

**Conoscenza e verità.
La posizione di Tommaso d'Aquino
nell'interpretazione di Cornelio Fabro**

Umberto Galeazzi

È ancora possibile, oggi, dopo quella che Adorno ha chiamato la “svolta soggettivistica”¹ del pensiero moderno, operata a partire da Cartesio, parlare in modo convincente di conoscenza veritativa della realtà e, quindi, sostenere posizioni che si ispirano creativamente al realismo tommasiano? Certe preclusioni contemporanee non derivano, forse, logicamente da quella svolta, nel senso che, posto un certo punto di partenza o fondamento del sapere, gli esiti aporetici o fallimentari sono predeterminati?

Cornelio Fabro intende superare la scissione cartesiana “tra percezione e pensiero”², avvalendosi soprattutto della ricerca aristotelica e tommasiana, ma anche dell'itinerario di quella che chiama “fenomenologia sperimentale”, o “fenomenologia descrittiva”, o “nuova fenomenologia”³ e anche della “psicologia moderna”.⁴ L'obbiettivo della sua ricerca è di tornare “alla connessione naturale, ovvero inscindibilità di percezione e pensiero”⁵, evitando, però, gli esiti idealistici del secondo Husserl: “l'ammissione di una percezione intelligibile dei singoli materiali è essenziale per conservare un realismo pienamente coerente ed impedire che il principio della intenzio-

Artículo recibido el día 5 de mayo de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

¹ TH. W. ADORNO, *Terminologia filosofica*.

² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941; II ed. riveduta Morcelliana, Brescia 1962; III ed. e prima nella serie delle *Opere complete*, vol. 6, EDIVI (Editrice del Verbo Incarnato), Segni (Roma) 2008, 5. D'ora in poi quest'ultima edizione.

³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 5-6.

⁴ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 373

⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 5.

nalità non trapassi, per logica spontanea, nell'affermazione della interiorità assoluta dell'idea come per Husserl".⁶

Subito dopo *Fenomenologia della percezione* (1941) Fabro pubblica l'opera *Percezione e pensiero* (1941), che vuole essere una continuazione della prima, con un intento non solo fenomenologico, ma "strettamente speculativo"⁷, mirando a dare "un'interpretazione d'insieme degli oggetti, degli atti e delle funzioni della conoscenza"⁸, per indagarne il valore veritativo, la capacità di manifestare e di comprendere il reale. In questa impresa non si nasconde le asperità del cammino, che in una vasta ricerca affronta "non pochi e non lievi" (ibid.) problemi.

Attraverso un dialogo critico con moltissimi autori, sia in ambito filosofico, sia in ambito fenomenologico e psicologico, articola e giustifica efficacemente la tesi, secondo cui

non v'è percezione senza qualche pensiero (implicito), e non v'è barlume di pensiero senza un qualche riferimento a contenuti di percezione (*conversio ad phantasmata*). Quando dico pertanto "io vedo la casa, l'albero, il cielo...", non si tratta né di un'espressione metaforica, e neppure di un'estensione illecita del linguaggio: l'espressione, oltre che essere l'affermazione di un fatto evidente, porta in sé e rivela la condizione imprescindibile per l'esercizio della conoscenza umana come tale.⁹

I. Aristotele e l'originalità della conoscenza umana

Per Fabro Aristotele ha il grande merito di aver rivendicato, in opposizione sia a Democrito che a Platone, l'originalità assoluta della conoscenza umana, a partire dalla sensazione. Infatti per lo Stagirita la sensibilità è "capacità di ricevere la forma senza la materia"¹⁰, ma attraverso la conoscenza della materia, in quanto "il senso subisce l'azione e si assimila ciò che ha colore, suono..., non secondo il contenuto fisico degli oggetti che portano quelle qualità, ma secondo il solo aspetto formale".¹¹ Si tratta di un alte-

⁶ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 371.

⁷ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 5.

⁸ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 6.

⁹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 11.

¹⁰ ARISTOTELE, *De anima*, II, 12, 424 a, 17; C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 58-59.

¹¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 59.

rarsi, da parte del soggetto, di natura speciale e irriducibile a quello fisico, che si può indicare come “l'esempio più tipico del passaggio dalla potenza all'atto” (ibidem), onde si può parlare propriamente di attuazione conoscitiva, di alterazione perfettiva, perché il conoscente attua in tal modo le proprie potenzialità più peculiari e il proprio dinamismo perfettivo.

