

1. OPERAZIONI E REGRESSO ALL'INFINITO

Il conoscere, in senso aristotelico-tomista, è simile a un processo di assimilazione: come nella nutrizione il cibo diviene uomo (il dissimile diviene simile), così nella conoscenza l'anima diviene la cosa conosciuta¹. Diversamente dalla nutrizione, però:

- è l'anima a «diventare» la cosa, e non la cosa a diventare anima: in questo senso l'anima è l'assimilato e la *res* l'assimilante;
- l'anima non diviene materialmente tutta la *res*, ma trasformandosi si fa simile alla cosa, assimilandosi agli aspetti che può conoscere, che sono la forma intelligibile o sensibile della cosa stessa: «non la pietra è nell'anima, ma la forma della pietra» [De An. Lib. III, c. 8, n. 431b28-432a 3].

In questa assimilazione intellettuale si possono distinguere varie fasi:

- I- **SENSAZIONE E PERCEZIONE.** Dapprima i dati dei ricevuti nei cinque sensi esterni (ad es. «vedo bianco», «sento parlare») vengono unificati (dal senso comune interno) e, col concorso della memoria e la facoltà interna della fantasia, si arriva al «phantasmata», ovvero una percezione unitaria dell'oggetto sensibile singolare (ad esempio «questo-uomo-bianco-che-parla»)²;
- II- **ESPERIENZA.** Diverse apprensioni unitarie dei singolari, vengono poi memorizzate e organizzate (dalla cosiddetta facoltà «cogitativa»), «raggruppando» quelle tra loro simili («questo uomo», «quest'altro uomo» ecc...), in una percezione unitaria di più fenomeni che potremmo chiamare «esperienza» (*experimentum*);
- III- **ASTRAZIONE.** Dall'esperienza si può poi passare, tramite l'astrazione di un aspetto caratteristico comune di questi oggetti, alla prima fase dell'universalizzazione: è con questa semplice apprensione (*simplex apprehensio*) che si coglie l'uno nei molti, come ad esempio la nozione universale di «uomo», «animale razionale» e «capace di ridere»³, comuni a più singolari;
- IV- **GIUDIZIO.** A questo punto l'intelletto ritorna all'esperienza (*conversio ad phantasmata*) per emettere i *giudizi* ancora legati ai singolari («questi oggetti sono uomini», «questi oggetti sono animali razionali», «questi oggetti sono capaci di ridere»): è nel giudizio (che si origina l'*enunciato*, ovvero un'orazione che può essere vera o falsa) che si conosce per la prima volta è propriamente la *res*;
- V- **INDUZIONE.** Da diversi giudizi, tramite la procedura logica dell'induzione, si passa quindi a un piano totalmente universale e si afferma «ogni uomo è razionale» e «ogni animale razionale è capace di ridere»⁴;
- VI- **RAGIONAMENTO.** Usando i risultati di più induzioni si può a questo punto articolare la nostra conoscenza in un *ragionamento* del tipo:

- > ogni animale razionale è capace di ridere
- < ogni uomo è animale razionale
- ∴ ogni uomo è capace di ridere

Questo ragionamento è un esempio di «scienza» (o «dimostrazione») in senso aristotelico, in cui le prime due premesse sono immediate (non dimostrabili) mentre la conclusione è una conoscenza mediata (dimostrata dalle premesse). Ora, per tornare al nostro tema, a proposito della scienza Aristotele afferma che:

Ogni dottrina e ogni apprendimento intellettuale, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente⁵

Leggendo questa tesi si potrebbe pensare che nella prospettiva aristotelica si apra un regresso all'infinito. Questo tuttavia non avviene: Tommaso, infatti, commenta con grande acume che Aristotele non dice «ogni conoscenza si sviluppa da

¹ «Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem» [De Ver. q. 1 a. 1; cfr. : S. Th. I q. 76 a. 2 ad 4; In V Metaph. Lect. 19 n. 5].

² Sulla differenza e la continuità tra sensazione percezione si veda C.FABRO, *Percezione e Pensiero*, Vita e Pensiero, Milano, 1941-1949, pp 424 sgg. Un autore che ha invece sostenuto con vigore la netta separazione tra percezione e sensazione è N. Humphrey in Rosso, Codice Edizioni, Torino 2007.

