseguente al suo rifiuto della dottrina platonica delle idee. In un noto passo del commento al *De anima* arriva a dire esplicitamente che «Aristotele fu costretto ad ammettere l’intelletto agente per evitare alcuni inconvenienti»<sup>8</sup>. Ma il contesto complessivo dell’argomentazione lascia chiaramente comprendere che quella dell’intelletto agente è esclusivamente una ipotesi introdotta a posteriori, che non dipende propriamente da una adeguata analisi della struttura dell’anima, tanto che si prende in esame anche l’ipotesi che possa esistere pure un *sensus agens* e non solo un *intellectus agens*, anche se poi vi si rinuncia perché non indispensabile.

---

<sup>6</sup> Cfr. ARISTOT. *De motu an.* I 1, 641 a 32 - b 4. Cfr. S. BROADIE, *Nous and Nature in Aristotle’s “De anima III”*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 12, 1996, pp. 163-167.

<sup>7</sup> Cfr. S. THOMAE AQUIN. *Sent. de an.* lib. III, cap. IV, p. 219, 45-53: «Et dicit ‘quodam modo’, quia supra ostensum est quod color secundum se ipsum est uisibilis, hoc autem solummodo lumen facit ipsum esse actu colorem in quantum facit dyaphanum esse in actu ut moueri possit a colore et sic color uideatur; intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, que prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia: sic enim sunt intelligibilia in actu ...»; si veda anche lib. II, cap. XIV, p. 124, 32-74. Di fatto Tommaso ha costantemente opposto la dottrina platonica del sole che rende intelligibili le cose a quella aristotelica del *lumen* che attraverso l’intelletto agente rende intelligibili in atto le forme delle cose.

<sup>8</sup> S. THOMAE AQUIN. *Sent. de an.* lib. I, cap. IV, p. 20, 106-111: «... sciendum est quod Plato posuit quod intelligibilia essent per se subsistentia et separata et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus (quod Aristotiles tanquam inconueniens uolens uitare, coactus est ponere intellectum agentem)».

In effetti, con l'espressione «*necesse habuit ponere*» o altre espressioni analoghe Tommaso giustifica solamente una funzione necessariamente espletata dall'intelletto agente, quella appunto di smaterializzare le forme che si trovano nelle cose. Ma l'intelletto agente ha anche un'altra fondamentale funzione, quella di cogliere la validità dei principi primi, che non sono innati poiché le nozioni, ad esempio di "tutto" e di "parte", sono certamente acquisite dall'esperienza, ma l'inferenza che l'intelletto ne ricava immediatamente, cioè che il tutto è maggiore della parte, dipende da una capacità interna all'intelletto stesso<sup>9</sup>. Tommaso anzi riconosce apertamente che da questo punto di vista anche i platonici avrebbero potuto postulare l'esistenza dell'intelletto agente, nel senso almeno di una facoltà capace di illuminare la nostra conoscenza<sup>10</sup>. In effetti, l'unico argomento a favore dell'ammissione dell'intelletto agente, che non sia quello della necessità, è un argomento di natura platonica: proprio perché siamo in grado di compiere inferenze certe, senza averle ricavate completamente dall'esperienza, mediante i principi primi, siamo certi che vi è un intelletto agente capace di illuminarci in tali inferenze.

Inoltre, se l'intelletto agente ha la capacità di mettere da parte, di astrarre appunto gli aspetti non essenziali della realtà per cogliere la *quidditas rei*, secondo la tecnica espressione di Tommaso d'Aquino, ebbene questa acquisizione in ultima analisi non dipende dall'attività stessa di smaterializzazione del particolare, ma dalla convinzione che «tutte le cose ci si rivelano grazie al sigillo della luce divina che è in noi»<sup>11</sup>.

È curioso osservare come Tommaso inverta radicalmente il significato del termine *demonstrare*, proprio dell'epistemologia aristotelica, che normalmente usa per indicare l'attività dell'intelletto nell'afferrare la verità con un metodo discorsivo, e lo intenda nel suo significato opposto, cioè nell'atteggiamento passivo di chi riceve dall'alto la verità, come una pioggia che cade, o una luce che ci illumina e rende le cose immediatamente evidenti. In effetti, Tommaso non si limita a ritenere che il «*lumen intellectuale quod est in nobis* – cioè l'intelletto agente – *nihil aliud sit ... quam quaedam participata similitudo luminis increati*»<sup>12</sup>, ma lo considera senz'altro «*quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis*»<sup>13</sup>. Il riferimento alle sostanze separate, che richiamava in maniera anche troppo esplicita dottrine averroiste, invece che alla luce divina dell'illuminazione agostiniana, finiva per indebolire grandemente agli occhi dei suoi oppositori francescani la necessità di porre l'intelletto agente<sup>14</sup>. L'intelletto agente, in effetti, anche per Tommaso finiva per svolgere un ruolo ben diverso da quello previsto da Aristotele e costituiva solo un pericoloso passo verso il determinismo astrale.

In realtà anche questa apparente contraddizione, in quanto la prospettiva aristotelica viene integrata da quella platonico-agostiniana, è il frutto di un'accurata reinterpretazione del testo aristotelico: in effetti anche Aristotele ha paragonato l'intelletto agente alla luce, ma avrebbe usato, secondo Tommaso, tale termine nel senso di *lumen*, cioè di una

<sup>12</sup> Cfr. *ivi* pars I, q. LXXXIV (ho utilizzato il testo riveduto a cura di R. Pasnau, p. 100, 395-396, in <http://spot.colorado.edu/~pasnau/latinus/L75-89.pdf>).

<sup>13</sup> Cfr. S. THOM. AQUIN. *Sent. de an.* lib. III, cap. IV, p. 221, 162-164.

<sup>14</sup> Si vedano ad esempio le taglienti osservazioni al riguardo di Giovanni Olivi: «... nullus de antiquis sanctis et doctoribus invenitur hanc divisionem posuisse aut tenuisse, sed quod tantum habet ortum ab Aristotele pagano et a quibusdam Saracenis sequacibus eius» (PETRI IOHANNIS OLIVI *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, edidit B. Jansen, Quaracchi 1924, vol. II, q. LVIII, p. 461). Ruggero Marston a riguardo della dottrina dell'intelletto agente, poi, non esita a ritenere Tommaso «come ubriacato dal nettare della filosofia di Aristotele» (cfr. ROGERI MARSTON *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Quaracchi 1932, q. III, ad 30, p. 273: «... quidam, philosophico nectari inebriati, praedictis rationibus tanquam demonstrationibus innitentes, negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, Sancti doctrinam subvertentes ...»).