È questa la meraviglia della conoscenza umana – che in un certo senso è misteriosa e offre occasione di riflessione a un certo acritico materialismo scientifico – in quanto dall'incontro tra due realtà apparentemente solo materiali, come l'oggetto fisico e il soggetto senziente, scaturisce qualcosa di immateriale, cioè la forma dell'oggetto, attraverso cui al soggetto è presente l'oggetto, certamente non nella sua fisicità, o materialità.

L'organo, per la sua materialità – scrive Fabro – rende possibile il contatto con la realtà esteriore e ne riceve gli influssi. Questa ricezione dello stimolo nell'organo, per misteriosa che sia, implica sempre... una alterazione... La ricezione ed alterazione, che già nello stesso organo non è più completamente fisica – altrimenti l'organo si corromperebbe, crescerebbe, diminuirebbe – viene avvertita e come trascritta dalla facoltà ed è detta la forma dell'oggetto, presente nell'anima conoscente e che costituisce l'originalità della vita conoscitiva.¹²

Di qui la grandezza mirabile dell'anima umana: in virtù di questa trascrizione immateriale della molteplicità delle cose nella potenza conoscitiva, Aristotele può dire che “l'anima è, in certo modo, tutti gli enti”¹³, è l'apertura alla totalità del reale, diviene progressivamente tutte le cose, in un certo modo, perché le accoglie in sé e le lascia manifestare, cioè le conosce. Tutto ciò costituisce un arricchimento, un perfezionamento dell'anima, che “è chiamata, nelle condizioni opportune, a trasformare gradualmente la propria infinità attitudinale e potenziale nella possessione reale di atti e forme”.¹⁴

Come è possibile questo? Come avviene “che i corpi materiali, oltre l'alterazione fisica evidente che producono sull'organo di senso, riescano a causare un'immutazione occulta sulla facoltà e ad amplificare l'anima

¹² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 50.

¹³ *De Anima*, cit., III, 8, 431 b, 21. Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 50.

¹⁴ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 43-44.

stessa?»¹⁵ Ciò è possibile perché, come dice Aristotele, “non la pietra è nell’anima, ma la sua forma, o specie”¹⁶. E il Fabro spiega: «il sensibile produce nella facoltà e nell’anima... una particolare modificazione qualitativa, detta “specie conoscitiva”. La “specie”, anche quella che si ha nella sensazione, rappresenta... la “risonanza” provocata dall’oggetto sulla facoltà e sull’anima, ma essa è una “risonanza” nell’anima e nella facoltà, ed è una vera “ignoratio elenchi” il confonderla con i processi nervosi che avvengono negli organi periferici e nei centri cerebrali».¹⁷ Questi processi sono solo la fase preparatoria della conoscenza che avviene nella facoltà e nell’anima per mezzo della specie. Questa ha un modo di essere particolare, l’essere “intenzionale”: infatti, dice Fabro, “la specie che ontologicamente è una qualità accidentale dell’anima, gnoseologicamente è quello che è l’oggetto a cui si riferisce e che riferisce, perché da esso è specificata e ne ripete la struttura oggettiva nella facoltà e nell’anima”.¹⁸

In tal modo la gnoseologia aristotelica non prescinde dalla dimensione corporeo-sensibile dell’uomo, ritenendo che da essa inizi la conoscenza, la quale, tuttavia, può arrivare a dei traguardi che superano il sensibile. Così è superato quello che Fabro chiama il “preconcetto platonico-cartesiano che il conoscere in tutte le sue forme non possa essere che un’attività pura dello spirito, alla quale sia interdotta qualsiasi partecipazione del corpo”.¹⁹

Nondimeno una retta comprensione della teoria aristotelica del sentire va incontro a non lievi difficoltà, per il fatto che “essa resta a mezza via fra la spiritualità dell’assimilazione intellettuale e la causalità materiale, partecipando in due momenti realmente distinti sia dell’una come dell’altra”.²⁰ Ma, per il Fabro, queste difficoltà sono il prezzo che conviene pagare per essere fedeli all’esperienza reale della conoscenza, per evitare di darne una lettura scorretta e falsificante: “Una teoria adeguata della percezione umana deve, fin dove è possibile, mostrare la natura e i limiti di questa doppia partecipazione per cui la percezione sensoriale realizza appunto il fatto di essere una conoscenza vera, pur essendo applicata al concreto contingente”.²¹

¹⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 53.