³ Come noto «animale razionale» è la definizione di «uomo» e indica cos'è tale oggetto (*essenza* dell'uomo), mentre «capace di ridere» è una proprietà tipica di tutti e soli gli uomini (detta «proprio», *proprium*), la quale è causata dall'essenza specifica dell'oggetto, pur non essendo (come l'accidente) parte dell'essenza del soggetto. Si pensi a quando ci viene raccontata una barzelletta, e si capirà la correttezza di tale definizione: infatti, è perché l'uomo è dotato di una conoscenza progressiva (come gli altri animali) e razionale, che può comprendere una barzelletta e riderne, gli altri animali non la capiscono, mentre Dio, che sa tutto, conosce già il finale e quindi non ride [cfr. In II Post. An. I. 17; Topici, I. 5 102a 20; BERSELLI-TESTI, *Dimostrazione... cit.*, pp. 45-46].

⁴ Da «questi oggetti sono animali razionali» e «questi oggetti sono uomini» si passa alla proposizione universale «ogni uomo è animale razionale»; allo stesso modo da «questi oggetti sono capaci di ridere» e «questi oggetti sono animali razionali» si passa a «ogni animale razionale è capace di ridere» [cfr. *Analitici Primi*, libro II, 68b 15-18; In VI Ethicorum lect. iii n. 9]. In questi passaggi non si presuppone nessuna induzione completa, ma solo la possibilità di ri-adequare le proposizioni a nuove esperienze [cfr. par. 3], il che permette la conversione delle «premesse» minori e la conseguente corretta inferenza: su questo mi permetto di rimandare a BERSELLI-TESTI, *Dimostrazione...cit.*, pp. 112-150.

⁵ An. Post. Lib. I. cap. 1 n. 71a1; «Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ex preexistenti fit cognitione» [In I Post. An. I. i].

una conoscenza preesistente» (altrimenti si aprirebbe davvero un regresso identico a quello della chiusura operativa), ma precisa che «ogni apprendimento *intellettivo*» presuppone una pre-cognizione⁶. Con questo si vuol semplicemente dire che conclusioni di una dimostrazione [supra, VI] presuppongono le premesse immediate e le premesse immediate (prima conoscenza intellettuale necessaria per una dimostrazione) presuppongono un'apprensione induttiva sempre intellettuale (supra, V)], la quale suppone solamente una conoscenza sensibile appunto *non-intellettuale* (I-IV)⁷.

2. REALISMO TOMISTA E INCOMPLETEZZA

Un approccio realista alla conoscenza non rinuncia a parlare di sé: basti pensare che la metafisica (o filosofia prima) ha come suo “oggetto” tutto ciò che esiste, e quindi anche la teoria metafisica stessa⁸. In quest'ottica, tuttavia, le teorie non hanno la pretesa di contenere tutte le «proprie» verità, così che l'incompletezza diviene (in piena armonia “analogica” coi teoremi di Gödel e Tarski) una caratteristica essenziale della conoscenza umana; basti ricordare che per Tommaso non è possibile conoscere completamente nemmeno una mosca, figuriamoci un sistema osservante:

La nostra conoscenza è talmente debole che nessun filosofo ha mai potuto investigare perfettamente la natura di una sola mosca. Leggiamo infatti che un filosofo visse trent'anni nella solitudine per conoscere la natura di un'ape⁹

Questa incompletezza di ogni teoria (fisica, matematica, metafisica che sia), e questa apertura verso nuove verità che devono in qualche modo provenire dall'ambiente del sistema, la si vede anche nel processo dimostrativo. Il sillogismo descritto al termine del paragrafo 2, infatti, resta anch'esso “aperto” verso la realtà, dato che le due premesse, seppur immediate, sono tuttavia sempre passibili di ulteriori specificazioni proprio alla luce di nuove esperienze. Ipotizziamo infatti che un domani si entri in contatto con una specie extra-terrestre la quale, pur essendo sensibile e dotata di intelligenza (ovvero è animale razionale), non è identica all'uomo, perché, ad esempio, non è capace di ridere. Questo falsificherebbe la premessa minore («ogni animale razionale è capace di ridere») visto che si esperisce un animale razionale (ad esempio E.T.) che non ha questa capacità. Questo fatto, invece, anziché confutare popperianamente la teoria, ne permette un'ulteriore specificazione: la spirale della conoscenza, infatti, entrando in contatto con questo nuovo dato presente sulla retta dell'esperienza, può risalire e specificare ulteriormente le nozioni immediate, aggiungendo alla definizione di uomo un'ulteriore differenza che lo distingua dagli extraterrestri (poniamo che sia «con 46 cromosomi», avendone l'ipotetico E.T. un numero diverso). In tal modo, la scienza si specifica sull'esperienza fino ad ottenere il sillogismo dimostrativo:

- > ogni animale razionale con 46 cromosomi è capace di ridere
- < ogni uomo è animale razionale con 46 cromosomi
- ∴ ogni uomo è capace di ridere

che continua a restare vero¹⁰. In una prospettiva realista, quindi, il sistema entra in contatto ciclico con l'ambiente e, mosso dall'ambiente, ricava, in modo non necessariamente ricorsivo¹¹, delle nuove verità dalle quali può poi ricorsivamente dimostrarne altre.