<sup>9</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae de veritate*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. XXII/II, fasc. 1, cura et studio Fratrum praedicatorum, Roma 1972, q. 11, art. 1 co.: «Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans». S. THOMAE AQUIN. *Sent. de an.* lib. II, cap. XV, p. 115, 229-231: «Homo enim per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita, et dum ex eis conclusiones elicit, per hoc quod actu scit uenit in actualem cognitionem eorum que potentia sciebat».

<sup>10</sup> S. THOMAE AQUIN. *Summa Theol.* pars I, q. LXXIX, art. 3: «Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicitur».

<sup>11</sup> S. THOMAE AQUIN. *Summa Theol.* pars I, q. LXXXIV, art. 5: «per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur».

luce derivata da un'altra fonte luminosa, e non di *lux*, che invece è la fonte luminosa vera e propria<sup>15</sup>. Anche se fosse possibile documentare una adeguata distinzione in questo senso dei termini greci φάος (che Aristotele avrebbe usato nello stesso senso di *lux*) e λύχνος (non usato da Aristotele proprio perché portatore dello stesso significato di *lumen*), è abbastanza evidente che l'ipotesi di Tommaso è talmente sottile da non poter mai essere provata. Egli stesso, d'altra parte, deve ammettere che l'analogia instaurata da Aristotele tra la luce e l'intelletto agente è assai limitata e tutto sommato impropria poiché «il confronto tra la luce e l'intelletto agente non può essere inteso in senso generale, dal momento che l'intelletto agente può essere considerato necessario solo per rendere intelligibile in atto ciò che è intelligibile in potenza»<sup>16</sup>. Ciò nondimeno egli si affretta ad indicare l'affinità di tale dottrina con i dati rivelati.

Nel *De divinis nominibus*<sup>17</sup>, pur mantenendo che la verità consiste essenzialmente nella capacità dell'intelletto agente di cogliere le *quidditates* delle cose, riconosce che l'intelletto umano non è in grado di cogliere immediatamente la natura delle cose, ma è costretto a vagare attraverso le proprietà e gli effetti manifesti delle essenze delle cose. In tal modo, invece che una penetrazione diretta nelle essenze delle cose attraverso l'intelletto, si deve postulare una *convolutio ut circulus*, un processo circolare, che permette alla ragione di ritornare molte volte sull'oggetto sempre con una maggiore perfezione<sup>18</sup>.

Ma tutto ciò lascia comprendere come agli occhi di Tommaso Aristotele abbia introdotto l'intelletto agente per una questione di coerenza interna del suo sistema filosofico, ma che tale dottrina non sia giustificabile in assoluto: primo poiché la coerenza razionale di avere una facoltà che smaterializzi l'universale spiega solo una parte delle funzioni proprie dell'intelletto agente e, in secondo luogo, poiché la funzione di illuminare la conoscenza poteva essere spiegata anche senza l'intelletto agente, come hanno fatto i Platonici ed Agostino.

Infine, ancora più evidente diviene il carattere non strettamente razionale della giustificazione di avere due intelletti o comunque, secondo la formula di Tommaso, "duo intellectus", "due actiones", ma "unum intelligere"<sup>19</sup>, per l'anima umana se si tiene conto della possibilità di interpretare il testo aristotelico non come «due tipi separati di mente e non come una divisione all'interno della mente umana»; secondo l'antica interpretazione di Alessandro di Afrodisia, in qualche modo riproposta da autorevole interpreti contemporanei, Aristotele delineerebbe i caratteri della mente umana (intelletto passivo) e quelli della mente divina (intelletto agente)<sup>20</sup>.

In realtà Tommaso confuta l'interpretazione di Alessandro che vedeva proprio nella analogia tra la luce e l'intelletto agente, riletta in chiave platonica, la via per intendere tale intelletto come la mente divina e a tal fine trasformava la generica e analogica "presenza" (παρουσία) della luce, come risultava dal testo aristotelico, in una precisa "relazione" (σχέσις) che consente di vedere un processo causale che produce un mutamento qualitativo nel trasparente<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, cura R.P. Mandonnet, Parisiis 1929, lib. II, disp. 13, q. 1, art. 3 co.: «Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato». In effetti, Tommaso aveva appreso da Temistio che «... phaos in Greco idem est quod lux» (cfr. S. THOMAE AQUIN. *Sent. de an.* lib. II, cap. XXX, p. 199, 128-129).

<sup>16</sup> S. THOMAE AQUIN. *Quaest. disp. de an.* q. 4, p. 36, 201-205: «Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu».

<sup>17</sup> Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO *In Librum Beati Dionysii in divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, Taurini-Romae 1950, t. VIII, lib. II.

<sup>18</sup> Cfr. A. SPEER, *The Epistemic Circle. Thomas Aquinas on the Foundation of Knowledge*, in G. VAN RIEL - C. MACÉ (eds.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, ser. 1, vol. XXXII, Leuven 2004, pp. 119-132.

<sup>19</sup> S. THOMAE AQUIN. *Quaest. disp. de an.* q. 4, p. 37, 255-263: «... quorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt due actiones. Nam actus intellectus possibilis est intelligibilia recipere; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque harum actionum concurrat».

<sup>20</sup> Questa interpretazione su base strettamente filologica è stata riproposta recentemente nei seguenti studi: M. FREDE, *La théorie aristotelicienne de l'intellect agent*, in G. RO-MEYER-DHERBEY (éd.), *Corps et âme: Sur le "De anima" d'Aristote*, Paris 1996, pp. 377-390; V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis», 44, 1999, pp. 199-227.

<sup>21</sup> Cfr. F.M. SCHROEDER, *The Analogy of the Active Intellect to Light in the "De anima" of Alexander of Aphrodisias*, «Hermes», 109, 1981, pp. 215-225.