¹⁶ ARISTOTELE, *De Anima*, III, 8, 431 b, 29- 432 a, 1.

¹⁷ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 60.

¹⁸ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 61.

¹⁹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 53.

²⁰ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 65.

²¹ *Ibidem*.

Onde anche a proposito del sentire, in quanto è una forma di conoscenza, si può parlare di assimilazione conoscitiva, in quanto ricezione, da parte del soggetto, di ciò che all'inizio era dissimile nella sua alterità materiale, ma che poi è stato reso simile, in virtù della specie, con il suo modo di essere particolare, di cui abbiamo detto.

Ma l'osservazione più preziosa che Fabro, provocato dal testo aristotelico, ci comunica riguarda la conoscenza vera del reale extrasoggettivo, dell'ente, altro dal soggetto, che Adorno chiamerà il non identico, irriducibile e non catturabile nell'immanenza soggettiva, anche se conosciuto nell'itinerario della conoscenza del soggetto. Aristotele aveva un'evidenza originaria dell'ente, "una certezza", dice Fabro, "che non poteva essere scossa da alcuna delle difficoltà circa il *modo* secondo il quale si svolge il processo conoscitivo nel suo intimo".²² Dovremo riprendere questa considerazione così importante, indagando sul pensiero di Tommaso d'Aquino, che la corrobora notevolmente, approfondendo il tema del fondamento del sapere.

II. Realismo tommasiano e conoscenza veritativa

Per quanto riguarda l'ampia ricognizione critica che Fabro fa della posizione gnoseologica tommasiana soffermiamoci qui su un punto cruciale. Tenendo conto della ricerca aristotelica, l'Aquinate considera l'umana conoscenza, coniugando due aspetti, che *prima facie* si presentano come difficilmente conciliabili: da un lato l'assimilazione conoscitiva, la somiglianza, nell'atto del conoscere, tra conoscente e conosciuto, anzi la presenza, l'unità intenzionale, dall'altro, l'irriducibile alterità, rispetto al soggetto conoscente, dell'ente conosciuto, che non si risolve nelle impressioni, nelle rappresentazioni, nelle idee, o nei vissuti coscienziali del soggetto.

Ora, l'apparente situazione aporetica si può superare se si considera che questa alterità dell'oggetto non è un presupposto ingiustificato rispetto all'atto del conoscere, ma, all'opposto, è un dato fenomenologico, che scaturisce proprio dalla concreta esperienza conoscitiva.

Al presentarsi dei contenuti di coscienza –scrive Fabro– noi abbiamo l'impressione costante non solo di aver presenti delle immagini od idee, ma delle immagini od idee *di* cose. Ogni rappresentazione è, nella conoscenza,

²² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 54.

la “presentazione” di un oggetto quest’oggetto irrompe nella coscienza fin dalle prime volte con uno spiccato carattere di alterità ed estraneità e per questo si dice che è “dato”, “presentato”.²³

Quanto Fabro dice a proposito di Aristotele, il cui atteggiamento “pare ancor oggi il più fondato perché improntato ad una saggia valutazione dei dati di esperienza interna ed esterna”, vale anche per Tommaso: “Il punto di partenza del Filosofo è... la constatazione che noi passiamo dal non sapere al sapere, dal non sentire al sentire; e che il sentire avviene sempre e solo quando un dato stimolo esterno arriva agli organi in certe particolari condizioni; che se lo stimolo viene a mancare o si muta, viene a mancare o si muta anche la sensazione.”²⁴

Ora, la concreta esperienza della percezione fonda e implica la persuasione dell’esistenza di realtà extrasoggettive:

La persuasione di esistenza –secondo Fabro– è di ordine pratico e, *praticamente* per molti oggetti, anzi per la maggioranza di quelli che formano l’ambito della nostra vita, si tratta di una persuasione di massima certezza. Certezza non significa probabilità, tutt’altro; significa che si tratta di una persuasione fondata, non su principî astratti, ma sulla *dipendenza* che di fatto sperimenta il soggetto, nell’atto della percezione, dalla realtà esteriore”.²⁵