3. CONTATTO PER IDENTITÀ TRA CONOSCENTE E CONOSCIUTO IN ATTO AL MODO DEL CONOSCENTE NEL REALISMO TOMISTA

Nella prospettiva realista si ammettono esplicitamente di influssi che determinano in parte ciò che accade nel sistema, e quindi riesce a rispondere senza contraddizioni al ruolo dell'ambiente nell'operatività del sistema. Tommaso d'Aquino distingue infatti questi elementi:

- la cosa esterna ($r+c$) della quale solo una parte è recepibile dalla facoltà conoscente (c)
- l'organo (o)
- la facoltà (f) cognitiva (sensibile o intellettuale) che è la parte di anima presente nell'organo¹²
- si può poi definire il conoscente (S) come l'unione tra l'organo e la facoltà ($S \equiv o + f$).

Vi sono poi due principi fondamentali:

- A) Ogni ricevuto è ricevuto al modo del conoscente¹³.

⁶ *Ibid.*

⁷ *In II Post An.* I. xx.

⁸ Nel libro I della Metafisica si definisce infatti cosa sia la Metafisica (o Filosofia Prima).

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Credo*, n. 7, *In Fede e opere: testi mistici e ascetici*, Città Nuova, Roma, 1981, pp. 25-26.

¹⁰ Per un'esposizione accurata di questo processo induttivo di ri-specificazione, rimandiamo al nostro: BERSELLI-TESTI, *Dimostrazione...cit.*

¹¹ Non è necessariamente ricorsiva né la comprensione delle verità iniziali della teoria (le prime proposizioni della dimostrazione, ottenute per induzione), né le prime percezioni degli oggetti (che sono la base per le induzioni). In questo senso l'approccio realistico trova un riscontro nella celebre tesi della non ricorsività della sistema psichico sostenuta da Roger Penrose, per il quale «buona parte della ragione per credere che la coscienza sia in grado di influire su giudizi di verità in modo *non* algoritmico [ricorsivo] deriva dalla considerazione del teorema di Gödel» [R. PENROSE, *La mente nuova dell'Imperatore*, Rizzoli, Milano, 1992, p. 526, inciso mio; per un inquadramento della problematica si veda BERTO, *Gödel.. cit.*, pp. 206-222].

¹² Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, Lib. II c. 2 413b 5-15 e relativo commento di Tommaso.

B) Il conoscente in atto è il conosciuto in atto¹⁴.

Nel conoscere sono infine distinte due operazioni, ove l'influsso dell'ambiente ($r+c$) sul sistema cognitivo (S) contribuisce a determinare l'esito finale di entrambe¹⁵:

I- MODIFICAZIONE (*immutatio*). Nel momento in cui l'organo entra in contatto con l'oggetto esterno, questi viene *modificato* fisicamente dalla *res*¹⁶: ad esempio, la mano fredda (o) nell'acqua (r) calda (c) diviene fisicamente calda (l'organo da dissimile diviene simile alla cosa) in quanto la *res* agisce realmente sull'organo¹⁷. Già in questa alterazione fisica (in cui un contrario sostituisce semplicemente un precedente contrario), il modo col quale il sensibile immuta l'organo avviene al modo dell'organo (principio A): il caldo che immuta la mano fredda produce una trasformazione nella mano differente da come il caldo immuta una pianta (o di come modificherebbe una mano calda);

II- FORMAZIONE (*formatio*). Sulla basi di questa *mutazione* segue la *formazione* (o *immutatio intentionalis/spiritualis*)¹⁸, atto proprio della facoltà f e completamente immanente al conoscente S ¹⁹, nel quale si forma la *specie* (sensibile o intelligibile che sia), che è la *forma (c) della res esterna materiale che plasma immaterialmente il conoscente S ed è ciò per mezzo di cui la facoltà conosce il proprio conoscibile*²⁰: è in questa *formatio* che il tatto sente (nella mano) il caldo (c : forma accidentale la cui materia è la sostanza r^{21}) in atto, e lo sente nel modo della facoltà (principio A), e questo in un quadruplice senso:

- a) il conoscente recepisce l'aspetto della cosa che può conoscere: nel caso il caldo (e non il dolce);
- b) il conoscente sensibile sente il sensibile (il caldo) così come questo è stato recepito nell'*immutatio* dell'organo²²;
- c) il conoscente conosce ciò che il *range* d'azione della facoltà può recepire, *range* che permette di discriminare tra un massimo e un minimo (*mesotes*)²³. Nell'esempio, il tatto umano ha un massimo e un minimo di temperature che può discriminare (così come l'udito ha questo *range*, fuori dal quale cadono gli ultra-suoni);
- d) la facoltà recepisce in modo *immaterialmente* il conoscibile (il caldo) che *materialmente* esiste nella cosa²⁴, così che la cosa esterna contribuisce all'operazione della facoltà come un movente non mosso²⁵, ovvero senza che questo implichi alcuna mutazione nella cosa esterna (come avveniva invece nella *immutatio* ove l'acqua, per causare la sensazione di caldo, doveva essere calda).

La conoscenza di qualcosa (una pietra: $r+c$), non è altro che questa in-formazione completamente immanente al conoscente, per cui la identica forma c (la pietricità) in-forma sia la *res* (materialmente) che il conoscente (immaterialmente):

Ma l'anima non è le cose stesse, come quelli [i primi naturalisti] proposero, perché non la pietra è nell'anima, ma la forma [species] della pietra. E in questo senso si dice che l'intelletto [facoltà] in atto è la stessa cosa capita in atto, in quanto la forma della cosa capita è la species dell'intelletto [facoltà] in atto²⁶.

Nel realismo tomista si distinguono dunque due stati fondamentali, potenza e atto. In potenza il conoscibile c e il conoscente S sono diversi: ci può essere dell'acqua (r) calda (c) la quale, fino a che un tatto S non la sente, resta un sensibile in potenza; e viceversa ci può essere un tatto S che non tocca dell'acqua calda e come tale resta senziente in potenza:

¹³ «Ominis quod recipitur, recipitur ad modum recipientis». Il principio è affermato in tantissimi passi, tra i quali segnaliamo: *In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 1; *ibid.* d. 15 q. 1 a. 2 ad 3; *C. G.* I c. 73; *S. Th.* I q. 75 a. 5; *S. Th.* I-II q. 67 a. 2; *In II De Anima* l. xii n. 377; *De Pot.* q. 7 a. 10 ad 10.

¹⁴ Cfr.: *S. Th.* I q. 84 a. 1, *Q. De An.* a. 8 ad 4 e *De Malo* a. 7 ad 6; *In III De Anima* l. ii n. 590 [«l'atto del senso ha lo stesso soggetto dell'atto del sensibile, ma per ragione non sono uno», «actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actus sensibilis, sed ratione non est unus»]; *In II De Anima* l. xii nn. 377-378 [«il conoscente in atto è il conosciuto in atto», «cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu»]; *ibid.* l. xix n. 724 [«l'intelletto in atto e l'intelligente in atto sono uno», «intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum»]; *ibid.* l. xiii n. 788 [«il senso in atto e la scienza o l'intelletto in atto, sono gli scibili e i sensibili in atto», «sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu»].

¹⁵ *In II De Anima* l. 14 n. 20; *S. Th.* I.85.2.

¹⁶ *S. Th.* I.85.2 ad 3, *In II De Anima* l. xiv n. 418; l. ii n. 588-590.

¹⁷ Cfr. *De Anima* II c. 11 424a1-1; C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Vita e Pensiero, Milano, 1941-1949, pp. 21 sgg.

¹⁸ *S. Th.* I.85.2 ad 3, *In II De Anima* l. xiv n. 418; l. ii n. 588-590.

¹⁹ «Se infatti il conoscere fosse un'azione trascendente nella materia esteriore, come il bruciare o il muovere, seguirebbe che il conoscere sarebbe nel modo di essere che la natura delle cose ha nei singolari, così come la combustione del fuoco è al modo del combustibile» [*De Unitate Intellectus*, V, n. 107].

²⁰ *S. Th.* I.85.2 e il celebre esempio della cera in *De Anima*, lib. II, c. 12. *In De Potentia* q.8 a. 1 si distingue per la precisione: la specie intellegibile (principio dell'azione dell'intelletto). l'azione dell'intelletto e la *conceptio* (risultato finale dell'azione dell'intelletto detta anche *verbum* interno).