### 3. I nomi delle cose

Un secondo significativo esempio è dato dalla dottrina del modo di significare dei nomi. Tommaso sa molto bene che per i Platonici i nomi significano direttamente le cose e che il rapporto diretto con le cose da parte del linguaggio e quindi della facoltà conoscitiva garantisce anche la certezza e l'oggettività della conoscenza. Ma, sulla base delle premesse proprie della filosofia aristotelica, questo rapporto diretto dei nomi con le cose non può essere garantito:

«[...] per 'passioni dell'anima' si deve qui intendere i concetti dell'intelletto, che vengono significati immediatamente dai nomi, dai verbi e dagli enunciati, secondo l'opinione di Aristotele. Infatti non possono significare immediatamente le cose medesime, come risulta evidente dallo stesso loro modo di significare; infatti il nome 'uomo' significa la natura umana così come viene colta dall'astrazione dei singoli. Per tale motivo è impossibile che essa significhi immediatamente un uomo singolare. I Platonici per tale motivo sostenevano che essa significava l'idea separata di uomo. Ma poiché secondo l'opinione di Aristotele non può esistere realmente l'uomo in astratto, ma esiste solo nell'intelletto, Aristotele fu costretto (*necesse fuit Aristotili*) a sostenere che le voci significano immediatamente i concetti dell'intelletto e le cose solo attraverso di essi»<sup>22</sup>.

La spiegazione che Tommaso dà del cosiddetto triangolo semantico aristotelico lascia chiaramente intuire che la soluzione di Aristotele fu pressoché "obbligata" (*necesse fuit Aristoteli*), anche se era consapevole che essa presentava parecchi problemi sul versante strettamente semiotico della significazione e finiva anche per riaprire la pericolosa deriva dello scetticismo, che Platone aveva definitivamente superato, o quanto meno di una forma di solipsismo o di idealismo, nei quali è consentita la certezza esclusivamente a riguardo di quanto la mente

stessa ha elaborato. Anche questa dottrina aristotelica in Tommaso sarà certo mantenuta, ma verrà completamente riassorbita dalla dottrina del *verbum mentis* di origine agostiniana ed in tal modo "superata" la soluzione "necessaria", ma quanto meno problematica, prospettata da Aristotele. In effetti, Tommaso, pur continuando a richiamarsi alla dottrina aristotelica delle *passiones animae* per spiegare la natura del *verbum* anche in contesti squisitamente teologici, come il commento al *Vangelo di Giovanni*<sup>23</sup>, costruisce un nuovo triangolo semantico di matrice agostiniana con il compito specifico di riassorbire in una prospettiva diversa anche le dottrine aristoteliche:

«[...] in colui che parla si trovano tre tipi di parole, cioè ciò che viene pensato dall'intelletto per esprimere il quale si pronuncia la parola esteriormente, che è il *verbum cordis* che si proferisce senza parole, quindi il modello della parola esteriore, e viene chiamato così il *verbum interius* che ha l'immagine della parola, ed infine la parola espressa esteriormente che è detta parola orale»<sup>24</sup>.

Ora, già Gadamer, sia pure sulla base di testi non autentici, aveva visto nella dottrina tomistica del *verbum intellectus*, un chiaro distacco dal *lóγος* dei pensatori greci e il fondamento del realismo:

«la parola non esprime infatti lo spirito, ma la cosa che è oggetto del pensiero [...] nella formazione della parola è il contenuto oggettivo stesso (la *species*), che riempie lo spirito [...] il pensiero che cerca la propria espressione non è orientato verso lo spirito, ma verso la cosa [...] la parola non è quindi espressione dello spirito, ma mira alla *similitudo rei* [...]»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cura R. Cai, Taurini-Romae 1972, t. I, lib. 1: «Ad intellectum autem huius nominis *verbum*, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima passionum».

<sup>24</sup> Cfr. S. THOMAE AQUIN. *De veritate* q. 4, art. 1, p. 121, 293-298. Per una analisi dettagliata della elaborazione del triangolo semantico da parte di Tommaso d'Aquino rinvio al mio studio, *La filosofia medievale della mente*, Padova 2005, pp. 76-101.

<sup>25</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Milano 1972 (Tübingen 1965), p. 489. Recentemente è stata riaperta la discussione sul carattere esclusivamente teologico o anche filosofico della dottrina del *verbum mentis* in Tommaso. Al riguardo si veda J.P. O'CALLAGHAN, *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 74, 2000, pp. 103-119; J. C. DOIG, *O'Callaghan on verbum mentis in Aquinas*, ivi, 77, 2003, pp. 235-255; J.P. O'CALLAGHAN, *More words on the Verbum: A response to James Doig*, ivi, pp. 257-268. Per una critica della interpretazione gadameriana di Tommaso si veda: J. ARTHOS, «The

<sup>22</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS *Expositio libri Peryermenias*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, t. I/1, cura et studio Fratrum praedicatorum, Roma-Paris 1989, lib. I, lect. 2, pp. 10, 97 - 11, 112: «Et ideo oportet *passiones anime hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et uerba et orationes significant, secundum sententiam Aristotelis: non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significanti apparet: significat enim hoc nomen 'homo' naturam humanam in abstractione a singularibus, unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem. Unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ydeam hominis separatam; set quia hec secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu, ideo necesse fuit Aristotili dicere quod uoces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res».*

#### 4. L' "error Platonis"

##### 4.1 Aristotelismo improbabile

Ma è nell'analisi di quello che Tommaso indica come l'"error Platonis" che probabilmente emerge con maggior chiarezza l'ermeneutica tomistica di quello che possiamo chiamare un "aristotelismo necessario", anche se esso si allontana incredibilmente dalle dottrine specifiche dello Stagirita.

Tommaso d'Aquino nel commento alla *Metafisica* individua con estrema chiarezza le cause dell'errore platonico:

«se si indaga con attenzione sulle argomentazioni di Platone si individua il suo errore nel fatto di aver ritenuto che il modo di esistere nella realtà della cosa conosciuta sia lo stesso che tale cosa ha quando viene conosciuta a livello intellettuale. Ora poiché trovò che il nostro intelletto conosce le realtà astratte in due modi, in un modo comprendiamo gli universali che vengono astratti dai particolari e in un altro modo comprendiamo le entità matematiche dalle realtà sensibili, stabili che a queste due astrazioni dell'intelletto corrisponde l'astrazione nella essenza delle cose, per cui ne concludo che sono separati sia gli enti matematici che le forme delle cose».