Tommaso rileva che per noi uomini è connaturale conoscere le realtà materiali, quelle, cioè che “non hanno l’essere se non nella materia individuale; perché l’anima nostra, con la quale intendiamo, è anch’essa forma di una materia”²⁶. Ma l’anima ha due potenze, o facoltà: il senso e l’intelletto. Il senso conosce ciascuna realtà in quanto è nella materia individuale, in quanto è questa singola realtà determinata. L’intelletto, invece, conosce le nature, o essenze delle realtà materiali, le quali, tuttavia, “non sono percepite da noi in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall’intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la

²³ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 365-366.

²⁴ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 54.

²⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 377.

²⁶ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 12, a. 4

capacità del senso”.²⁷ Ma qui conviene sottolineare che questa conoscenza intellettuale dell’universale è possibile in quanto già nella sensazione c’è un certo superamento della materia, attraverso l’immagine intenzionale, o specie, con una trasmutazione del senziente, che Tommaso chiama, in senso analogico, spirituale. Due sono le specie della trasmutazione, che il senso subisce, dice Tommaso,

una fisica, l’altra spirituale. Fisica, in quanto la forma di chi produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell’oggetto riscaldato. Spirituale, in quanto la forma di quello che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa recezione non diventa colorata. Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell’oggetto sensibile viene a trovarsi nell’organo del senso. Altrimenti, se bastasse la sola trasmutazione fisica per avere una sensazione, tutti i corpi fisici avrebbero una sensazione, quando subiscono un’alterazione.²⁸

Come stiamo vedendo attraverso l’analisi di testi inequivocabili, un punto essenziale per intendere la gnoseologia aristotelico-tomistica è questo: quanto è ricevuto, cioè accolto conoscitivamente in un soggetto è ricevuto in conformità alla natura del ricevente, quindi in modo immateriale, come specie intenzionale, ma ciò non impedisce di conoscere la realtà per quella che è, anche se questa realtà è materiale.²⁹

Scrive lucidamente Tommaso: “Anche se un soggetto conoscente conosce l’oggetto secondo l’essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce pure conforme all’essere che ha fuori del soggetto”³⁰ Infatti “l’occhio non conosce la pietra secondo l’essere che la pietra ha nell’occhio, ma, mediante l’immagine della pietra che ha in sé, conosce la pietra nel modo di essere reale che ha fuori dell’occhio”³¹ Ugualmente chiaro è un altro testo riferito specificamente alla conoscenza intellettuale, in cui emerge, ancora una volta, quella che Fabro chiama “la necessità di un inter-

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 78, a. 3

²⁹ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 14, a. 6, ad 1.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ibidem*

mediario soggettivo dell'oggetto"³². Dice Tommaso nella *Summa contra Gentiles*:

l'oggetto esterno da noi conosciuto intellettualmente si trova nel nostro intelletto non quale esistente nella propria natura, ma nel nostro intelletto deve esserci una sua specie o immagine, mediante la quale l'intelletto diviene conoscente in atto. Attuato però da codesta specie come da una propria forma, l'intelletto conosce la realtà stessa. Non che l'intellezione sia un'azione transitiva che passa sull'oggetto, come il calore passa su ciò che viene scaldato; anzi rimane in chi intende: ma essa consegue una relazione con la realtà conosciuta, per il fatto che la specie suddetta, principio dell'atto intellettuale quale sua forma, è immagine di codesta realtà³³

Il conoscere avviene, dunque, attraverso questa presenza intenzionale, cioè la specie, che è "il puro *mezzo* del nostro conoscere"³⁴ e che non va cosificata in modo da impedire di conoscere la realtà, né la si può assolutizzare come se fosse l'oggetto primo ed esclusivo della conoscenza. Questa, dunque, non è limitata a conoscere la specie, ma, attraverso la specie, si apre all'intelligenza della realtà.