²¹ *In De Anima* Lib. II l. i n. 224.

²² Per questo in casi di organi alterati (o mancanti) si hanno anche conoscenze alterate [*S. Th.* I.84.1].

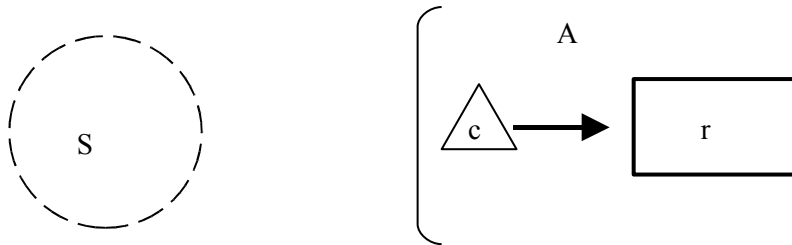
²³ *In II De Anima* l. xxiv.

²⁴ «La forma sensibile è in un modo nella cosa fuori dall'anima, mentre è in un altro modo nel senso, che riceve le forme sensibili senza la materia, ad esempio il colore dell'oro senza l'oro. E così le specie dei corpi, che sono materiali e mobili, sono ricevute dall'intelletto immaterialmente e immobilmente, a secondo del suo modo d'essere, poiché il ricevuto è nel ricevente al modo del ricevente» [*S. Th.* I. q. 84 a. 1]. Cfr.: *C. G.* II c. 50 e c. 73-4; *S. Th.* I q. 79 a. 6; *Quodlib.* III q. 9 a. 1.]

²⁵ *De Potentia*, Q. 7 a. 10; *In III De Anima* l. 17 n. 863-4. Il «medium» tra c e S (ad esempio l'aria che permette a un odore di raggiungere il senso dell'olfatto) è movente/mosso (perché muove l'organo e la facoltà/ e perché è mosso dal conoscibile), mentre il conoscente è un mosso non movente [*ibid.*].

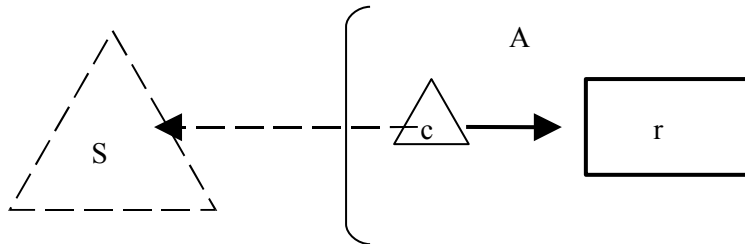
²⁶ «Non autem anima est ipsa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus [caso nominativo IV declinazione] in actu esse ipsum intellectum [participio di intendere] in actu ctu, inquantum species intellecti [caso genitivo dell'aggettivo neutro] est species intellectus [genitivo IV declinazione] in actu. [*In III De Anima*, l. xiii n. 3 (789)].

Fig. 2



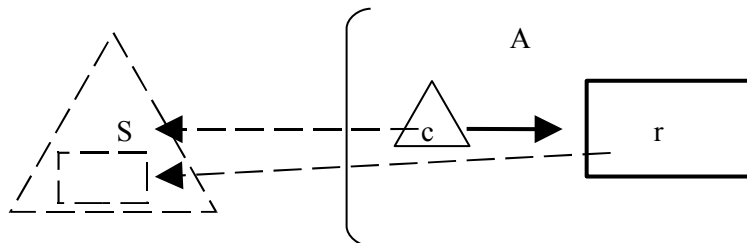
Nella *formazione* in atto, avviene poi che la medesima forma conoscibile *c* determina sia il conoscente *S* che la *res*, seppur con diverse modalità (immateriale e materiale) simboleggiate dai diversi tratteggi delle frecce (ove il tratteggio che indica la modalità della presenza di *c* in *S* è identico al tratteggio di *S* e lo stesso dicasi per *c* in *r*):

Fig. 3



In atto *non* ci può quindi essere senziente senza senziente per quanto per ragione si possono distinguere: potremmo dire che il senziente in atto è *S-in-quanto-ha-c*, mentre sensibile in atto è *c-in-quanto-è-in-S*²⁷. Si noti anche che a seguito di questa assimilazione immateriale si determina una relazione di dipendenza reale di *S* verso *c* (*s* muta in quanto riceve *c*), ma in *c* verso *S* non accade realmente nulla (nella *immutatio* invece, *c* per mutare materialmente l'organo tattile doveva realmente cedere una parte di calore fisico alla mano)²⁸. Dopo questa assimilazione, che raffigura il momento della sensazione o della semplice apprensione, *S* può poi tornare sui suoi atti e affermare, nell'operazione intellettuale del giudizio, che «*r* è *c*» (ovvero *c* include *r*, come nel disegno sotto), primo momento in cui si può propriamente parlare di verità o falsità [cfr. supra 2.2]:

Fig. 4



In questo modo la gnoseologia tomista riesce a rispondere senza ambiguità alle relazioni sistema/ambiente: da un lato salvaguarda l'immanenza dell'operazione conoscitiva (tutto accade nel sistema), dall'altro spiega quanto accade nel

²⁷ In *III De anima* lect. ii, nn-588-596; cfr. *Fisica* libro III capp. 2-6, In *III Phys.* lect. v.; In *III De Anima* l. ii nn. 589-591, ove si commenta il celebre passo di Aristotele [*De Anima* III c. 2] sull'audizione (atto del senziente) e della risuonante (atto del sensibile). Sono proprio queste distinzioni che permettono all'aristotelismo tomista di evitare la schiavitù dell'immediatismo sensista, perché:

- a) si può parlare di un conoscente in potenza (l'uomo che dorme o che ascolta della musica) realmente distinto da un conoscibile in potenza (il suono di una campana di un oggetto), i quali esistono indipendentemente l'uno dall'altro, mentre in atto non c'è l'uno senza l'altro (non c'è in atto audizione senza sonazione e viceversa). Si noti, per evitare grossolani fraintendimenti, che una campana che non vibra non è risuonante in potenza, ma è per così dire in potenza a essere risuonante in potenza;
- b) Il conoscente in atto non esige la simultanea presenza ontologica del conosciuto in atto: si può conoscere in atto *c* al tempo *t+1*, anche se *c* non esiste più fin dal tempo *t*, ma la "situazione gnoseologica" è sempre quella rappresentata nelle figure 3-4. Infatti:
 - alcuni i sensi *possono* sentire, seppur per poco tempo, anche quando la cosa non è attualmente presente: l'occhio continua a vedere traccia di una forte fonte di luce anche quando distoglie lo sguardo [cfr. In *III De Anima*, l. ii n. 588] e in questo caso il conosciuto in atto (la luce) è presente intenzionalmente nel conoscente in atto al tempo *t+1*, anche se la fonte luminosa è spenta fin dal tempo *t*;
 - la memoria in atto ricorda qualcosa che deve essere temporalmente assente, altrimenti si avrebbe percezione e non rammentazione: ci si ricorda di cose passate nel presente (tempo *t+1*) per cui nel presente il conosciuto in atto (le cose passate) in-formano intenzionalmente e attualmente il conoscente, per quanto siano ontologicamente assenti fin dal tempo *t* [sulla memoria si veda il recente testo: TOMMASO D'AQUINO, *L'arca della memoria: la sentenza sulla memoria e la reminiscenza*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli, 2007. Traduzione critica con testo a fronte a cura del Progetto Tommaso, sotto la direzione di GIANFRANCO BINOTTI e DEBORA RONCARI];
 - la fantasia, partendo da realtà percepite e immaginate, può rappresentarsi qualcosa che *deve* essere ontologicamente assente e *può* non essere mai esistito nella realtà;
 - l'intelletto conosce infine universali presenti in cose singolari *senza necessariamente* aver presenti le cose singolare dai quali sono stati astratti [In *II De Anima*, l. xii n. 375; In *III De Anima* l. viii n. 701]].

²⁸ Si veda ad esempio *De Pot.* q. 7 a. 10.

sistema anche a un elemento (*c*) che sta nell'ambiente, vero mezzo con cui *S* e *r* entrano in contatto, e che risulta essere il movente non mosso dell'as-similazione immateriale di *c* da parte di *S*, e con la quale *S* conosce la realtà esterna al sistema:

Rimane perciò acquisito che gli oggetti materiali [*c*, *r*] esistono nel conoscente non materialmente, ma immaterialmente. E questo perché l'atto di conoscere si estende a ciò che è fuori dal conoscente: conosciamo infatti ciò che è fuori di noi [*S.Th.* I.84]

4. CONCLUSIONE

Con questo contributo ho cercato mostrare cosa sia «realmente» il realismo aristotelico-tomista, che si potrebbe definire come una *teoria della conoscenza in cui il primo oggetto conosciuto è un aspetto conoscibile della realtà esterna sensibile, che è recepito dal conoscente al modo del conoscente*. In questa definizione:

- con «il primo oggetto è...la realtà esterna sensibile», si vuol dire che punto di partenza della conoscenza è sempre la realtà sensibile da cui poi si passa alla conoscenza universale della medesima (tramite astrazioni/induzioni e dimostrazioni) fino a conoscenze universali di oggetti non sensibili (numeri, draghi, angeli [nota 27])
- con «un aspetto conoscibile», si intende indicare che dell'oggetto non si ha mai una conoscenza completa e che ciò che si conosce è sempre proporzionato a ciò che conosce [*formazione*, punto a)]
- «che è recepito dal conoscente» sta a significare che la realtà non la si conosce tramite rappresentazioni interne del conoscente, alle quali dovrebbe *fideisticamente* corrispondere un oggetto esterno simile (realismo rappresentazionista ingenuo). Nel realismo tomista, infatti, le similitudini o specie intelligibili delle cose (*c* nei disegni) sono *le stesse forme* delle cose che in-formano il conoscente²⁹, il che ne permette la di conoscenza senza rimandi ma per «contatto» [par. 4 principio B)]
- questa identificazione avviene poi «al modo del conoscente» nel senso che l'oggetto esterno materiale e mobile viene assimilato immaterialmente e immobilmente dal conoscente [4, principio A); *formazione*, punto d)]

In quest'ottica, esistono quindi *tanti modi diversi di conoscere il medesimo oggetto*, quanti sono i soggetti conoscenti, per cui si deve necessariamente parlare di una pluralità di verità:

la nostra conoscenza non misura le cose ma è misurata da esse: dico quindi che la misura prima della verità è una sola, *ma le misure seconde, ovvero le cose, sono molteplici, dunque ci sono più verità*. E anche se non ci fosse che una sola misura della verità [una sola cosa, N.d.A.] tuttavia non ci sarebbe una sola verità: perché la verità non è la misura, ma è la commisurazione o adeguazione: e rispetto a una misura ci possono essere diverse commisurazioni in diversi. [*In I Sent.* ds. 19 q. 5 a. 2 ad 2]³⁰

Questa sconvolgente affermazione non va letta alla luce di un relativismo assoluto: mentre nel relativismo ci sono tante verità e ogni soggetto ha un suo mondo³¹, *nel realismo tomista ci sono tanti modi diversi di conoscere il medesimo mondo*. Quando dunque Aristotele afferma che «le passioni dell'anima [...] sono le stesse per tutti» [*Dell'espressione*, Lib. I, c. 1, 16a7] non vuol dire che il concetto che diversi soggetti hanno di un oggetto è identico. Questo infatti sarebbe da un lato banalmente falso, visto che un «mio» concetto è numericamente distinto da quello di un altro soggetto³² (salvo *ipotizzare* kantianamente un soggetto trascendentale identico in tutti); dall'altro sarebbe inoltre impossibile da verificare, visto che per vedere «com'è» un concetto di un altro soggetto si deve sempre usare un proprio concetto. L'identità delle passioni dell'anima va dunque vista in riferimento ai *medesimi* oggetti conosciuti. Riprendendo la figura in 4.3 e aggiungendo un altro sistema cognitivo *S2* che conosce la medesima parte *c* della *res* (e aggiungendo una freccia di diverso tratteggio per indicare la presenza immateriale di *c* in *S2*, diversa dal modo in cui *c* è in *S*) risulta che:

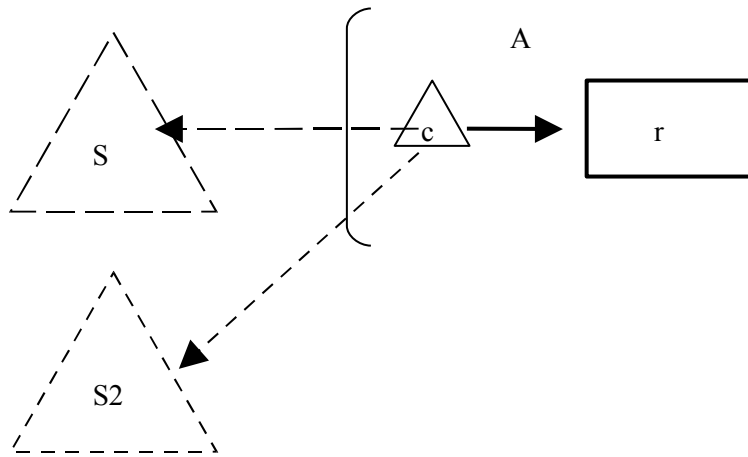
²⁹ «E come la forma secondo la quale si produce l'azione transitiva, è un'immagine o somiglianza del termine dell'azione (il calore che riscalda è per esempio una somiglianza del calore prodotto [nell'oggetto esterno al calore], così la forma secondo la quale si produce l'azione immanente dev'essere una similitudine dell'oggetto: dunque la similitudine della cosa visibile [*c* in *r*] è ciò grazie a cui il vedere (*S*) vede [*c* in *S*], e la similitudine della cosa conosciuta, che è la specie intelligibile, è la forma con cui l'intelletto intellige» [*S.Th.* I.85.2; cfr. ad 1].