Ora, riconosce Tommaso, questa poteva essere una conclusione in qualche modo legittima proprio perché la conoscenza consiste, come si trova abbondantemente ripetuto nelle opere di Aristotele, in una identità tra la forma del soggetto che conosce e la forma della cosa conosciuta. In verità, se questa può essere considerata una dottrina aristotelica a certe condizioni, come si vedrà, ed anche una dottrina neoplatonica<sup>26</sup>, certamente non può essere ritenuta una dottrina plato-

*Word is not Reflexive: Mind and World in Aquinas and Gadamer*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 78, 2004, pp. 581-608. Si veda anche la mia analisi in *Tommaso d'Aquino e Gadamer sulla natura del linguaggio* (in corso di stampa).

<sup>26</sup> Le precisazioni imposte da Alessandro di Afrodisia sembrano fondamentali anche per comprendere il vero senso delle affermazioni di PLOT. *Enn.* V 3, 49; 5, 18-23, cioè che «se nella contemplazione ci sono le cose contemplate, allora: o queste sono soltanto la loro impronta, e in questo caso egli non le vede né possiede se stesso perché si è frazionato, ma l'Intelligenza contemplava e possedeva se stessa prima di dividersi [...] in questo caso la contemplazione deve essere identica alla realtà contemplata e l'intelligenza all'oggetto intelligibile». In effetti, il passo di Plotino chiaramente distingue la situazione del *voûs* prima di dividersi in parti e del *voûs* dopo che si è diviso in parti. Solo nel primo caso vi è identità totale tra *θεωρία* e *θεωρητόν*, di *voûs* e di *νοητόν* (si veda lo studio dettagliato di Pierre Hadot sulle riprese di Plotino dal

nica, che come è noto preferisce a livello conoscitivo le metafore della partecipazione. Tuttavia, Tommaso la pone a fondamento della sua critica all'"error Platonis" e ritiene che le conclusioni che Platone ne avrebbe tratto, per quanto a prima vista conseguenti, non siano le uniche che si potevano trarre: «anche se l'intelletto conosce le cose diventando simile alla forma intelligibile delle cose per mezzo della quale esso conosce in atto – precisa subito Tommaso – non è necessario che tale forma esista nello stesso modo nell'intelletto e nella cosa conosciuta [...] infatti tutto ciò che si viene a trovare in un altro vi si viene a trovare nel modo di essere di tale realtà».

L'argomentazione di Tommaso, nonostante la scorretta attribuzione a Platone di un assunto estraneo alla sua filosofia, è certamente convincente anche in questo caso quando indica con chiarezza l'origine della dottrina platonica delle idee, almeno sul versante gnoseologico. Non si può non apprezzare lo sforzo di Tommaso nel ricostruire il possibile percorso mentale intrapreso da Platone e nel fornire, quindi, una valutazione tutto sommato positiva delle "ragioni" di Platone:

«[...] anche se l'intelletto conosce le realtà matematiche senza conoscere contemporaneamente le realtà sensibili e conosce le realtà universali separandole dalle realtà particolari, non è tuttavia necessario che le realtà matematiche esistano separate dalle realtà sensibili e non è necessario che le realtà universali esistano separate dalle realtà particolari. Infatti, constatiamo che anche la vista percepisce il colore senza il sapore, anche se nelle cose sensibili il sapore e il colore si trovano sempre assieme»<sup>27</sup>.

*De anima* di Aristotele a riguardo di questo problema: P. HADOT, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le "De anima" d'Aristotele*, in ROMÉYER-DHERBÉY (éd.), *Corps et âme: Sur le De anima d'Aristotele* cit., pp. 367-376. Ora, questa distinzione corrisponde sostanzialmente a quella prospettata da Alessandro di Afrodisia. A sua volta Porfirio, che riprende spesso in maniera letterale le affermazioni di Plotino al riguardo (per le riprese letterali di Porfirio da Plotino si veda: C. D'ANCONA, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Eléments de Théologie de Proclus*, in L. BRISSON (éd.), *Porphyre: Sentences, études d'introduction, texte grec et traduction française*, Paris 2005, pp. 246-250), si limita a sostenere nella Sentenza 44 che «è lo stesso colui che pensa (*νοῦν*) e ciò che è oggetto di pensiero (*νοούμενον*)», senza distinguere la duplice condizione in cui si può venire a trovare il *voûs*, come avevano fatto sia probabilmente Aristotele e, soprattutto, come aveva ben chiarito Alessandro di Afrodisia.

<sup>27</sup> Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.-R. Cathala exarata retractatur cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini-Romae 1950, lib. I, lect. 10, n. 8: «Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis,

La conclusione di Tommaso è che, «in base alla natura dell'intelletto, che è diversa dalla natura della cosa conosciuta, è necessario che il modo di conoscere con il quale l'intelletto conosce sia diverso dal modo di esistere con il quale la cosa esiste. Anche se è necessario che esista nella realtà ciò che l'intelletto conosce, non è necessario che esista allo stesso modo».

Sembra che Tommaso sia un acuto interprete di Aristotele quando chiarisce che lo Stagirita ha posto l'identità tra conoscente e conosciuto per non ricadere nel soggettivismo e nel relativismo proprio dei Presocratici, una volta rifiutata la dottrina platonica delle idee.

Tuttavia, è evidente anche lo sforzo di rendere sistematica e completamente coerente la dottrina aristotelica attribuendo ad Aristotele tutta una serie di assunzioni che non sono reperibili nei suoi testi o che sono presenti in un contesto niente affatto sistematico. L'argomentazione di Tommaso, apparentemente condotta sulla base di dottrine autenticamente aristoteliche, fa uso di tre assunzioni generali:

- (a) l'identità tra conoscente e conosciuto;
- (b) la distinzione tra la forma in quanto costitutiva della realtà e la forma in quanto conosciuta;
- (c) il principio della recezione, «omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est».

Ora, a ben guardare nessuno di tali assunti è, in misura maggiore o minore, autenticamente aristotelico.