Alla luce di questa prospettiva teoretica Fabro può prendere sul serio l'obiezione idealistica e superarla criticamente:

Ciò di cui si fa questione è [...] se il conoscere possa mai essere un andare oltre l'idea. Ora è chiaro che andare oltre l'idea può sembrare un assurdo – poiché importerebbe uscire dal conoscere – solo se si consideri l'idea come il termine primario ed esclusivo del conoscere, ciò a cui il conoscere si riferisce. Se, invece, l'andare oltre l'idea significa precisamente il riferirsi dell'idea alla realtà, allora l'andare oltre l'idea è la natura stessa dell'idea, come quella per cui si attua il conoscere. La distinzione fra idea e realtà non è fuori del conoscere.³⁵

³² C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 368. Nella stessa pagina Fabro così argomenta questa necessità: "Questo passare ad aver presente in sé l'oggetto dopo che non lo si aveva e mentre l'oggetto nel suo essere fisico continua a restare quello che era, suppone che il soggetto abbia in sé non l'oggetto come tale, ma una *somiglianza* del medesimo ed è questa somiglianza che è detta specie conoscitiva od intenzionale".

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 53.

³⁴ J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 151.

³⁵ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 368-369.

In tal modo Fabro può prendere le distanze dalla svolta soggettivistica del pensiero moderno, che da Cartesio arriva fino al secondo Husserl e a Sartre, dandone una qualche responsabilità, in un accenno polemico, anche a Brentano, quando scrive: “Nella posizione tomista, checché sia della posizione di Brentano, l’oggetto è appreso in modo diretto ed è il soggetto che è appreso in modo obliquo in quanto cioè si fa presente nell’atto di apprendere l’oggetto”.³⁶ È difficile sopravvalutare l’importanza di questa presa di posizione speculativa, che, evidenziando la vitalità del pensiero tommasiano anche nell’odierna temperie culturale, rovescia radicalmente l’impostazione che è all’origine di un filone importante del pensiero moderno, secondo cui la prima nozione, fondamento di tutto il sapere, sarebbe la conoscenza che il soggetto ha di sé, con i propri contenuti mentali, con le proprie idee, con i propri vissuti coscienziali. Ma così il pensiero moderno percorre un itinerario aporetico, perché in esso il soggetto rimane rinchiuso nella propria immanenza, riuscendo a ripetere solo se stesso e tradendo così l’autentica esperienza conoscitiva, che è conoscenza del *novum*, del diverso, dell’altro rispetto al soggetto. Da ciò consegue quello che è stato chiamato gnoseologismo moderno, in quanto la gnoseologia assurge al rango di ricerca preliminare e condizionante tutti gli altri ambiti del sapere filosofico: è il soggetto che, a partire dall’unica certezza che è quella di sé, cerca di capire se e come può conoscere la realtà. La ricerca sul *come* avviene il conoscere problematizza la conoscenza del reale extrasoggettivo, senza riuscire ad andare, in modo convincente, oltre il problema.

Se, invece, si riconosce che l’apertura della coscienza è apertura sull’ente, sulla realtà, allora le cose cambiano radicalmente perché la ricerca sul *come* avviene il conoscere non può mai mettere in questione la conoscenza originaria del reale, che è fondamento di ogni altro tipo di ricerca, compresa quella gnoseologica.

La posizione moderna, basata sul *cogito* cartesiano, nasce dal presupposto che la coscienza solo nel cogliere se stessa, conosce qualcosa senza intermediari. Come se ciò che ci è dato immediatamente fosse solo la coscienza con i suoi dati, ma non la realtà; per cui, per conoscere l’essere ci sarebbe bisogno della mediazione dei contenuti coscienziali, i quali sarebbero i soli ad essere immediatamente dati. Perciò da questi dati assoluti bisognerebbe cercare di arrivare agli enti reali che sono considerati, a questo livello del discorso, solo probabili e dubitabili. È la posizione cartesiana ripresa

³⁶ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 366.

anche da Husserl, come se la coscienza intenzionasse direttamente solo se stessa, i suoi vissuti, cioè i fenomeni e non gli enti reali. Ora, i dati possono essere interpretati come fenomeni e la conoscenza può essere rinchiusa fondamentalmente nell'ambito dell'immanenza coscienziale solo in quanto gli enti reali sono presupposti come trascendenti, al di là del pensiero. Ma questa presupposizione è ingiustificata e contraddittoria: se, infatti, qualcosa è al di là del pensiero, inconoscibile, non si vede in base a che cosa lo si afferma e non si vede come questa affermazione possa essere compatibile con l'asserita inconoscibilità. Se il presupposto da cui si parte è la chiusura nell'immanenza soggettiva, ne consegue la dimenticanza o la censura della costitutiva e prioritaria apertura ontologica della coscienza, che in tanto si costituisce, in quanto è apertura all'essere. Infatti, come dice Maritain, "San Tommaso... ha gran cura di avvertirci che le *species*, o forme rappresentative, non sono l'oggetto che conosciamo, ma il puro mezzo del nostro conoscere. Le *species* divengono oggetti di conoscenza solo riflessivamente..."³⁷.