³⁰ «Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis».

³¹ Sulla pluralità dei mondi e delle realtà, così si esprime (genialmente) Pirandello: «Ci fosse fuori di noi, per voi e per me, ci fosse una signora realtà mia e una signora realtà vostra, dico per se stesse, e uguali e immutabili. Non c'è. C'è in me e per me una realtà mia: quella che io mi do: una realtà vostra in voi e per voi: quella che voi vi date; le quali non saranno mai le stesse né per voi né per me. E allora? Allora, amico mio, bisogna consolarci con questo: che non è più vera la mia che la vostra, e che durano un momento così la vostra come la mia» [L. PIRANDELLO., *Uno, nessuno, centomila*, Garzanti, Milano, 1993, libro II par. iv p. 34]

³² Per dirla con Frege, «nessun altro ha la mia rappresentazione; ma più persone possono vedere la stessa cosa. Nessun altro ha il mio dolore. Qualcuno può avere compassione di me, ma in tal caso il mio dolore continua ad appartenere a me e la sua compassione a lui» [«Il Pensiero», in *Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano, 1988, p. 58].

Fig. 5



In questo caso, usando il verbo «essere in» per indicare le frecce da c vanno in S , $S2$ e r , risultano vere le seguenti frasi:

- (1) c è in r
- (2) c è in S
- (3) c è in $S2$

Tuttavia, se indichiamo con: M = «essere in materialmente» e I = «essere in immaterialmente», risulta che:

- (4) $M(c \text{ è in } r)$ e $\text{non-}I(c \text{ è in } r)$
- (5) $\text{non-}M(c \text{ è in } S)$ e $I(c \text{ è in } S)$
- (6) $\text{non-}M(c \text{ è in } S2)$ e $I(c \text{ è in } S2)$

Non solo, ma indicando con I = «essere in immaterialmente in S », e con $I2$ = «essere in immaterialmente in $S1$ », si ha che:

- (7) $I(c \text{ è in } S)$ e $\text{non-}I2(c \text{ è in } S)$ e
- (8) $I2(c \text{ è in } S2)$ e $\text{non-}I(c \text{ è in } S2)$

Le frasi 1-3 indicano che identico è il conosciuto che si trova nei differenti conoscenti S e $S2$, ma si afferma la diversità dei concetti e l'identità del loro riferimento al medesimo conosciuto: «L'intento di Aristotele non è di asserire l'identità delle affezioni dell'anima in rapporto a una voce, in modo cioè che per una sola voce ci sia una sola affezione: perché le voci sono diverse per persone diverse: ma intende asserire l'identità delle affezioni dell'anima in riferimento alle cose, che parimenti afferma essere le stesse» [«Intentio Aristotelis non est asserere identitas conceptionis animae per comparationem ad vocem, ut scilicet unius vocis una sit conceptio: quia voces sunt diversae apud diversos; sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparationem ad res, quas similiter dicit esse easdem» *In I Peri Herm.* l. ii n. 21 [12]].

³³ In questo senso non si ipotizza kantianamente una identità dei concetti di c nei diversi conoscenti S e $S2$, ma si afferma la diversità dei concetti e l'identità del loro riferimento al medesimo conosciuto: «L'intento di Aristotele non è di asserire l'identità delle affezioni dell'anima in rapporto a una voce, in modo cioè che per una sola voce ci sia una sola affezione: perché le voci sono diverse per persone diverse: ma intende asserire l'identità delle affezioni dell'anima in riferimento alle cose, che parimenti afferma essere le stesse» [«Intentio Aristotelis non est asserere identitas conceptionis animae per comparationem ad vocem, ut scilicet unius vocis una sit conceptio: quia voces sunt diversae apud diversos; sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparationem ad res, quas similiter dicit esse easdem» *In I Peri Herm.* l. ii n. 21 [12]].