---

quod ex hoc in sua positione erravit, quia credit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum: unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia, non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur».

(a) Equivoci sull'identità tra conoscente e conosciuto.

In effetti, a riguardo del primo assunto, in Aristotele certo sembra essere sufficientemente documentata la dottrina di una identità tra conoscente e conosciuto, basti richiamare i ben noti passi del *De anima* nei quali Aristotele afferma a più riprese che «nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto s'identificano»<sup>28</sup>; «la conoscenza in atto è identica all'oggetto»<sup>29</sup>; «in generale l'intelletto in atto è identico ai suoi oggetti»<sup>30</sup>. In un noto passo, poi, del libro III Aristotele raccoglie in maniera conclusiva queste affermazioni:

«[...] l'anima è in un certo modo tutti gli esseri. Infatti gli esseri o sono sensibili oppure sono intelligibili, e mentre la scienza è in un certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione [...]. La scienza e la sensazione si dividono in corrispondenza con gli oggetti; quella in potenza corrisponde agli oggetti in potenza, quella in atto agli oggetti in atto; la facoltà sensitiva e quella intellettuale dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intelligibile. Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma (ἐν τῇ ψυχῇ ... εἶδος). Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili [...]»<sup>31</sup>.

Ma sembra che Tommaso abbia lasciato da parte due aspetti particolarmente rilevanti di queste dottrine: che si può parlare di identità appunto solo nel caso di "oggetti senza materia" ed inoltre, ad ogni buon conto, che tale identità va riferita alla attività del conoscere e dell'essere conosciuto più che al contenuto, come viene esplicitato in un passo riferito alla conoscenza sensibile: «l'atto del sensibile e del senso sono il medesimo ed unico atto, ma la loro essenza non è la stessa». L'esigenza di distinguere tra la identità dell'atto (ἐνέργεια) dalla identità del contenuto di tale atto (τὸ εἶναι) lascia intendere che questa dottrina aristotelica molto probabilmente andava intesa semplicemente nel senso di una esemplificazione specificamente rivolta alla conoscenza del principio più generale dimostrato nella *Fisica* in base al quale appunto «l'atto (ἐνέργεια) del motore non è diverso dall'atto

<sup>28</sup> ARISTOT. *De an.* III 4, 430 a 2-5 (trad. it. cit., p. 183).

<sup>29</sup> *Ivi* III 5, 430 a 19-20; 431 a 1.

<sup>30</sup> *Ivi* III 7, 431 b 17.

<sup>31</sup> *Ivi* 431 b 21- 432 a 3 (trad. it. cit., p. 188).



del mobile, giacché questo deve essere di entrambi [...] si dà infatti un unico atto per entrambi allo stesso modo [...] giacché sono un'unica e identica cosa, mentre invece la loro definizione non è unica. Lo stesso vale per la considerazione del motore e di ciò che è mosso»<sup>32</sup>. In tal modo la dottrina aristotelica dell'identità tra conoscente e conosciuto può venire semplicemente intesa come l'identità di una attività che riceve due descrizioni differenti, appunto quella del conoscere e quella dell'essere conosciuto.

Lo stesso Tommaso nel commentare questo passo del *De anima* si limita a parafrasare Aristotele esplicitando che «l'atto del sentire è uno e identico con il sensibile in atto, anche se non si tratta formalmente (*ratione*) dello stesso tipo di attività» e ancor più specificamente precisa che «l'atto di vedere un colore» e il colore in atto costituiscono una stessa *virtus* e l'unica differenza che si può cogliere è relativa al modo di definirla (*ratione*)<sup>33</sup>. Non vi è, invece, alcun accenno alla identità dei contenuti di tale attività.

In effetti, Tommaso non poteva non aver presente le lunghe digressioni che Avicenna aveva inserito nelle sue opere proprio contro la dottrina dell'identità tra conoscente e conosciuto. Avicenna si dimostra decisamente critico nei riguardi di coloro che sostengono l'identità tra conoscente e conosciuto. Ad esempio nel *De anima* egli afferma con estrema decisione: «secondo me è assolutamente impossibile che si realizzi, come alcuni sostengono, che l'anima razionale diventi la stessa cosa conosciuta» e aggiunge: «non riesco proprio a capire quando si afferma che una cosa diventa l'altra cosa, né capisco quale sia il modo nel quale ciò può accadere» precisando che tutte le volte che qualcosa diventa qualcosa d'altro abbandona la propria forma per assumere quella dell'altro e non può diventare un'altra cosa se non perde la sua forma propria. Al più si può ammettere che perdura un sostrato o comunque una parte di tale cosa quando si trasforma<sup>34</sup>.

In tal modo, si chiedeva Avicenna, «come può l'anima diventare la forma delle cose che conosce?»<sup>35</sup>. E aggiungeva che le forme delle cose possono sussistere all'interno dell'anima poiché è, in un certo senso, il *locus formarum*, ma ciò non significa affatto sostenere che l'anima si identifica con tali forme e concludeva che «nelle nostre anime l'intelletto, colui che conosce e la cosa conosciuta non sono un'unica cosa»<sup>36</sup>.

Avicenna è consapevole del fatto che tale dottrina in qualche modo doveva circolare tra gli aristotelici, ma egli con un sarcasmo che non ha l'eguale, ne imputa la colpa a Porfirio, che per lui come per molti pensatori medievali arabi e latini, è senz'altro un aristotelico. Egli in realtà fa anche di più e accusa pesantemente della confusione introdotta nella filosofia aristotelica al riguardo Porfirio perché «amava parlare di cose verosimili e probabili»<sup>37</sup>.