Sicché ciò che originariamente conosciamo è l'ente: "ciò che innanzi tutto (*primo*) l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutte, e in cui risolve ogni concetto, è l'ente"³⁸.

L'uomo è originaria apertura alla realtà che non dipende da lui e non chiusura autarchica nella propria immanenza. Il contrario di un certo razionalismo soggettivistico che inizia con Cartesio. Tommaso è immune dall'angelismo cartesiano³⁹, perché per lui il soggetto umano cosciente non è una mera cosa pensante (*res cogitans*), ricavata per astrazione dall'uomo concreto, ma è un intelletto "congiunto al corpo"⁴⁰, non giustapposto ma unito sostanzialmente al corpo, che perciò "fa parte dell'uomo"⁴¹. Ciò implica che la conoscenza umana, iniziando dalla sensazione, ha come suo "oggetto proprio" la natura delle cose corporee [*"quidditas sive natura in materia corporali existens"*⁴²; *"quidditas rei materialis"*⁴³], per cui è in queste ultime, colte nel loro aspetto intelligibile, che per primo viene conosciuto l'ente. E la possibilità di ascendere alla cognizione anche delle realtà immateriali sta tutta in questa capacità

³⁷ J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 151. Cf. *Ibidem*, 453 ss.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1.

³⁹ J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 193 ss.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 84, a. 7.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 76, a. L.

⁴² TOMMASO D'AQUINO, I, q. 84, a. 7.

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 88, a. 3.

di cogliere i corpi sotto un aspetto che trascende la corporeità, cioè in quanto enti.

Sicché la prima verità su cui si può costituire il sapere non è la soggettività in una sorta di assolutezza autosufficiente, ma al contrario è la realtà che in primo luogo viene conosciuta, si manifesta. Ogni pretesa di assolutezza della soggettività è originariamente destituita di fondamento, può essere frutto dell'immaginazione, o di un sogno⁴⁴, che misconosca sia la natura della soggettività umana sia la concreta esperienza conoscitiva.

C'è... un intelletto, quello dell'uomo –dice Tommaso– che non si identifica con la sua intelligenza, né l'oggetto primo [*obiectum primum*] del suo conoscere è la sua (propria) essenza, ma qualcosa di altro da sé [*aliquid extrinsecum*], cioè la natura della cosa materiale. Perciò questo è l'oggetto che innanzitutto viene conosciuto dall'intelletto umano; in secondo luogo viene conosciuto lo stesso atto con cui viene conosciuto l'oggetto; e mediante questo atto si arriva a conoscere l'intelletto medesimo che ha la sua perfezione proprio nella conoscenza.⁴⁵

Infatti una realtà è conoscibile in quanto è in atto non in quanto è in potenza, così la vista non percepisce un oggetto colorato in quanto lo è solo in potenza, ma in quanto è colorato in atto.⁴⁶ Ora la perfezione (e l'atto) dell'intelletto è la sua operazione conoscitiva⁴⁷, la quale, nell'uomo, per attuarsi ha bisogno, come abbiamo visto, di qualcosa di altro da sé. Ne consegue che l'intelletto umano "... per conoscersi deve prima essere in atto, e non è in atto se non è attuato dalla specie intelligibile del suo oggetto proprio, quindi si conosce mediante la conoscenza dell'oggetto"⁴⁸. Perciò non si può dire che l'intelletto umano conosce in primo luogo i suoi contenuti mentali, le sue idee, o i suoi vissuti coscienziali e non le cose, la realtà. Perché ciò si può sostenere solo in base ad una indebita e scorretta reificazione dei contenuti di coscienza, quasi fossero delle fotografie che impediscono di cogliere l'originale. Invece le specie sensibili, o quelle intelligibili non sono delle cose (come le fotografie) che in primo luogo sarebbero conosciute, al contrario, dice Tommaso,

⁴⁴ Cf. J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*.