In un'altra opera Avicenna ritorna sullo stesso argomento e confuta l'opinione per lui falsa di ritenere che colui che pensa possa diventare la stessa cosa dell'oggetto pensato: «supponiamo che una sostanza intelligente conosca l'oggetto A e che essa, come essi sostengono, sia lo stesso intelligibile ricavato da A: ci si chiede se dopo tale operazione essa rimane identica a quello che era prima di comprendere l'oggetto A o se ciò che era prima è stato ridotto a nulla. Se è ancora la stessa cosa di prima, ci si domanda di nuovo se conosce l'oggetto A o se non lo conosce. Se invece quello che era è ridotto a nulla, ci si può chiedere se è stata ridotta a nulla in quanto al suo stato o in quanto alla sua essenza. Se è stata ridotta a nulla quanto allo stato, mentre l'essenza è rimasta uguale, si tratta di un mutamento come gli altri e quindi le cose non stanno come essi sostengono. Se il mutamento ha riguardato l'essenza, allora la sua essenza è stata ridotta al nulla e si è prodotta

---

est cum prima forma aliquid et cum secunda aliud; primum verissime non fit secundum, nisi primum destruat et non remansit nisi subiectum eius vel aliqua pars eius...».

<sup>35</sup> AVIC. LAT., *De an.* p. 136, 63-64: «anima quomodo fit forma aliarum rerum?».

<sup>36</sup> *Ivi* p. 138, 83-84: «ergo intellectus et intelligens et intellectum non sunt unum in nostris animabus».

<sup>37</sup> *Ivi* p. 136, 65-69: «Qui autem magis deceptit homines in hoc est ille qui composuit librum *Isagogarum*, qui amabat loqui verisimilia et probabilia, satisfacies sibi et aliis verisimilitudine; quod possunt perpendere docti homines ex libris eius qui intuluntur *De Intellectu et Intellectis*, et *De anima*».

<sup>32</sup> ARISTOT. *Phys.* III 2, 202 a 15-22.

<sup>33</sup> S. THOMAE AQUIN. *Sent. de an.* lib. II, cap. XXVI, pp. 126-145.

<sup>34</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain-Leiden 1968, v, pp. 134, 50 - 135, 56: «Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipsae res intellectae impossibile est secundum me; hoc enim non intelligo quod dicitur quod una res fiat alia, nec intelligo qualiter hoc esse possit; quicquid enim deponit unam formam et induit aliam, ipsum

un'altra cosa, quindi non è essa che è diventata un'altra cosa. D'altra parte, se rifletti di nuovo su tutto ciò tu ti rendi conto che ciò esige una materia comune e il mutamento di una realtà composta e non di una realtà semplice come l'intelletto»<sup>38</sup>.

Pertanto Avicenna sembra voler ricondurre il problema della identità nella sua vera dimensione, distinguendo tra la situazione di un intelletto umano e di un intelletto sovraumano. Se restiamo all'intelletto umano la dottrina dell'identità tra conoscente e conosciuto viola l'identità individuale del soggetto e gli impedisce di conoscere altre realtà. Ma se tralasciamo la colorita critica contro Porfirio, Avicenna in realtà non faceva che restare fedele alla interpretazione che tale dottrina aveva dato Alessandro di Afrodisia. In un noto passo del *De anima* Alessandro è esplicito nel limitare tale tipo di identità tra conoscente e conosciuto esclusivamente al riguardo delle «forme per loro natura intelligibili» e perciò precisa subito dopo:

«[...] quando invece l'intelletto pensa una delle forme congiunte a materia e afferra l'essenza di qualcosa che ha materia, allora non diviene sotto ogni aspetto identico alla cosa pensata perché ciò che è da lui pensato fonda l'esistenza su qualche materia, mentre l'intelletto lo afferra in quanto separato dalla materia. [...] la forma di questa sorta quando è pensata è anch'essa intelletto, ma quando cessa di essere pensata non lo è più. [...] quell'intelletto è una forma separata dalla materia, mentre quest'altra forma ha esistenza in una materia»<sup>39</sup>.

Pertanto vi è un secondo tipo di identità tra conoscente e conosciuto che si verifica innanzitutto solo nel periodo di tempo limitato durante il quale l'intelletto, attraverso l'acquisizione di forme astratte dalla materia, pensa e, in secondo luogo, non può che trattarsi di una identità diversa dalla precedente, giacché «l'intelletto [...] non diviene sotto ogni aspetto identico alla cosa pensata». Alessandro, pertanto, distingue con decisione «le forme separate dalla materia» e «le forme che hanno esistenza in una materia» e afferma che queste ultime forme possono essere identiche solo sotto qualche aspetto.

Ma Tommaso sembra preferire la posizione di Averroè che nel grande commento al *De anima*, come noto, utilizza la dottrina aristo-

telica per elaborare la sua dottrina della congiunzione (*ittisal*)<sup>40</sup>. In effetti Averroè nel commentare il testo aristotelico, «scientia que est in actu est ipsa res», aveva usato la nozione di identità (*continuatio, copulatio*), in senso molto vasto, ad esempio anche a riguardo della facoltà sensibile e dell'oggetto percepito e così pure per designare la relazione tra le immagini sensibili e l'intelletto individuale. Averroè in tale contesto portava la sua critica allo stesso Alessandro di Afrodisia e dimostrava che «intellectus debet esse intellectum omnibus modis et maxime in rebus liberatis a materia»<sup>41</sup>.

(b) Forma nella cosa e forma nell'intelletto.

L'esplicita precisazione di Alessandro di Afrodisia sul modo di intendere l'identità tra conoscente e conosciuto consente anche di distinguere tra una forma che va a costituire il sinolo di materia e forma nella costituzione della realtà e una forma che viene conosciuta dall'intelletto in modo separato dalla materia<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. É. WEBER, *L'identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroès et son interprétation par Thomas d'Aquin*, «Arabic Sciences and Philosophy», 8, 1998, pp. 233-257; D. BLACK, *Conjunction and Identity of Knower and Known in Averroes*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 73, 1999, pp. 159-187.

<sup>41</sup> Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.) 1953, p. 481.

<sup>42</sup> La maggior parte degli studiosi - cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the second century AD*, in H. TEMPORINI - W. HAASE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 36.2, Berlin 1987, pp. 1079-1174 - hanno individuato nel medio platonismo all'inizio del sec. I d.C. una mescolanza di terminologia platonica ed aristotelica che ha modificato o, comunque, precisato anche talune rispettive dottrine non del tutto chiare. Secondo questi studiosi è in queste dottrine che compare per la prima volta la distinzione tra la forma in quanto conosciuta e la forma in quanto costitutiva della realtà. Tale ricostruzione risulta certamente soddisfacente nello spiegare la distinzione tra ἰδέα e εἶδος, intesi rispettivamente come «modello eterno di oggetti naturali» e «forma immanente nelle cose». In particolare, in riferimento all'espressione φυσικὴ ἔννοια che Alcinoos utilizza esplicitamente nel suo *Didascalikos* e che va inteso come un concetto naturale o forse come «formazione naturale del concetto», J. DILLON, in ALCINOOS, *The handbook of Platonism*, translated with an introduction and commentary, Oxford 1993, p. 67, ricorda che si tratta di una specifica terminologia tecnica degli Stoici. Il significato di tale espressione sarebbe ben illustrato dalla testimonianza di AET. *Plac.* I 4, 11 (cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. ab Arnim, Stuttgartiae 1968, II, 83), che

<sup>38</sup> IBN SINA (AVICENNE), *Livre des directives et remarques*, traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Paris 1951, pp. 443-446.

<sup>39</sup> Cfr. ALEX. APHROD. *De an.* 88, 11-17 (trad. it. di P. DONINI, in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari 1996, p. 86).

In effetti, Alessandro, infatti, spiega questo tipo di identità parziale facendo ricorso alla sua dottrina generale degli universali:

« [...] nel caso delle forme congiunte a una materia, [...] quando le forme di tal genere non sono pensate nemmeno una di esse è intelletto, dal momento che è nell'essere pensate che esse sussistono come intelligibili. [...] gli universali e ciò che è comune hanno l'esistenza nelle cose singole e dotate di materia; quando sono pensati separatamente dalla materia divengono comuni e universali e sono intelletto in quel momento in cui sono pensati: ma qualora non siano pensati, neanche più esistono. [...] separati dall'intelletto che li pensa, si corrompono, se è vero che hanno esistenza nell'essere pensati»<sup>43</sup>.

In altre parole, mentre le forme che vanno a costituire la realtà esistono per tutto il tempo in cui tale realtà esiste, le forme che diventano identiche all'intelletto che le conosce esistono solo per il tempo in cui

---

ricorda che per gli Stoici «quando l'uomo viene alla luce, il suo egemonico è come un foglio di carta fatto apposta per la scrittura [...] il primo tipo di trascrizione è quello che proviene dalla sensazione». Insomma, per gli Stoici  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \epsilon\ \nu\nu\omicron\iota\alpha\epsilon$  è un concetto che sorge naturalmente nell'anima dell'uomo come il risultato di ripetute percezioni sensibili dello stesso tipo e come tale viene opposto ai concetti che vengono acquisiti invece mediante un processo consapevole di attenzione e di apprendimento. Ora, come si può vedere questo approccio, che è molto vicino alla spiegazione degli aristotelici sull'acquisizione della conoscenza, indubbiamente potrebbe far ritenere che la contaminazione terminologica volutamente e consapevolmente introdotta da Alcinoò abbia portato anche alla distinzione che non era presente in Aristotele, cioè della forma in quanto conosciuta e della forma immanente alla cosa stessa. Tuttavia, Alcinoò nell'appropriarsi di questa terminologia stoica di fatto la svuota del suo significato originario e la piega semanticamente alla prospettiva platonica. Ciò che Alcinoò è disposto ad accettare della  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \epsilon\ \nu\nu\omicron\iota\alpha$  degli Stoici è che la ripetizione di esperienze percettive sia in grado di risvegliare nella mente di chi fa quelle esperienze attraverso l'anamnesi una conoscenza che ha già, cioè la conoscenza della forma che è immanente alla cose stesse. Pertanto, per il platonico Alcinoò vi è un solo modo di conoscere, quello dell'anamnesi, che si può ottenere in due modi differenti o per via di ripetute percezioni (che dà origine appunto alla  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \epsilon\ \nu\nu\omicron\iota\alpha$  o per via dell'attenzione e della concentrazione interiore, una comprensione che non ha bisogno del ragionamento discorsivo. Non si ammette in ogni caso una via empirica per la conoscenza, non vi è alcuna accettazione del processo di astrazione che consente di scrivere sul foglio di carta degli Stoici o sulla tabula rasa di Aristotele i concetti ricavati per via di esperienza. Che questa sia l'intenzione di Alcinoò lo si può comprendere anche dall'uso dell'espressione "ala dell'anima" riferito alla  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \epsilon\ \nu\nu\omicron\iota\alpha$  che, come è noto, è una ripresa letterale da PLAT. *Phaedr.* 246 E.

<sup>43</sup> Cfr. ALEX. APHROD. *De an.* 90, 1-9 (trad. it. cit., p. 88).

sono conosciute. È allora evidente che la forma in quanto conosciuta non è la stessa forma che va a costituire la realtà. Anche se questa distinzione non stabilisce la differente natura dei due tipi di forma, tuttavia è sufficiente per negare l'identità pura e semplice tra conoscente e conosciuto.

In *De anima* II detto anche *Mantissa*, Alessandro pur proponendosi di riferire al riguardo ciò che ha appreso dal suo maestro Aristotele di Mitilene, afferma in maniera esplicita che «l'intelletto è qualcosa di attivo ed essendo capace di pensare, diventa contemporaneamente anche artefice della maggior parte degli oggetti intelligibili per poterli pensare». E quindi precisa che l'intelletto «in primo luogo con l'astrazione produce un intelligibile e secondariamente in quei termini recepisce una qualsiasi di quelle cose che pensa e che definisce come quella determinata cosa [...] le cose che diventano intelligibili ad opera di chi pensa e le attività di costui sono anch'esse intelletto quando sono pensate [...] se non esistesse il nostro intelletto, nulla sarebbe intelligibile».

Ora, Tommaso d'Aquino da un lato recepisce questa distinzione che trovava esplicitata in Averroè e dall'altro riesce a mantenere anche l'identità della forma a livello reale e a livello intellettuale. Egli riesce ad ottenere questo "funamboloso" risultato facendo ricorso alla distinzione tra "essere naturale" ed "essere intenzionale", che certamente non è presente in Aristotele e la cui interpretazione continua a suscitare forti divergenze tra gli studiosi<sup>44</sup>.

(c) «Omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est».

Quanto al terzo assunto, poi, il cosiddetto principio della recezione, «omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est», Tommaso, come si evince da un passo del *Commento alle Sentenze*<sup>45</sup>, era consapevole che tale assunto era stato enunciato per la prima volta nel *De*

---

<sup>44</sup> La discussione al riguardo tra Sorabji e Burnyeat non si è mai veramente conclusa ed anzi ha finito per coinvolgere l'interpretazione che lo stesso Tommaso d'Aquino ha dato dell'*esse intenzionale*. La letteratura al riguardo è molto estesa. Mi permetto di rinviare alla mia rassegna in *La filosofia medievale della mente* cit., pp. 169-243, e alla proposta interpretativa *Sensazione e intenzionalità in Tommaso d'Aquino*, in J.A. DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA (ed.), *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, pp. 207-215.

<sup>45</sup> S. THOMAE AQUIN. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, lib. I, disp. 38, q. 1, art. 2.

*consolatione* di Boezio<sup>46</sup>, da Dionigi L'Areopagita e nel *Liber de causis* (al momento egli ancora non era in possesso delle traduzioni di Proclo che saranno disponibili più tardi). Si potrebbe pensare che Tommaso avesse allora ritenuto di poter attribuire direttamente ad Aristotele tale assunto chiaramente formulato in un testo, il *Liber de causis*, che al momento anch'egli riteneva opera dello Stagirita, come tutti i suoi contemporanei. In realtà, come è noto, Tommaso espresse subito alcune perplessità sul carattere autenticamente aristotelico di tale operetta: «su questo argomento non si devono accogliere come autorevoli le tesi del *Liber de causis*, poiché colui che ha messo insieme questo testo sembra anche essere il responsabile di tale errore (cioè che Dio abbia prodotto le anime umane per mezzo degli angeli)»<sup>47</sup>. In realtà, Tommaso era in grado di comprendere già dal suo primo incontro con il *Liber de causis* che il principio della recezione che vi si trovava chiaramente enunciato non era attribuibile ad Aristotele, ma al *Liber de causis* e a Dionigi l'Areopagita: «tutto ciò che viene ricevuto in qualcosa, viene ricevuto in essa secondo le modalità consentite dal ricevente e non secondo la natura propria della cosa, come è stabilito da Dionigi e nel *Liber de causis*»<sup>48</sup>.

Ora, è piuttosto singolare che Tommaso, che sicuramente era consapevole fin dall'inizio che tale principio non era riconducibile ad Aristotele, lo utilizzi poi in maniera sistematica per confutare dal punto di vista aristotelico le “ragioni” di Platone.

## 5. Conclusione

In nessuna delle tre dottrine esaminate, l'intelletto agente, i nomi delle cose e l'*error Platonis*, Tommaso, pur dichiarando “necessaria” la

soluzione aristotelica, riesce a dimostrare tale necessità basandosi esclusivamente su dottrine reperibili in Aristotele.

Per quanto riguarda la dottrina dell'intelletto agente, anzi, la “necessità” di tale assunzione, da un lato, sembra venire assunta piuttosto come una “giustificazione razionale” per far accettare ai suoi contemporanei una dottrina che incontrava troppe obiezioni e, dall'altro, lo stesso Tommaso finisce per assegnare a tale intelletto compiti e ruoli che risultano di fatto incompatibili con una stretta osservanza aristotelica.

Ancora più significativa al riguardo è la posizione di Tommaso sulla necessità che i nomi delle cose non possano significare immediatamente le cose esteriori, ma debbano prima significare i concetti dell'intelletto. In effetti, Tommaso sarà costretto, sia per ragioni teologiche che per ragioni strettamente semantiche, a far ricorso al *verbum mentis* di origine agostiniana per evitare tutta una serie di conseguenze negative che derivavano dalla nota dottrina aristotelica.

Infine, quanto poi all'*error Platonis* l'argomentazione di Tommaso sembra essere fondata sui seguenti assunti:

- l'intelletto conosce diventando identico alla forma della cosa conosciuta;
- per avere tale identità non è necessario che la forma esista nello stesso modo nell'intelletto e nella cosa conosciuta;
- nella cosa conosciuta la forma ha una esistenza naturale, nell'intelletto che conosce ha una esistenza intenzionale;
- pertanto non è necessario che le forme delle cose esistano per sé.

In base alla analisi proposta, nessuna di queste premesse è strettamente aristotelica, ed anzi l'addebito principale fatto alla posizione platonica, cioè quello di aver ritenuto che il modo di esistere nella realtà della cosa conosciuta sia lo stesso che tale cosa ha quando viene conosciuta a livello intellettuale, potrebbe benissimo essere riferito anche ad Aristotele, in quanto tale distinzione compare solo, almeno in maniera esplicita, con Alessandro di Afrodisia come conseguenza di una necessaria precisazione sul modo di intendere l'identità tra conoscente e conosciuto.

In tal modo, Tommaso riesce certamente nel suo intento di rendere coerente ed inattaccabile la filosofia aristotelica e quindi la può utilizzare come uno strumento pienamente valido anche sul piano teologico, ma tutto ciò è ottenuto senza distinguere tra il genuino pensiero di Aristotele e gli aggiustamenti e le correzioni imposte per esigenze teoretiche alle sue posizioni originali. Da questo punto di vista quello di Tommaso è davvero un aristotelismo necessario, ma che ha perduto molte delle connotazioni originarie.

<sup>46</sup> Cfr. W.J. HANKEY, “*Secundum rei vim vel secundum cognoscentium facultatem*”. *Knower and known in the Consolation of philosophy of Boethius and the Prosligion of Anselm*, in I. INGLIS (ed.), *Medieval philosophy and the classical tradition in Islam, Judaism and Christianity*, Richmond 2002, pp. 126-150.

<sup>47</sup> S. THOMAE AQUIN. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, q. 18, art. 2: «... in hac materia auctoritates libri de causis recipiendae non sunt: quia ille qui librum illum composuit, hujus erroris auctor fuisse invenitur».

<sup>48</sup> *Ivi* q. 17, art. 1: «omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex Dionysio et ex Lib. de causis habetur». Si vedano le precisazioni in C. D'ANCONA, *Introduzione a TOMMASO D'AQUINO, Commento al “Libro delle cause”*, Milano 1986, p. 80.