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 87, a. 3.

⁴⁶ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 87, a. 1.

⁴⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, I, q. 87, a. 3.

⁴⁸ S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, 74.

la specie sensibile non è ciò che viene percepito, ma il mezzo col quale il senso percepisce. Dunque la specie intelligibile non è l'oggetto dell'atto intellettuale, ma il mezzo di cui si serve l'intelletto per conoscere... Ma poiché l'intelletto riflette su se stesso, in forza di questa riflessione conosce sia la propria intellesione sia l'idea [*speciem*] per mezzo della quale conosce. Ma ciò che innanzitutto conosce è la realtà, di cui l'idea è un'immagine [*similitudo*].⁴⁹

Sicché il dato originario, il fondamento del sapere è la conoscenza della realtà o la realtà in quanto conosciuta: è questa *intentio prima* che è la condizione imprescindibile per conoscere ciò che viene colto con una riflessione logicamente successiva, e cioè il nostro conoscere e le idee con cui conosciamo. Ora è assurdo pretendere che il fondamento originario del sapere, in base al quale *soltanto* viene conosciuto ciò che è oggetto di qualsiasi riflessione successiva, possa essere messo in dubbio o relativizzato dalla conoscenza dei contenuti mentali, che proprio in quanto sono conosciuti presuppongono la presenza del fondamento, cioè la conoscenza della realtà. La non verità della opinione secondo cui possiamo conoscere solo i nostri contenuti mentali (opinione sulla base della quale si sono costruiti edifici concettuali arditi ma fantasiosi e quindi capaci non di ospitare l'uomo, ma di imprigionarlo, perché ciechi di fronte alla realtà e nemici della verità del suo essere) è evidenziata, come ci insegna l'Aquinate, da due conseguenze assurde che ne derivano. In base a quella opinione si dovrebbe dire che, allora, tutte le scienze hanno per oggetto non le cose reali, ma solo le nostre idee, ma questa opinione è falsa perché pretende di vanificare le scienze, le quali, invece, nella loro dimensione euristica e con le loro applicazioni tecnologiche sono per noi sempre più evidenti e tangibili. Un'altra conseguenza assurda di quella opinione è che ogni parere sarebbe ugualmente vero e quindi dovrebbero essere vere anche asserzioni contraddittorie.⁵⁰

Ora, ciò è assurdo, come ha mostrato Aristotele. E' così confutata la pretesa chiusura della conoscenza nella mera dimensione soggettiva. Al contrario questa, nel conoscere, dipende dalla realtà a cui si deve conformare, che deve lasciar manifestare.

Ciò implica che la filosofia prima non è la gnoseologia, ma è la ricerca metafisica o ontologica. E questo è decisivo per intendere la posizione tom-

⁴⁹ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 85, a. 2.

⁵⁰ *Ibidem*.

masiana non solo per quanto abbiamo visto fin qui, ma anche perché quella ricerca ontologica, approdando alla *metafisica della creazione*, consegue il fondamento incontrovertibile del realismo, cioè della verità della conoscenza del reale. Infatti, se nel testo appena citato l'Aquinate ha confutato l'opinione errata, secondo cui le nostre potenze conoscitive "possono conoscere solo le nostre impressioni"⁵¹, facendo vedere le conseguenze assurde che ne derivano e indicando la corretta prospettiva gnoseologica, in un altro testo analogo affronta la questione della verità alla luce della metafisica, come conquista suprema della ragione. L' "errore di antichi filosofi"⁵² di cui parla Tommaso, è anche quello di parecchi moderni e richiede una risposta non solo sul piano di una corretta lettura dell'esperienza conoscitiva, ma anche e più radicalmente sul piano metafisico. Tommaso considera questo errore, secondo cui "è vero quello che appare tale"⁵³, e rileva che da ciò "seguirebbe che affermazioni contraddittorie sarebbero contemporaneamente vere, perché tesi contraddittorie possono apparire simultaneamente vere a diversi soggetti"⁵⁴. Ma ciò è assurdo. Tommaso fa vedere che questo esito scaturisce dal fatto che "Questi antichi filosofi dicevano che la natura non deriva da un'intelligenza, ma dal caso: e siccome, d'altra parte, vedevano che il vero dice rapporto all'intelligenza, erano costretti a far consistere la verità delle cose nel loro rapporto con la nostra mente"⁵⁵.

Ma ciò conduce a pretendere che affermazioni contraddittorie siano vere, pretesa confutata da Aristotele che, nel IV libro della *Metafisica*, ne denuncia gli inconvenienti logico-semantiche, mostrando che qualsiasi discorso che voglia negare il principio di non contraddizione in tanto è significante, in quanto implicitamente lo riafferma. Tommaso allora conclude che "questi inconvenienti non si verificano se poniamo che la verità delle cose consiste nel loro rapporto con la divina intelligenza"⁵⁶. In effetti, se la verità degli esseri dipendesse esclusivamente dalle opinioni degli uomini e il conseguente rispetto dal loro mutevole arbitrio, allora veramente essa sarebbe dissolta nella labilità delle apparenze soggettive. Al contrario, un ente creato "dice ordine essenzialmente a quell'intelligenza da cui dipende nel suo essere", come "la casa dice relazione essenziale alla mente

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 1, ag. 2.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 1 ad 2.

⁵⁶ *Ibidem.*

dell'architetto [...] vera si dice quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto". Analogamente gli esseri creati "si dicono veri in quanto attuano la somiglianza delle idee che sono nella mente di Dio".⁵⁷ In questo rapporto costitutivo con l'Intelligenza creatrice è la verità degli esseri creati, che perciò non dipende dalle opinioni, dall'arbitrio o dalle prepotenze degli uomini.

L'Intelligenza divina è radicalmente diversa da quella umana, perché la sua verità non è normata sulle cose, al contrario la verità ontologica di queste ultime dipende dall'unica verità della mente divina che le ha pensate e su cui tutte sono esemplate. "Se parliamo –dice Tommaso– della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in virtù dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze e forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino".⁵⁸ Perciò "la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le cose create possano dirsi vere".⁵⁹ Infatti è impossibile che ci sia un difetto nel conformarsi alle cose (come nell'uomo), o una dipendenza dalla mutevolezza delle cose nell'Intelligenza divina, "al cui sguardo non c'è nulla che possa sfuggire" e in cui non c'è "l'alternarsi delle opinioni".⁶⁰ Onde la verità non è passeggera, o caduca: "se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome il solo intelletto divino è eterno, solo in esso la verità ha la sua eternità".⁶¹

Sicché la verità (e dignità) degli esseri creati non è mutevole, la loro natura non è in balia della labilità delle opinioni, ma ha una determinata consistenza ontologica, pur trattandosi di esseri divenienti e, nel caso dell'uomo, di un essere che ha il compito di realizzare, *nella libertà*, la sua natura e cioè la piena conformità al disegno del Creatore.

Umberto Galeazzi
Università degli Studi "G. d'Annunzio"
umberto.galeazzi@hotmail.it

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 1.

⁵⁸ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 6.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 8.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 7.

Riferimenti bibliografici

- ADORNO, TH. W. (1975). *Terminologia filosofica*, Torino: Einaudi.
- FABRO, C. (1941). *Opere complete*, vol. 6. (I ed.), Segni: EDIVI.
- (2008). *Opere complete*, vol. 6. (III ed.), Segni: EDIVI.
- MARITAIN, J. (1974). *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. di E. MACCAGNOLO (da cui cito), Brescia: Morcelliana.
- (1932). *Le songe de Descartes*, Paris, ora in J. et R. MARITAIN. (1982). *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg (Suisse)—Paris: Editions Universitaires.
- TOMÁS DE AQUINO. (1970). *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, Roma 1918-30; per la traduzione italiana mi riferisco di CENTI T. S. (1975), Torino: UTET.
- 1985). *Summa Theologiae*, testo latino dell'ed. leonina con trad. italiana a fronte a cura dei Domenicani italiani, 35 voll, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- (1992-1993). *Le questioni disputate*, con testo latino a fronte dell'ed. leonina, voll. I, II, III. *La verità*, trad. it. a cura di R. COGGI e V. O. BENETOLLO, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- VANNI ROVIGHI, S. (1985). *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero.