

# LA GENESI DEL PENSIERO

*Un approccio tomistico alla teoria della specie  
e del verbo intenzionale*

1996

J. J. Sanguineti

1. Introduzione
2. Dall'essere naturale all'essere intenzionale
  - a) L'essere della cosa
  - b) L'essere corporeo
  - c) L'essere conoscitivo
  - d) Identificazione intenzionale e immateriale
  - e) La specie come atto psichico
3. Ontologia della conoscenza
  - a) La causalità dell'atto conoscitivo
  - b) Il problema metodologico del linguaggio fisico e psichico
  - c) Critica di Popper al linguaggio fisicalistico
  - d) Il soggetto conoscente
  - e) Il corpo proprio secondo San Tommaso
  - f) Specie sensibile e percezione
4. Specie e verbo
5. Immediatezza e intenzionalità nella conoscenza
6. La conoscenza in assoluto
7. La soggettività cosciente
  - a) Alcune modalità della coscienza
  - b) Struttura metafisica della coscienza finita

- c) La conoscenza non cosciente
- d) L'auto-coscienza abituale dell'io

#### 8. Le dimensioni del conoscere

- a) Caratterizzazione generale
- b) Presenza dell'esistente e oggettivazione
  - \* L'esperienza metafisica originaria
  - \* Giudizio e verità dell'essere
  - \* Giudizio e sensi esterni
  - \* Giudizio e luce intellettuale
  - \* Il termine del giudizio
  - \* Oggettivazione astratta e concreta
  - \* Confronto tra presenza e oggetto
  - \* Intersoggettività e intenzionalità volontaria
- c) Lo sfondo pre-oggettivo delle specie
  - \* Il sapere abituale
  - \* Portata ontologica
  - \* Connaturalità
  - \* Dalla specie al verbo
- d) *Verbum mentis* e intenzionalità
- e) Il verbo come pienezza di atto
- f) Le funzioni del verbo
- g) L'insufficienza del verbo umano
- h) *Imago Trinitatis*

#### 9. Pensiero e intelligenza artificiale

- a) Il computer
- b) Prestazioni "intelligenti"
- c) Riduzionismo
- e) Limiti essenziali dell'intelligenza artificiale
- f) Limiti computazionali
- g) Informazione e realtà fisica

#### 10. La base neurologica della coscienza

- a) Il cervello
- b) Le funzioni psichiche del cervello
  - \* La percezione sensoriale
  - \* Sensazione cutanea
  - \* Visione
  - \* Memoria

- \* Quadro complessivo. Motricità e libertà
  - \* Percezione e temporalità
  - \* Linguaggio
  - \* Coscienza
- c) Cervello e computer
- d) Connessionismo
- \* Un nuovo modello di processamento dell'informazione
  - \* Valutazione e sguardo generale
  - \* I quesiti filosofici

Nella storia della filosofia sia l'aristotelismo che l'idealismo hanno rivendicato un valore ontologico primario per la conoscenza intellettuale. Aristotele poneva nell'intelletto la manifestazione più alta dell'essere sostanziale e perciò Dio era l'intelletto che contemplava se stesso. L'idealismo metafisico risolveva l'essere nel pensiero visto come soggettività attiva che usciva verso l'oggettività e ritornava a se stessa. In questa relativa convergenza valutativa tra il posto dell'attualità noetica caratteristica dell'aristotelismo e del neoplatonismo d'una parte, e il primato idealistico dell'atto della coscienza dall'altra, non è facile discernere le differenze profonde, benché si possa ricorrere alla nota contrapposizione tra realismo e idealismo, tra metafisica sostanzialistica e attualistica, o tra altri aspetti concreti che evidenziano l'enorme distanza tra Aristotele e Fichte o Hegel.

Nelle pagine che seguiranno intendiamo approfondire certi aspetti fondamentali della conoscenza umana che potrebbero aprire una via alla costituzione di una metafisica della conoscenza fenomenologicamente fondata, una metafisica in cui si possano chiarire i contrasti tra le interpretazioni storiche come quelle accennate sopra.

Sceghieremo un approccio aristotelico-tomistico di carattere speculativo, non storico-esegetico, come modo efficace di mettere a fuoco l'istanza metafisica dello studio della conoscenza.

Esamineremo in modo particolare la teoria classica della specie conoscitiva originariamente rivolta al problema del modo in cui il conosciuto esiste nel conoscente e contemporaneamente quella del verbo che risponde alla questione dell'oggettività. Le considerazioni che seguono non sono un'esposizione della filosofia di Aristotele o di Tommaso d'Aquino sull'argomento indicato, bensì uno sviluppo articolato in una fase di ricerca e in un'ulteriore sintesi conclusiva, elaborato sulla riflessione della gnoseologia tomistica della *species* e del *verbum*, che si presuppone sufficientemente nota. Per questo motivo utilizziamo le opere di San Tommaso in maniera simultanea, senza tener conto dei dettagli storici e delle differenze di sfumatura che si possono riscontrare nelle sue diverse opere (le traduzioni all'italiano del testo tomista sono nostre; seguiamo l'edizione della Marietti con la sua numerazione).

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, Brani seletti (*De Trinitate*).
- BASTI, G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991; *Filosofia dell'uomo*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1995.
- CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987.
- COPELAND, J. , *Artificial Intelligence. A Philosophical Introduction*, Blackwell, Oxford 1993.
- DREYFUS, H. L. e DREYFUS, S. T., *Mind over Machine*, The Free Press, New York 1988.
- FABRO, C., *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962 (*Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978).
- GARDEIL, H. D., *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, vol. 3: *Psychologie*, Cerf, Paris 1966.
- GAMARRA, D., *Esencia y objeto*, Peter Lang, Berna 1990.
- JAKI, S., *Brain, Mind and Computers*, Gateway Editions, Washington D.C. 1989.
- LONERGAN B., *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Edb, Bologna 1984.
- MILLAN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.
- OCKHAM, Alcuni brani delle *Opera theologica* sul verbo.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1984 (vol. I), 1985 (vol. II).
- POPPER, K. - ECCLES, J. C., *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981.
- SANGUINETI, J.J., *Sentire dolore* (su Wittgenstein); *I principi della razionalità in San Tommaso*; *Le dimensioni ineffabili del linguaggio* (articoli).
- SPRUIT, Leen, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, E. J. Brill, Leiden 1994, 2 vol.
- TOMMASO D'AQUINO, Opuscoli (attribuiti) *De Natura Verbi Intellectus e De differentia verbi divini et humani*. Brani seletti delle sue opere.

VIGGIANO, M. P., *Introduzione alla scienza cognitiva*, Laterza, Bari 1995.

WOJTYLA, K., *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1980.

## 1. Introduzione

Il punto di partenza fenomenologico di questa indagine è la persuasione che la conoscenza consiste in una particolare relazione tra un soggetto conoscente e una cosa o realtà conosciuta, come quando vediamo o pensiamo ad un albero diciamo di *conoscere* una determinata realtà del mondo. Tale relazione è un atto immanente del soggetto che non modifica la realtà del conosciuto. Ma è un atto aperto in quanto fa "intrare" in una maniera non fisica la realtà del conosciuto nella vita del conoscente.

Questo punto di partenza sembra importante. Noi conosciamo in atto sin da molto tempo, per cui la questione dell'inizio della conoscenza e del fondamento della sua validità sono superflue. La conoscenza non inizia da nessuna parte particolare, e non può essere giustificata da un pensiero previo e "fondante" che sarebbe già una conoscenza. Non possiamo dunque *definire* l'essere come l'oggetto del nostro desiderio di sapere (in questo punto siamo in disaccordo con Lonergan<sup>1</sup>), dal momento che l'essere ci è sempre dato nell'esercizio stesso del conoscere. Il desiderio di sapere apre la via della scienza, ma presuppone la conoscenza. L'essere circonda e penetra il nostro pensiero. Non si incomincia né dall'io, né dal mondo, né dalle pure sensazioni, e certamente non si comincia con la domanda sull'essere neppure col dubbio sulla consistenza delle apparenze. Il problema critico è valido soltanto all'interno di una conoscenza già data che va spiegata ma non certo giustificata. S'incomincia con la conoscenza in atto in cui complessivamente compare l'io nel mondo nell'insieme di esperienze e di comprensione intellettuale a un certo livello, le quali ci sono state date fundamentalmente dall'educazione ricevuta, dal rapporto

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Lonergan, *Insight, A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto 1992, 5<sup>a</sup> ed. Tale definizione sarebbe valida in un senso derivato o secondario, ma non nel rigoroso contesto sistematico inteso da Lonergan. In altre parole, il desiderio puro di sapere presuppone l'essere.

con gli altri, dall'aver imparato un linguaggio, dall'aver sviluppato certe abilità psico-somatiche, e dal possesso di una natura fisico-spirituale che consente la messa in atto di tutti quegli atti.

Nel'atto del conoscere, dunque, il conoscente risulta informato da qualche aspetto della cosa, da una parte dell'essere del conosciuto, come nel conoscere un albero ciò che se ne conosce non è altro che il suo essere-albero o qualcosa appartenente al suo essere-albero. Si delinea così una corrispondenza tra l'*essere* di ogni cosa e il contenuto della *conoscenza*: quest'oggetto è realmente una matita e si conosce proprio ciò o, viceversa, se un tale oggetto viene conosciuto, ciò che se ne conosce è appunto che è matita, penna, foglio. La conoscenza appare come un possesso dell'essere della cosa che include nel suo contenuto tutto ciò che la cosa è, dal momento che niente resta all'infuori dell'essere di qualunque cosa.

La conoscenza si manifesta allora come un arricchimento dell'essere nel senso di un suo "raddoppiamento" ontologico: conoscere le cose è come ricrearle all'interno di un soggetto. Una ripetizione però non pura e semplice poiché l'essere conosciuto viene incorporato all'essere del conoscente. Dal punto di vista informativo, la conoscenza non aggiunge niente di nuovo al conosciuto (appunto lo riproduce). Ma dal punto di vista dell'atto, la conoscenza è perfezione di colui che conosce, ed è meglio essere cosciente -cioè conoscere- che limitarsi ad essere senza coscienza. D'altra parte la conoscenza intellettuale apre la via alla creatività: solo chi conosce in grado elevato una realtà può pensare a migliorarla, e alcune cose sono prima pensate e poi realizzate, il che vuol dire che un certo tipo di essere dipende dal pensiero intellettuale.

Non ci domanderemo adesso sul senso antropologico di questa attività certamente fondamentale nella vita umana (contemplazione, amore, creazione, dominio utile). Intendiamo esaminare in che cosa consista l'atto di conoscere, analizzarne il *come*, ovviamente cercando di evitare che le spiegazioni con le loro sottigliezze talvolta inevitabili ci facciano dimenticare gli aspetti più veri ed essenziali del problema. L'argomento della conoscenza, così come intendiamo impostarlo in queste pagine, sarà più metafisico che antropologico.

La conoscenza umana completa, dunque, senza tener conto ancora delle sue divisioni (sensazione, percezione, pensiero astratto, scienza), appare sin dall'inizio come *un possesso non fisico dell'essere del conosciuto*. L'espressione

negativa "non fisico" intende qualificare questa peculiare forma di possesso. Conoscere una cosa non è averla accanto a noi o dentro il nostro corpo, non significa esercitare su di essa un diritto di proprietà o essere in grado che nessuno ce la tolga o magari farla diventare una parte del nostro corpo. In breve, nessuna relazione fisica della cosa rispetto a noi -cioè in quanto essa è un corpo- può costituire la base per una determinazione concettuale dell'evento conoscitivo. Per il momento possiamo denominare *immateriale* questo tipo di possesso non fisico.

Ma l'atto della conoscenza, ricadendo sempre su qualcosa, è in rapporto con una parte o aspetto della cosa oppure con la cosa completa in quanto essa semplicemente è (cioè è questo o l'altro). Come si è accennato sopra, conoscere o comprendere intellettualmente il tavolo non è che comprendere l'*essere* del tavolo, il che non è un suo aspetto particolare dal momento che include tutto ciò che corrisponde a tale oggetto o che gli è costitutivo. Se riducessimo il tavolo ad un'altra cosa la questione comunque si riproporrebbe: se conoscere il tavolo fosse determinarne la struttura, ci potremmo domandare ulteriormente che significa conoscere tale struttura, e così via.

Queste osservazioni preliminari per il momento sono molto generali ma ci avviano verso l'impostazione essenziale del problema gnoseologico, così come è stato visto dai grandi filosofi che hanno riflettuto sull'argomento. Il problema della conoscenza originariamente non è tanto critico (come posso essere sicuro della verità?) quanto metafisico (che cosa vuol dire conoscere?).

## **2. Dall'essere naturale all'essere intenzionale**

### **a) L'essere della cosa**

In questi momenti iniziali compiano soltanto un'analisi fenomenologica (nel senso ampio del termine). Cerchiamo di dimenticare per il momento tutte le interpretazioni filosofiche che conosciamo, per ritornare per un attimo alla riflessione semplice sulle cose più ovvie. Siamo al limite del linguaggio, poiché delle cose più fondamentali, che stanno alla base di tutto ciò che sappiamo e



diciamo, non si può parlare con proprietà (cioè non si possono spiegare, se non in un modo in apparenza tautologico). Ciascuno di noi si domandi con serietà: che significa conoscere, sapere che "tu stai qui", o che "quelle due persone stanno conversando", o che "oggi ci sono lezioni fino a mezzogiorno"? L'atto di conoscere qui non è né la sensazione, né l'intelletto astratto, ma tutto insieme, senza divisioni analitiche: *conosco A*. E' un atto semplice, benché sia frutto di una complessa articolazione di atti precedenti.

La questione dell'essere emerge spontaneamente quando riflettiamo sulla conoscenza. Questo particolare rapporto con la realtà che è *conoscerla* ci rivela il suo *essere*. Ciò che "sappiamo" del reale è appunto il suo essere, sia semplice o complesso, unico o plurale, reale o possibile (modalità dell'essere). La realtà materiale si manifesta al pensiero come trasparente in quanto gli rivela ciò che è. Pensare (comprendere, *intelligere*) era per Parmenide pensare l'essere. L'essere è intelligibile: esiste dunque una appartenenza reciproca tra l'essere e l'intelligenza.

Ora risulta difficile esprimersi per illustrare questo "essere" del tavolo, dell'oro, dell'uomo, del mondo, dal momento che esso non è una parte accanto ad altre ma in un certo senso è "il tutto". Si potrà obiettare che allora sembra superfluo parlare dell'*essere-di una cosa*: basterebbe dire "tavolo", se il suo preteso essere non pare aggiungergli niente di nuovo. Solo che nel nominare le cose, noi raggiungiamo appunto il loro modo di essere, ciò che i filosofi hanno sempre chiamato sia l'essenza sia l'esistenza di una cosa.

Che cos'è l'essere di un determinato oggetto del mondo? La domanda è improponibile se è vero che l'essere è l'aspetto più radicale di ogni cosa, la radice ultima di tutte le spiegazioni richieste dalle domande (spiegare è rapportarsi a qualcosa di più fondamentale). Ma è solo un modo di dire chiamare l'essere un "aspetto", dal momento che include la totalità del reale.

Possiamo tuttavia esprimerci indirettamente, in relazione alla semantica, dicendo ad esempio che l'essere di una cosa è ciò che è significato da alcuni nomi, poiché il nome *cane* non significa un particolare del cane ma appunto il suo essere-cane.

Il procedimento sembra vizioso dato che ricorriamo alla conoscenza per chiarire il significato dell'essere, quando prima ricorrevamo all'essere per chiarire il significato della conoscenza. Ma non possiamo fare altrimenti e forse

il procedimento non è sterile. Sarebbe vizioso se esso venisse interpretato in un senso logico-formale. Ma se queste espressioni si intendono in un contesto di riflessione esplorativa, il caso è diverso. Non si può uscire dalla conoscenza, dal linguaggio o dall'essere, col fine di spiegare come sono queste "realtà". Il nostro linguaggio è adeguato per parlare di cose particolari, presupponendo già il *linguaggio*, la *conoscenza* e l'*essere*.

Conoscere e parlare di queste tre dimensioni originarie, inderivabili, non definibili e implicantesi a vicenda sarà sempre complicato e indiretto. Così, quando diciamo "il nome *cane* significa ciò che il cane è", si avverta la stranezza dell'espressione: che vuol dire quel *ciò che è* come diverso dal termine *cane* che appare la seconda volta? In fin dei conti, se il significato rimanda ad una realtà non linguistica, come facciamo ad esprimerlo se non con nuovi segni linguistici?<sup>2</sup>

Uno sviluppo adeguato di quest'argomento richiederebbe un discorso più lungo e sistematico. Nel contesto della nostra indagine possiamo accontentarci di questa primaria determinazione dell'essere della cosa come il suo nucleo costitutivo, ciò che la rende tale, una, completa, distinguibile da altre, in relazione a cui diciamo che una cosa cambia, nasce od è distrutta, è conosciuta o ignorata, o è fondamento di un discorso vero o falso.

## **b) L'essere corporeo**

Riflettiamo comunque sul significato di altri termini che sono già apparsi prima: *fisico*, *materiale*. Il possesso dell'essere della cosa è "immateriale", il che vagamente sembrerebbe anche accennare ad una forma di non realtà. La materialità pare intrinsecamente legata all'essere della cosa: l'esistenza di una realtà fisica dipende dalla sua materialità.

---

<sup>2</sup> Sarebbe insufficiente rispondere che quel *ciò che è* rimanda a una definizione, poiché la questione semplicemente si riproporrebbe per i nuovi termini impiegati. Altrettanto insufficiente sarebbe dire che *cane* significa ciò che l'uomo pensa quando dice *cane*: in quest'ultimo caso, o si riduce la realtà al pensiero (idealismo), o si ammette che, quando l'uomo intende conoscere mediante il pensiero, egli vuole attingere la realtà stessa, dalla quale mai si separa del tutto. Come si vede, ogni minimo accenno di soluzione a queste domande comporta già un'intera elaborazione filosofica.

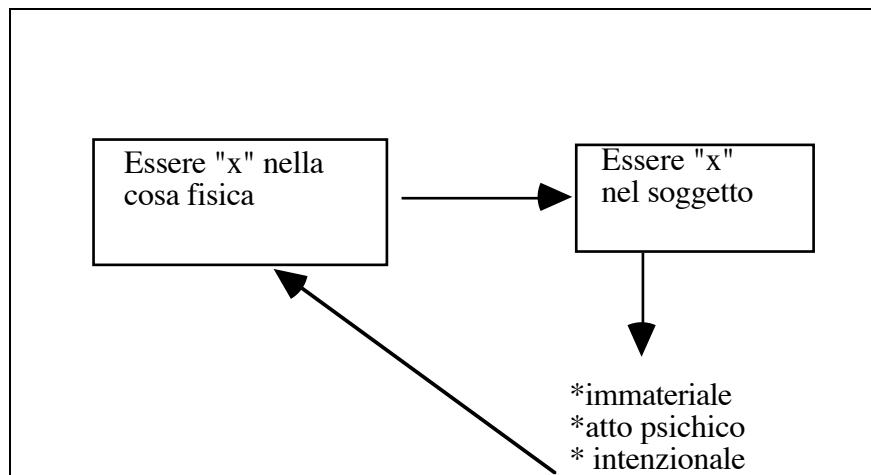
Queste affermazioni ovviamente presuppongono un'interpretazione di ciò che consideriamo "materiale", cioè una filosofia della natura. Dato che intendiamo richiamarci alla teoria aristotelica della specie conoscitiva, sarà opportuno dire qualcosa sulla costituzione ontologica della sostanza corporea nella metafisica aristotelica. All'infuori di un tale contesto la teoria gnoseologica della specie non avrebbe alcun senso.

Ciò che chiamavamo "l'essere delle cose" per Aristotele corrisponde alla sua *forma*, alla sua *materia* o, meglio ancora, alla sintesi di forma e materia. L'essere fisico si sdoppia in due principi fondamentali dei quali l'uno è atto e l'altro potenza, l'uno è proprietà o modo di essere (essenziale o accidentale) e l'altro è soggetto, tenendo presente l'unità ontologica tra forma e soggetto, cosicché il *vero soggetto* esistenziale, il ciò che è ( *ἴσθιν*), risulta il *subnolon* di atto e potenza o soggetto-di-atto (la vera sostanza o ente). *Corporeo* dunque è l'ente caratterizzato dalla presenza di questa duplicità di principi. Tutto ciò che si può dire positivamente dell'essenza o delle proprietà di una cosa appartiene alla sua struttura formale ed è moltiplicabile in molti individui. Tutto ciò che appartiene all'individuo si riconduce alla sua materialità informata, al "concreto totale" al quale, secondo San Tommaso, appartiene l'atto di essere, il costitutivo del vero ente. Perciò l'individuo materiale è afferrato immediatamente solo nell'esperienza esterna. Oppure, viceversa, l'esperienza esterna, col necessario intervento del corpo umano sensibile a certi segnali fisici del mondo materiale, afferra sempre un individuo materiale (o un insieme d'individui) e così arriva all'esistenza reale.

Non discuteremo qui i problemi cosmologici relativi alla teoria ilemorfica dell'ontologia aristotelica. Abbiamo solo accennato ad essa per discuterne in seguito le relative questioni gnoseologiche. Ma si può già vedere che il possesso conoscitivo dell'essere formale della cosa (di una sua formalità) si risolve in tale contesto nel possesso della formalità in questione, separata dall'individuo *quotalis* e così anche "de-materializzata". La completa conoscenza della forma *nell'individuo*, da cui dipende la conoscenza esistenziale, sarà così in stretto rapporto con l'esperienza complessiva. Conoscere è separare e ritornare all'unità.

### c) L'essere conoscitivo

Conoscere è il possesso immateriale di una forma che nella cosa è presente in modo materiale (sia in relazione alla conoscenza intellettiva che a quella sensitiva). Il passaggio di tale essere formale dalla cosa al soggetto conoscente costituisce una certa sua "dematerializzazione" e non già una trasformazione o "trans-materializzazione". La *trasformazione* definisce il mutamento fisico. La de-materializzazione conoscitiva aristotelica invece non è in se stessa un'alterazione fisica (la quale avviene sempre con qualche mutamento: *kivnhsi*). Rappresentiamo nel seguente quadro il punto in esame:



Un modo di essere  $x$  viene "trasferito" all'interno di un conoscente. Ma non si tratta appunto di un mutamento per cui una medesima forma si dovrebbe riprodurre in una nuova sede materiale. Il modo di essere  $x$  incide nel soggetto conoscente in una maniera completamente diversa. *Immateriale* significa che esso è separato dalla sua materia e da ogni possibile materia nella quale esercita un tipo di esistenza *naturale*. Ora il soggetto conoscente non possiede in questo modo l'essere  $x$ : egli non è naturalmente qualificato da esso (per il fatto di conoscere l'albero io non sono alterato nella mia natura e l'albero reale ed esistente non entra nel mio essere).

L'espressione che meglio si addice a questo nuovo modo di esistere è quella di *atto psichico* (in contrapposizione all'atto fisico). L'esistenza psichica (etimologicamente: dell'anima cioè di un essere animato o, più precisamente, sensitivo) è del tutto originaria, come vedremo più avanti con maggior dettaglio.

Inoltre tale atto è *intenzionale*, il che significa che esso rimanda all'essere reale della cosa conosciuta.

Percepiamo, sia il caso, un fazzoletto bianco. Il bianco del fazzoletto (tralasciamo per il momento il problema critico) è un modo di essere naturale, reale o esistenziale. Vedere il bianco significa che questo colore viene incorporato all'interno del soggetto che lo vede, e non di certo per dipingerlo (il soggetto non lo riceve come se fosse una materia suscettibile di essere colorata). Il bianco presente nel veggente, cioè la sensazione di vedere bianco, è il nuovo modo di essere acquistato dall'essere-bianco: è il bianco sentito in atto, la sensazione di bianco talvolta separabile dal colore naturale della cosa.

Ora è questo ciò che l'aristotelismo denomina la *specie* conoscitiva, cioè una forma o una specificazione formale della facoltà conoscitiva in relazione al mondo esterno. Tommaso d'Aquino parla di un duplice essere di ogni cosa, cioè la conoscenza riproduce il mondo in un modo più alto:

Il colore ha un duplice essere: uno naturale nella cosa sensibile, l'altro spirituale nel senso<sup>3</sup>.

La sensazione di un colore è un atto del conoscente e non della cosa. Il nuovo modo di essere del bianco non è "naturale" (cioè fisico) ed è esistenziale solo nel senso di appartenere all'esistenza del veggente, ma non nel senso di esistere come vero colore. Ma questo essere psichico rimanda intenzionalmente al bianco reale, e rimanda a tal punto che il soggetto normalmente non dirà di avere una sensazione visiva di bianco, bensì di vedere direttamente una cosa bianca. Eppure la vedrà grazie all'attualità psichica e potrà certamente affermare, riflettendo, di sentire al suo interno l'atto di vedere il bianco<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> "Color habet duplex esse: unum naturale in re sensibile, aliud spirituale in sensu" (*In III de Anima*, lect. 2, n. 589). Il termine *spirituale* allude solo all'immaterialità dell'atto, non alla spiritualità secondo il significato più comune della parola. San Tommaso si riferisce agli esseri spirituali preferentemente col termine di esseri *intellettivi*.

<sup>4</sup> L'esposizione precedente è basata sull'intuizione aristotelica della conoscenza, anche sensitiva, come attuazione di un forma senza la sua materia: cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 424 a 15-20. San Tommaso commenta che la forma sentita o conosciuta acquista un nuovo modo di essere, non più naturale, bensì intenzionale e immateriale (*In II de Anima*, lect. 24, nn. 551-553; lect. 14, n. 418).

Ugualmente l'intelligenza s'impadronisce della realtà esterna attraverso l'attuazione della specie intenzionale o conformazione dell'intelletto secondo il contenuto ontologico del reale:

La cosa esterna, compresa da noi, non esiste secondo la propria natura nel nostro intelletto, ma occorre che la sua specie sia presente nella nostra intelligenza, per cui essa diventa intelligenza in atto. L'esistente in atto in virtù di tale specie che è la sua forma propria, comprende la cosa reale. Non è che la sua attività intelligente sia un'azione transitiva verso la cosa capita, così come il riscaldare passa a ciò che è riscaldato. L'attività intelligente rimane nell'intelligente, ma include un rapporto verso la cosa compresa, poiché la specie prima menzionata, che è principio dell'operazione intellettuale a titolo di forma, è una somiglianza della cosa<sup>5</sup>.

Il conoscente si apre così alla realtà di tutte le altre forme, superando la restrizione del suo essere naturale ed acquistando una certa infinità operativa che, nel caso dell'intelletto, diventa coestensiva con l'ambito dell'essere:

Gli esseri che conoscono si distinguono da quelli che non conoscono per il fatto che coloro che non conoscono si limitano ad avere la loro sola forma, mentre il conoscente è in grado di possedere anche la forma delle altre cose, in quanto la specie del conosciuto sta nel conoscente. Dunque è chiaro che la natura delle cose che non conoscono è più ristretta e limitata, mentre invece la natura degli esseri conoscitivi ha una maggiore ampiezza ed estensione. Perciò dice Aristotele in II *de Anima* che l'anima è in qualche modo tutte le cose (...) Le forme, nella misura in cui sono più immateriali, si avvicinano ad una certa infinità<sup>6</sup>.

Contro questa versione aristotelica della conoscenza si potrebbero sollevare oggi due tipi di obiezione, anzi due generi di difficoltà per cui nella filosofia moderna si ritiene invalida e troppo semplice la spiegazione qui

---

<sup>5</sup> "Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intellegit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius" (San Tommaso, *C. G.*, I, 53, n. 442).

<sup>6</sup> "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, in II *De Anima*, quod anima est quodammodo omnia (...) Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem" (San Tommaso, *S. Th.*, I, q. 14, a. 1).

presentata. Da una parte, suona strano considerare la sensazione come immateriale, quando in realtà pare un evento completamente fisico (c'è qualcosa di più fisico della sensazione di sete, di dolore ecc.?). D'altra parte, questo "possesso" della forma altrui sembra troppo scontato e appare incompatibile con la moderna visione critica della conoscenza. Detto in forma di caricatura: pare strano che in una maniera misteriosa il soggetto conoscente riesca come a impossessarsi della "forma" della cosa, quasi a farne una fotocopia. Parecchi filosofi moderni, sin dai tempi di Kant, hanno criticato queste "facili intuizioni" con cui il soggetto va a "vedere là fuori" ciò che è, per riceverlo passivamente. Sia in un caso che nell'altro, Aristotele in realtà sarebbe caduto in platonismo ("intuitivismo platonico" e concezione troppo spiritualistica della sensazione).

Accettiamo il valore di queste difficoltà. In questa sede non siamo comunque interessati ad un'indagine storica. Bisogna riconoscere che le versioni della conoscenza dei filosofi antichi e medievali contengono parecchie imperfezioni e non possono avere la complessità di sfumature dovute alle nuove conoscenze e alla riflessione scaturita dall'incontro con altre interpretazioni. Noi cerchiamo tuttavia di capire quanto di essenziale hanno visto i filosofi della tradizione classica e prendiamo le loro idee in maniera speculativa, non semplicemente storica, cercando di valutarle in profondità anche alla luce delle conoscenze attuali.

Riguardo alla prima obiezione, diciamo subito che il punto centrale qui è il riconoscimento, come abbiamo fatto nelle pagine precedenti, del carattere originario dell'atto psichico. L'espressione tomistica "immateriale" equivale a quanto oggi viene chiamato "psichico" o "mentale", in contrapposizione a "fisico" o "non-psichico". Un dolore o un piacere, la sete e la fame, sono fisici nel senso che non sono atti spirituali, ma sono qualitativamente diversi da atti come cadere, illuminare, trascinare o urtare. La caduta di un corpo è un evento puramente fisico, ma se la caduta del corpo è accompagnata da dolore, o almeno dalla sensazione di urto, come succede in un animale che cade, allora l'evento "cadere", in quanto "sentito" (piacevolmente o dolorosamente), contiene una nuova dimensione non deducibile dalla dimensione fisica.

I filosofi materialisti o gli psicologi comportamentisti, nel loro tentativo di ridurre tutta la realtà a eventi fisici "esterni", individuabili solo dalle scienze naturali, hanno tentato di "tradurre" il "linguaggio mentalista" (addebitato troppo semplicemente al dualismo cartesiano) al "linguaggio fisico". Le

espressioni introspettive o interioristiche come "ho un dolore" non avrebbero senso o sarebbero un modo non scientifico di riferirsi agli eventi reali, quelli cioè affrontabili dalla neurofisiologia, analogamente a come il *software* di un computer può riferire in un linguaggio simbolico ciò che in realtà gli accade veramente nel suo *hardware*. Questa posizione è insostenibile perché presuppone sempre, in realtà, che tutti noi sappiamo introspettivamente che cos'è il dolore, la fame, la sete, in quanto atti psichici, il che non toglie il loro essenziale risvolto materiale<sup>7</sup>.

Avremo occasione di ritornare su questo punto, che è al centro dell'impostazione attuale della psicologia e delle scienze cognitive. Riguardo all'altra difficoltà, nei successivi sviluppi saremo in grado di riprenderla in una maniera più adeguata.

#### **d) Identificazione intenzionale e immateriale**

Riprendiamo ora la teoria della conoscenza come possesso immateriale e intenzionale dell'essere reale. Il modo in cui la cosa conosciuta o una sua formalità viene immedesimata nel soggetto conoscente è denominato nell'aristotelismo "identificazione" oppure "assimilazione", sempre nell'ambito dell'immaterialità intenzionale.

Il contesto storico in cui questa dottrina viene proposta da Aristotele è sufficientemente noto. Secondo la versione aristotelica, gli antichi presocratici pretendevano che la conoscenza comportasse una certa identità del conoscente con la natura della cosa conosciuta ("principio di assimilazione": conosco ciò che è più simile a me, oppure mi rendo simile a quanto desidero conoscere), ma Anassagora aveva posto invece un'esigenza opposta, in una maniera più sottile e

---

<sup>7</sup> Una posizione ugualmente inadeguata sarebbe quella di attribuire le sensazioni fisiche all'intervento dello spirito, cosicché gli uomini sentirebbero veri dolori ma non gli animali. Questa tesi corrisponde al dualismo cartesiano e ancora si riflette nel linguaggio filosofico odierno che chiama "atti mentali" fenomeni come le sensazioni o le emozioni animali. La visione scienziata moderna (fisicismo), oggi superata in questo punto, aveva reso incomprensibile la vita animale (l'interiorità sensitiva), la quale veniva così tutta trasferita solo alla vita dell'uomo: il dolore sarebbe un'idea, fatta coincidere con qualche evento fisico (armonia prestabilita).



metafisica, sempre lodata da Platone ed Aristotele: per poter conoscere diverse forme opposte tra esse (l'una è incompatibile con l'altra: se la parete è bianca, non è verde; se una cosa sta qui, non è là, ecc.), bisogna essere al di sopra anzi "fuori" da quelle formalità, in una posizione "separata ed elevata" ("principio del superamento della contrarietà"). Capisce meglio un'emozione, ad esempio, non soltanto chi la sperimenta, ma anche chi è capace di parlare di tutta la gamma delle emozioni senza esserne determinato da una in particolare.

Più ampiamente, si potrà allora affermare che, per poter capire tutte le cose fisiche, bisogna non essere nessuna cosa fisica (o analogamente: capisce il tempo chi è fuori dal tempo, comprende lo spazio chi non è spaziale ecc.): così Anassagora intravide la natura "separata e non mista" dell'intelligenza, che poteva "essere tutte le cose" (principio di assimilazione) proprio perché "non era nessuna cosa particolare" (fisica) (superamento dei contrari). Tutti i contrari sono "riconciliati" nella suprema intelligenza che è Dio (*coincidentia oppositorum*), sostenevano i neoplatonici.

L'esigenza dell'identificazione per la conoscenza perfetta si comprende in questo senso. "Identificazione" è un termine forte secondo cui il soggetto conoscente o almeno la facoltà, nell'atto di conoscere, è resa *identica* alla cosa conosciuta o viceversa<sup>8</sup>. Ma non è ovviamente che egli si sia trasformato nella cosa né al contrario, fisicamente parlando. Anzi questo fatto toglierebbe proprio la possibilità del conoscere, perché si rimarrebbe a livello della contrarietà, nel quale la presenza di una formalità impedisce quella di un'altra (chi è leone, non può essere gatto ecc.). Le forme sono tutte contrarie: l'una non è l'altra, e chi è secondo un modo formale di essere, deve "rinunciare" ad essere secondo tutti i modi formali opposti del suo ambito. Eppure l'esigenza dell'identità sussiste: se conosciamo una persona, vogliamo conoscerla così come essa è non come non è. Per cui l'essere naturale di quella persona e il suo essere conosciuto da chi la pensa dovrebbero trovarsi in una situazione di identità formale, pur nella diversità tra l'esistenza naturale e quella conoscitiva. Una tale identificazione include la più netta distinzione tra il soggetto e la cosa conosciuta: vedendo un libro bianco, lo riconosciamo come diverso dalla nostra sensazione di vederlo. L'identità è formale-intenzionale, così come la figura di una buona fotografia è formalmente identica alla figura del fotografato. Questa identificazione è resa

---

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima*, III, 425 b 20 - 426 a 15; 430 a 1-10; 431 b 20-28.

possibile, soggettivamente, grazie all'immaterialità come ambito in cui si compie l'evento conoscitivo.

Si potrebbe anche dire che conoscere (ci riferiamo particolarmente alla conoscenza intellettuale) è "essere identici nella differenza". Questa espressione metafisica sarebbe anche applicabile all'amore, oppure all'identità di una cosa nelle sue variazioni accidentali. Rispetto alla conoscenza, essa significa appunto quello che abbiamo detto sopra: si conosce ciò che è (identità) soltanto se si distingue tra l'essere conoscitivo e l'essere naturale (per cui, ad esempio, conoscere il peccato non vuol dire peccare). La spiegazione di San Tommaso di questo apparente paradosso è *l'immaterialità come condizione per la conoscenza*, come abbiamo spiegato sopra. A livello d'immaterialità le opposizioni tra le forme non valgono e vengono superate.

Le forme, nella misura in cui sono più immateriali, si avvicinano ad una certa infinità. Risulta ovvio che l'immaterialità di una cosa è il motivo per cui è conoscente, e dal modo dell'immaterialità si desume il modo della conoscenza. Perciò si legge nel *de Anima* che le piante non conoscono, a causa della loro materialità. Il senso conosce, dal momento che riceve le specie senza la materia; e l'intelletto è ancora più conoscitivo, essendo più separato dalla materia e non mescolato con niente, come si dice in III *de Anima*<sup>9</sup>.

Il punto è estremamente metafisico. Il divenire è la presenza continua del non essere in mezzo all'essere: nel divenire un ente perde costantemente qualcosa di se stesso, *è e subito non è*, ma lo stesso accade con la molteplicità materiale, per cui una cosa non è l'altra, e ciò che sta in un tempo e in un luogo *non può essere* in un altro tempo o in un altro luogo. La realtà fisica comunque non è in balia della pura diversità perché ogni cosa resta unificata nella sua identità specifica e anche tutto l'universo fisico in qualche modo è uno mediante il suo ordine e armonia. L'unità di una melodia contiene identità e diversità allo stesso tempo (si noti il nostro limitato linguaggio temporalista: questo "nello stesso tempo" non significa simultaneità temporale, ma coesistenza di aspetti).

---

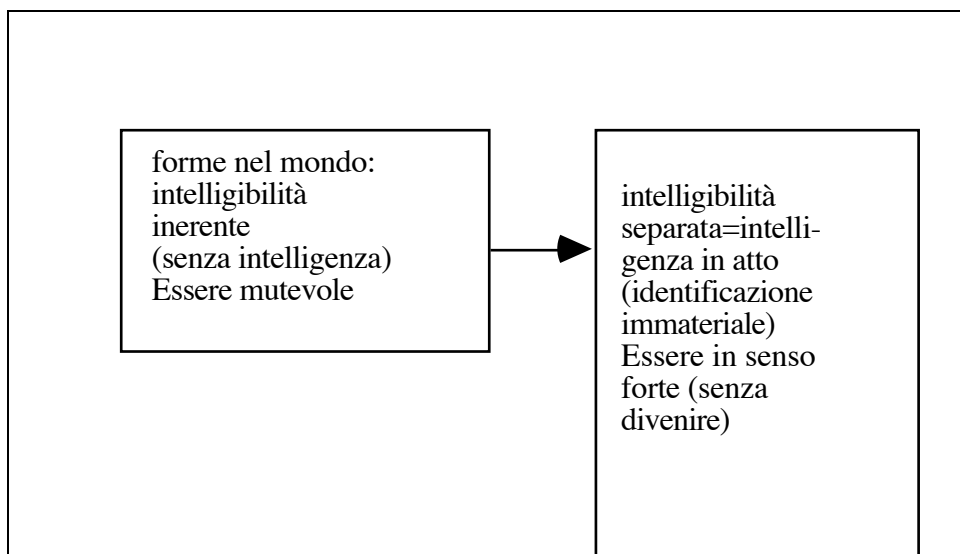
<sup>9</sup> "Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *de Anima* dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III *de Anima*" (San Tommaso, *S. Th.* I, q. 14, a. 1).

Nella conoscenza intellettuale si produce la co-esistenza sopratemporale (non "simultanea") e non-spaziale dell'essere che nel mondo fisico rimane disperso e opposto. L'essere fuggitivo della materia e del moto rimane "preso" in modo vivo, e non disperso, nella conoscenza intellettuale. La dialettica hegeliana, nella sua radicalizzazione della contraddizione, ci riporta invece a una situazione orizzontale nella quale l'opposizione soltanto "più tardi" viene vinta, nello svolgimento storico<sup>10</sup>.

Nell'intelletto, secondo la filosofia tomistica, si compie pienamente un superamento del tempo e del movimento, di tutto ciò che rimane intrinsecamente legato al mondo dei corpi. Lo studio dell'intelletto definisce così in qualche modo l'oggetto della metafisica. In San Tommaso è valida l'equazione tra essere (in senso forte) e intelletto, cui corrisponde invece un'opposizione tra l'intelligenza e la materia. La materia viene così considerata come l'essere oscurato e sfuggente, cui mancano in qualche modo tutte le caratteristiche dell'essere, senza che ciò comporti il dualismo di vedere nella materia un'apparenza ingannevole o un principio di male (la materia è buona in quanto penetrata dall'intelligibilità formale).

---

<sup>10</sup> Potrebbe sembrare ingiusta questa quasi accusa di materialismo a Hegel, ma il fatto è che la dialettica nel senso hegeliano, come andamento storico della ragione senza intelletto (il quale è considerato soltanto come astratto), non consente il superamento del tempo, come accade invece nell'immortalità dell'anima. La persona umana rimane così soltanto un essere storico, che sarà superato dal futuro. Il "materialismo dialettico" di Marx non è un'espressione completamente contraddittoria, come talvolta è stato detto: in balia della materia, il pensiero diventa solo dialettico, cioè solo razionale, orizzontalmente razionale, come passaggio continuo da una situazione alla sua opposta. Chi vive solo per la materia, rimane legato alle sue contraddizioni (il passaggio all'altro comporta una perdita).



Il seguente testo tomista è dominato dall'equazione indicata (vedi lo schema sopra):

Ciò che è senza materia è intelligente. Un segno di ciò è che le forme vengono comprese in atto nell'astrazione dalla materia (...) Le forme comprese in atto s'identificano con l'intelligenza che comprende in atto<sup>11</sup>.

L'essere del mondo fisico contiene delle perfezioni naturali meravigliose, armonie nascoste, disperse nella molteplicità e nel divenire. La struttura delle cose materiali è razionale (ordine, finalità, leggi), sebbene la natura non possieda una mente ordinatrice *inerente e costitutiva* delle cose stesse (le cose materiali non pensano, non ragionano, ma sono "ben pensate", cioè sono fatte secondo un piano razionale<sup>12</sup>).

L'essere fisico e mutevole è attuale, con un'attualità comunque bassa, cui corrisponde la nozione tomistica di "intelligibilità potenziale", come se fosse una stanza al buio, dove gli oggetti esistenti non possono risplendere<sup>13</sup>. Nella

<sup>11</sup> "Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia (...) Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente" (San Tommaso, *C. G.*, I, 44, n. 376).

<sup>12</sup> Ne è prova il fatto che, per poterle comprendere e in qualche modo per dominarle, bisogna usare la ragione, per cui è evidente l'intimo legame tra l'ordine delle cose e la razionalità. L'unica "potenza competente" sull'ordine della natura è l'intelligenza.

<sup>13</sup> San Tommaso dice spesso che l'esperienza sensibile (chiamata da lui *phantasma*, cioè l'oggettivazione dell'immaginazione o fantasia) è intelligibile in potenza, ma altrettanto afferma che "le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto" (*S. Th.* I, q. 79,

mente invece il mondo si rende luminoso: *l'intelligibilità in atto*, secondo la tesi aristotelica, *coincide con l'intelligenza in atto* (nella metafora suggerita: la stanza illuminata equivale alla realtà fisica come sta nella mente che la comprende<sup>14</sup>). E' questo il senso profondo della tesi dell'identità in atto tra conoscente e conosciuto. Come si vede, tale tesi non si capisce all'infuori del quadro di ciò che potrebbe chiamarsi "l'ontologia intellettualistica" della metafisica aristotelica: l'ente esclusivamente materiale non conosce, proprio nella misura in cui è "meno ente", cioè nella misura in cui non contiene tutte le possibilità inerenti all'essere in quanto essere. La sua potenzialità limita l'espansione piena del suo essere. Una maggiore pienezza dell'atto di essere richiede invece l'atto dell'intelligenza: l'ente più vero pensa (e ama)<sup>15</sup>.

Un testo simile dell'Aquinate sull'identità in atto tra il pensante e il pensato è il seguente:

L'intelligenza in atto è ciò che è capito in atto, grazie alla somiglianza della cosa capita, che è forma dell'intelletto in atto (...) E' lo stesso dire che *nelle realtà immateriali, l'intelligenza e ciò che è capito sono identiche*, oppure dire che *nelle cose capite in atto, l'intelligenza è identica a ciò che è capito*, dal momento che una cosa è capita in atto in quanto è immateriale<sup>16</sup>.

---

a.3). Cioè non solo l'esperienza, ma anche la realtà materiale stessa contiene un'intelligibilità potenziale.

<sup>14</sup> Di conseguenza, *in qualche modo* si potrebbe anche dire che l'ente materiale nella mente è più alto che nella sua materialità, ma non come oggetto bensì nella linea dell'atto: la cosa reale, quando è nella mente, partecipa all'essere spirituale del conoscente (come oggetto intenzionale, invece, la cosa capita non è reale, ma rimanda alla realtà esistente). In definitiva: il "fiore intenzionale" non ha l'essere reale, nonostante sia intelligibile in atto; ma l'essere intenzionale, nella prospettiva metafisica, partecipa all'essere dello spirito conoscente, e in questo senso, *secundum quid*, "essere conosciuto" (un modo più alto di essere reale) è più elevato di "essere non conosciuto" (=essere solo materiale). Per capire meglio questo punto, proviamo a immaginare un mondo materiale senza nessuna intelligenza, senza che nessuno lo conosca: di fronte a quest'assurdo, si capisce che "è meglio che il mondo sia conosciuto".

<sup>15</sup> E' questa, senz'altro, una delle grandi tesi di Aristotele, lontana dall'idealismo ma anche da un realismo materialistico. Platone aveva capito che l'essere più vero è un contenuto intelligibile. Aristotele ribaltò la sua soluzione: l'essere più vero è una mente, ed un contenuto intelligibile in atto richiede la sua identità con l'atto di una mente.

<sup>16</sup> "Intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu (...) Idem est autem dicere quod *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod *in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur*: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia" (San Tommaso, *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3; cfr. I, q. 55, a. 1, ad 2; *In III de Anima*, lect. 9, nn. 724-726, in riferimento ad Aristotele, *III de Anima*, 430 a 2-5). Il principio dell'identificazione in atto è anche valido per la conoscenza sensibile, solo che in quest'ultima

Il testo non è facile e interpretato in un certo modo potrebbe persino dar piede a una tesi idealistica, nel senso di un'identità assoluta tra l'essere e il pensiero. Certamente il testo non potrà essere accolto da una prospettiva materialistica, che non scorge nelle cose del mondo niente che faccia pensare a una mente. L'interpretazione corretta, a nostro avviso, dipende da quello che abbiamo chiamato *l'equazione tomistica tra intelligenza e immaterialità*, da cui si deduce rigorosamente che

- 1) **La materia non può pensare.**
- 2) **Una struttura immateriale è (in un) pensante.**

Quest'ultima espressione, forse un po' provocatoria, l'abbiamo scelta per dire che, secondo Aristotele e Tommaso

2.1. *Una struttura immateriale* (cioè la forma astratta) è "*il pensato di un pensante*" (contro Platone, che non aveva visto il primato dell'intelligenza sull'intelligibilità). Per cui

2.2. *Ogni contenuto intelligibile rimanda a una intelligenza*, il che è la base della V via tomistica per provare l'esistenza di Dio ("il mondo è intelligibile, dunque esiste un'Intelligenza somma da cui il mondo deriva")<sup>17</sup>.

L'interpretazione dei principi metafisici richiede sempre un'ulteriore serie di precisazioni. La tesi dell'*identità tra il conoscente e il conosciuto* nell'atto di conoscere, discussa a non finire tra i filosofi (come l'antica tesi di Parmenide: l'essere e il pensare sono la stessa cosa), è troppo ricca per poter essere spiegata in poche righe, e certamente una sua versione eccessivamente rigida o univoca porterebbe a conseguenze indesiderate (in questo caso, ad esempio, ad una sorta

---

non c'è la mediazione astrattiva, perché il contenuto percepito e la forma sensibile possiedono ugualmente identiche condizioni di individuazione. Perciò, secondo San Tommaso, le forme sensibili sono "sensibili in atto", non in potenza: ciò vuol dire che hanno condizioni per impressionare il senso direttamente; esse sono invece "intelligibili in potenza", cioè nella loro condizione ontologica materiale non sono direttamente trasparenti alla mente umana, la quale le può capire soltanto in maniera astratta.

<sup>17</sup> Autori moderni legati all'ambito scientifico fanno non di rado questo ragionamento, fermandosi però alla "mente dell'universo". Manca qui il "principio di separazione" (cwrismov) di Anassagora: la mente dev'essere separata, pura e "non mescolata" (*immixta*). Questo punto è importante per una valutazione dell'attuale *process theology*.

di monismo in cui non si potrebbero distinguere gli enti o non si vedrebbe la possibilità di una pluralità di intelligenze, oppure al rifiuto dell'intenzionalità).

Ma fermiamoci soltanto a questo punto, cioè alla surriferita identità immateriale come esigenza dell'atto di conoscere. Vi sono molti modi di essere identici, e una metafisica della pluralità analogica, com'è la metafisica di Tommaso d'Aquino, resta aperta alla distinzione tra l'intelletto divino e creato, e tra l'intelletto angelico e umano, grazie appunto all'analogia. La conoscenza intellettuale dunque può essere imperfetta, e allora anche l'identità sarà imperfetta. Si apre così la via alla tesi di una *identità partecipativa* e non assoluta, nel tentativo di aprire uno spazio al modo imperfetto della comprensione umana.

Nella misura in cui l'essere della cosa, psichicamente presente al soggetto, non sia perfettamente identico all'essere stesso della cosa reale, la conoscenza sarà imperfetta. Questa imperfezione porterà a parlare della specie in termini di "somiglianza" (*similitudo*) anziché di identità. Correlativamente, si potrà dire, quasi biologicamente, che la forma conosciuta viene "assimilata" dal conoscente (resa simile al suo modo di essere immateriale), mentre a sua volta il contenuto dell'atto psichico intenzionale risulterà somigliante alla cosa reale (*similitudo rei*)<sup>18</sup>. La somiglianza platonica era relativa all'Idea; la somiglianza aristotelica invece punta alla forma *in re*.

Ma la specie non è in questo senso una copia ripetitiva (o meramente "codificata") e di livello inferiore (più piccola, nella versione empirista ingenua). La somiglianza è formale, nell'eterogeneità dell'atto, e può anche comportare certe differenze nel contenuto, in attenzione al modo di conoscere (più alto o elevato, in qualche modo costruttivo, ecc.).

In un certo senso, si potrebbe persino dire che la forma delle cose materiali acquista nella mente un'espansione infinita, in contrasto con la sua situazione ristretta nella materialità. Per questo motivo ad esempio possiamo avere degli ideali: la giustizia perfetta è più piena dell'imperfetta giustizia trovata in questa terra. La comprensione formale trascende la materialità dei casi finiti osservati. Non è questo idealismo né platonismo (anche se Platone aveva intuito questa verità). Scrive l'Aquinate:

---

<sup>18</sup> Cfr. San Tommaso, *In II de Anima*, lect. 12, n. 377.



Le forme delle cose sensibili hanno un essere più perfetto nell'intelletto anziché nelle cose sensibili: sono infatti più semplici e più universali<sup>19</sup> (...) (le forme delle cose nella mente) sono intelligibili in atto in quanto sono immateriali, universali e perciò incorruttibili<sup>20</sup>.

Ma non bisogna dimenticare l'intenzionalità. La specie intenzionale non è reale, bensì rimanda alla realtà di cui è specie. La superiorità della rosa conosciuta intenzionalmente, in quanto partecipa all'essere spirituale del conoscente, è *secundum quid*, perché la rosa nella mente, pur avendo una presenza formalmente forte (contro il nominalismo: la forma conosciuta è povera), rimane sempre astratta e in questo senso incompleta (altrimenti si cadrebbe in platonismo):

La natura della pietra o di qualsiasi altra cosa materiale non si può conoscere completamente e veramente se non come esistente nei particolari, i quali sono appresi tramite i sensi e l'immaginazione<sup>21</sup>.

D'altra parte la condizione ontologica dei concetti empirici, matematici, etici, trascendentali ecc. non è sempre omogenea. Basti per ora il riferimento, come si è visto sopra, alla specie-somiglianza, da non intendere in un banale senso "pittorico". Il modo tomista non assolutistico di esprimersi (somiglianza, imperfezione) apre la strada a una "metafisica del più e del meno", nella quale risulta naturale parlare di aspetti delle cose essenziali o qualitativi (non propriamente quantitativi) in termini di gradi. Gli atti possono essere più o meno intensi, come si può parlare di maggiore o minore intelligenza, di più o meno bellezza, bene, male, o in generale di gradi di essere.

Lo strumento concettuale per poterci muovere in questo quadro è l'*analogia*, cioè la predicazione di un'identica proprietà in termini diversi, o la realtà del possesso di una proprietà in diverse e svariate proporzioni. Non tutte le caratteristiche delle cose debbono necessariamente "essere in assoluto o non

---

<sup>19</sup> "Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes" (San Tommaso, *C. G.*, II, 50, n. 1263.).

<sup>20</sup> "...sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles" (*ib.*, 79, n. 1603).

<sup>21</sup> "Natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particolari existens. Particulari autem apprehendimus per sensum et imaginationem" (San Tommaso, *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c.).



essere". Il concetto di "proprietà intensiva" non è quantificabile, ma risulta chiaro per la spiegazione dei gradi di una perfezione e del movimento di perdita o di arricchimento progressivo nell'ambito appunto dei gradi. La metafisica di San Tommaso è una metafisica dei gradi (la IV via non è episodica in Tommaso d'Aquino). Il rifiuto razionalistico del linguaggio analogico e gradualista nasce dalla scelta di una particolare prospettiva metodologica scientifica (nel senso delle scienze fisico-matematiche): l'approccio scientifico moderno nacque precisamente quando il linguaggio delle *virtus intensiva*, *quantitas virtualis*, ecc. fu sostituito da precise misurazioni che consentirono la riduzione dei "gradi" a equazioni matematiche.

L'applicazione di questo punto al nostro argomento è importante. "La materia non può pensare", avevamo detto. Ma è anche vero che tutte le cose materiali hanno una forma che, nell'ottica di San Tommaso, domina sempre in maggior grado la materia man mano si sale nella scala di perfezione degli esseri: ci sono dunque gradi di immaterialità, il che vuol dire gradi di attualità. Ed è grazie all'orizzonte dei gradi che l'Aquinate risolverà il problema di capire com'è possibile che l'uomo pensi (cioè un essere materiale), senza perciò cadere in una formula dualistica (riduzione dell'uomo al suo intelletto), o perfino materialistica (ciò che pensa dell'uomo non è l'uomo, ma un principio intellettuale superiore). Gradi di immaterialità vuol dire gradi di attualità nell'essere, verso una sempre maggiore interiorizzazione della forma. Nei gradi più alti (livello intellettuale), la forma "ritorna del tutto verso se stessa" (con certi limiti nelle creature), nella visione dell'Aquinate. Solo che insieme all'aumento dell'immanenza vitale, bisogna anche tener presente un correlativo aumento della trascendenza nei rapporti: chi è più immanente, può rapportarsi più profondamente verso l'altro.

Il lettore potrà notare come le due obiezioni proposte pagine addietro adesso vengono ridimensionate. Tutte e due le difficoltà procedono da un modo di pensare troppo univoco. La sensazione può essere vista come "immateriale" (ma non spirituale) se si concepisce la possibilità di un'immaterialità graduale. E il possesso della forma conosciuta non comporta un realismo ingenuo, ma soltanto esige che la formalità della cosa sia in qualche modo riprodotta nel conoscente. La teoria della specie come somiglianza punta ad una versione realistica e partecipativa del rapporto conoscitivo.

### e) La specie come atto psichico<sup>22</sup>

La *species* conoscitiva come atto psichico serve ad inquadrare ontologicamente l'evento della conoscenza. La tendenza moderna ci porta subito a rilevare la presenza di idee, immagini o rappresentazioni come attestazioni del fenomeno conoscitivo. La noetica aristotelica si colloca invece in una prospettiva ontologica. Non incomincia con il fatto interiore "sto pensando", bensì con la relazione conoscitiva di vedere il colore, sentire il suono ecc., per domandarsi come l'essere fisico viene riprodotto nel soggetto che lo conosce. E così risale dalla struttura ilemorfica della realtà corporea verso quella "sopra-ilemorfica" di una realtà non corporea, introducendo il concetto di "immaterialità", come si è visto nelle pagine precedenti, e preparando la teoria dell'astrazione (che è una separazione mentale di un contenuto implicato in un complesso reale).

La proposta della *species* (eijvdo") come chiave di volta di un'analitica noetica cominciò almeno con Platone. Nel *Teeteto* egli propose -prima di Aristotele- la metafora della cera per spiegare come le cose lasciano un'*impressione* nell'anima, come la forma dell'anello viene riprodotta nella cera cioè in una materia sufficientemente plastica. Così si spiega anche il rimanere delle conoscenze nella memoria e la maggiore o minore facilità per imparare<sup>23</sup>.

In Sant'Agostino troviamo un'identica spiegazione, impostata nel suo peculiare stile psicologico:

La forma del corpo visto e la forma che da essa si fa nel senso di chi vede non sono

---

<sup>22</sup> Cfr. sul tema Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon Saint Thomas d'Aquin*, "Revue Thomiste", 97 (1997), pp. 443-484, dedicato specialmente alla specie intellegibile.

<sup>23</sup> Cfr. *Teeteto*, 191 c-d: "Fa' conto dunque, così per dire, che ci sia nelle anime nostre come un blocco di cera da improntare, in uno più grande in un altro più piccolo, in questo di cera più puro in quello più impura, in alcuni di cera più dura in altre più molle, e in altri di temperanza giusta (...) e che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni a ai nostri pensieri, noi veniamo via via imprimendo, allo stesso modo che s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo; e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine [to; eij;dwlon, tradotto in latino come *species*] sua rimane; quello invece che vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo o non lo conosciamo". L'esempio della cera in Aristotele si trova in *De Anima*, II, 424 a 15-20.

discernibili dal senso; la loro unità è tale, che non c'è modo di distinguerle. Ma con la ragione ci accorgiamo che noi non potremmo sentire se nel nostro senso non si venisse a formare una somiglianza del corpo contemplato (...) e questa forma è la visione<sup>24</sup>.

La prova della distinzione tra la forma reale e quella presente nel senso, identificata con l'atto stesso di sentire, viene illustrata dai fenomeni psichici in cui una dissociazione tra entrambe è palese, come quando vediamo un'immagine duplice con l'angolo visivo decentrato, a causa della visione bi-oculare:

Se non si formasse nel nostro senso una certa immagine molto simile alla cosa vista, l'immagine della fiamma vista non si duplicherebbe col numero degli occhi nel caso di un certo modo di guardare, capace di separare l'unità dei raggi visivi<sup>25</sup>.

In Aristotele e in San Tommaso la specie è, come si è detto, la presenza della forma conosciuta nel conoscente secondo un nuovo modo di essere che rappresenta per il soggetto una crescita interiore, l'apertura di uno spazio intenzionale sottratto alla fisica del *motus* e all'ambito della spazialità e temporalità caratteristica del corpo<sup>26</sup>. Così la gnoseologia della specie è un primo passo verso la comprensione dell'interiorità psichica e in definitiva della spiritualità, un passo che consente anche di capire sin dal primo momento l'immanenza del mondo nello spirito<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> "Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus; quoniam tanta coniunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis (...) et eadem formam esse visionem" (Sant'Agostino, *De Trinitate*, XI, 2, 3).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 2, 4. Il termine *species* ha un senso più realistico di *imago* nel linguaggio degli antichi: la forma della cosa è detta anche la sua specie, una certa sua specificità; *imago* invece è qualcosa di derivato.

<sup>26</sup> Si vedano alcune espressioni frequenti in Tommaso a questo riguardo: "ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis" (*S.Th.*, I, q. 14, a. 2). L'intelligenza è assimilata al conosciuto e così la specie è chiamata spesso da Tommaso *similitudo rei*: "assimilatur ei (all'intelligibile) per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentiam per actum" (*S.Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2). La realtà naturale diventa perfezione dello spirito ma nel modo dello spirito stesso: "intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, ut forma et perfectio eius: lapis enim non est in anima, sed species eius, ut dicitur in III *De Anima*" (*S.Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 2).

<sup>27</sup> Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 71-75.

Il cosiddetto "atto psichico" è una operazione non osservabile con i sensi esterni, non spaziale e riferibile a un "soggetto" che la "sente" o la "sperimenta" (anzi egli è l'unico che la sperimenta direttamente). Essa si contraddistingue dall'azione fisica o di un corpo in quanto corpo, come per esempio muoversi, illuminare o riscaldare, azione sempre in relazione ad altri corpi e descrivibile dall'esterno.

L'atto psichico implica una dimensione di interiorità ovvero di "soggettività". Esso coincide con ciò che Aristotele chiama *atto immanente*, *atto perfetto* (εἰνεργεῖα, πράξις) che perfeziona il suo agente come un fine intrinseco posseduto in atto, in contrapposizione all'atto *transitivo*, ma anche al *motus* o *atto imperfetto* (κίνησις) in cui un processo si avvia verso il possesso di una forma. Di conseguenza l'atto psichico supera la temporalità cosmica, derivata dal movimento processuale. Non è un processo verso qualcosa, per cui non possiamo dividere i tempi verbali quando ci riferiamo a tali atti, come rilevò Aristotele: *vedere* non è un processo che finisce nell'*aver visto*, così come invece *costruire* finisce proprio quando si è *costruito*. L'attività del vedere non è *ad alterum*: per quanto abbia una durata, non produce quindi la temporalità fisica del costante *transire ad aliud*, bensì possiede una certa identità che in qualche modo prefigura l'eternità. "Le operazioni che acquistano subito la specie completa non sono misurate dal tempo se non accidentalmente, come avviene nel capire, sentire, ecc. Perciò Aristotele dice nel libro X dell'*Etica* che il piacere non è nel tempo"<sup>28</sup>. S'introduce qui, di conseguenza, una dimensione superiore della durata, un "tempo psichico" in cui l'essere diviene "più raccolto", meno disperso, avviandosi così verso una maggiore partecipazione dell'essere eterno, pieno auto-possesso di se stesso, durata non dispersiva, che è l'eternità di Dio<sup>29</sup> (il superamento del moto non comporta un'immutabilità statica nell'ambito dello spirito: al contrario, lo spirito è molto più attivo dell'essere fisico in movimento).

Il soggetto non possiede l'atto psichico come una cosa sostiene una proprietà bensì nel senso di "percepirlo", e tale fenomeno non gli è estrinseco

---

<sup>28</sup> "Operationes vero quae statim habent speciem suam completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens, sicut intelligere, sentire, et huiusmodi; unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, quod delectari non est in tempore" (*De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12).

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 45-63.

ma significa il suo stesso vivere<sup>30</sup>. Senza tali operazioni il soggetto non sarebbe presente a se stesso, come vedremo più avanti.

La specie conoscitiva certo non esaurisce l'ambito degli atti psichici. Lo sono ugualmente atti come la sensazione di un dolore, la gioia, l'amore o l'intenzione di fare qualcosa. La specie però è un atto psichico *intenzionale* in quanto il suo contenuto stesso coincide formalmente con un modo di essere fisico al quale rimanda, come abbiamo visto sopra. Vedere un colore è un particolare atto psichico consistente in un'attualità visiva (la *specie* "bianco"), che rimanda alla qualità fisica della cosa bianca. La sensazione di dolore invece è puramente soggettiva per cui non occorre parlare di una "specie" che consenta di sentire il dolore.

Si avverta che per il momento abbiamo evitato l'espressione *oggetto*, un termine dotato di molti sensi da determinare accuratamente. Noi riserveremo la qualifica di *oggettiva* alla conoscenza che ricade su un oggetto non percepito come esistente. In questo senso, la presenza della luce o del colore, nell'atto di vedere, è psichica ma non oggettiva; avere un dolore non è una conoscenza oggettiva, mentre pensare al dolore lo è (il dolore pensato non è doloroso e non ha una esistenza reale). La conoscenza quindi può essere oggettiva oppure può ricadere direttamente su qualcosa di reale: il fuoco pensato non brucia, ma il fuoco sentito brucia per definizione, e la persona che noi vediamo ridere sta ridendo veramente. Naturalmente conoscere una cosa "come non esistente" non potrà essere che una forma derivativa o parziale della conoscenza.

---

<sup>30</sup> La composizione predicativa di soggetto-predicato non esprime bene questi atti. Dobbiamo far ricorso al nostro linguaggio interioristico per parlarne ("io sento"...), anche se questo linguaggio, essendo solo dell'uomo, non è applicabile alla vita psichica animale. Arriviamo a quest'ultima con l'aiuto dell'analogia, a partire da ciò che avviene in noi stessi.

### 3. Ontologia della conoscenza

#### a) La causalità dell'atto conoscitivo

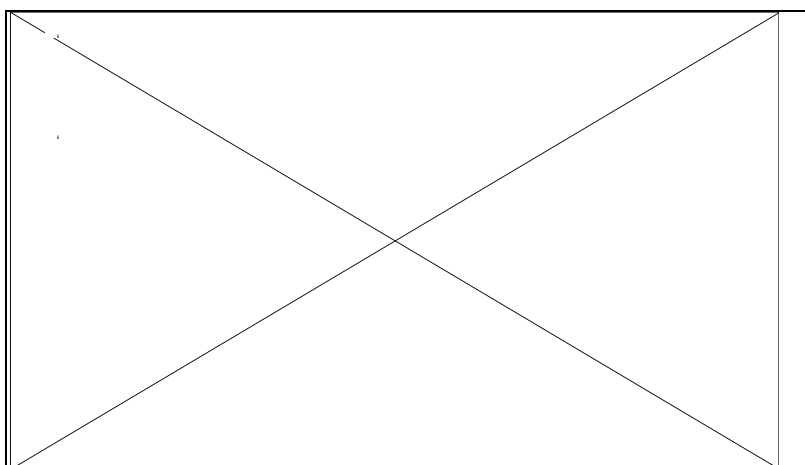
I problemi ontologici emergenti dalla teoria della specie conoscitiva riguardano la causalità esterna sul soggetto conoscente, la sua condizione nell'ordine dell'essere e lo svolgimento delle sue operazioni. Sono problemi inesistenti in una prospettiva esclusivamente fenomenologica, ma che prima o poi si ripresentano in sedi diverse. Per il nominalismo la specie sarebbe un "ente postulato senza necessità" (il rasoio di Ockham); per la filosofia cartesiana, un'idea non chiara, non manifesta nelle nostre rappresentazioni. Ma se si pone la domanda sull'origine delle idee o si dà ad essa una risposta materialista allora si ritorna inevitabilmente all'impostazione ontologica (almeno nel senso di non puramente fenomenologica).

Consideriamo il problema noetico causale. Se ci si ferma ai dati "immediati della coscienza" riguardo all'esistenza del pensiero e delle nostre rappresentazioni, come se fossero qualcosa di assolutamente originario, auto-vietandoci di indagare sulle loro cause metafisiche -cioè appartenenti alla nostra natura-, facilmente si spiana il terreno ad una spiegazione naturalista di segno biologico. Millán Puelles nella sua opera "La estructura de la subjetividad" affronta il punto alludendo alla "natura *reiforme* della soggettività": prendendo atto dell'intermittenza (dormire, svegliarsi) e della finitezza della coscienza (prima della nostra nascita essa non esisteva), l'uomo deve indagare su ciò che sta aldilà del suo ambito di rappresentazioni e che comunque lo riguarda, e così egli scopre ulteriormente di essere anche "cosa" o realtà naturale (ciò significa che la coscienza non coincide con la soggettività: quest'ultima include una dimensione naturale pre-operativa)<sup>31</sup>.

---

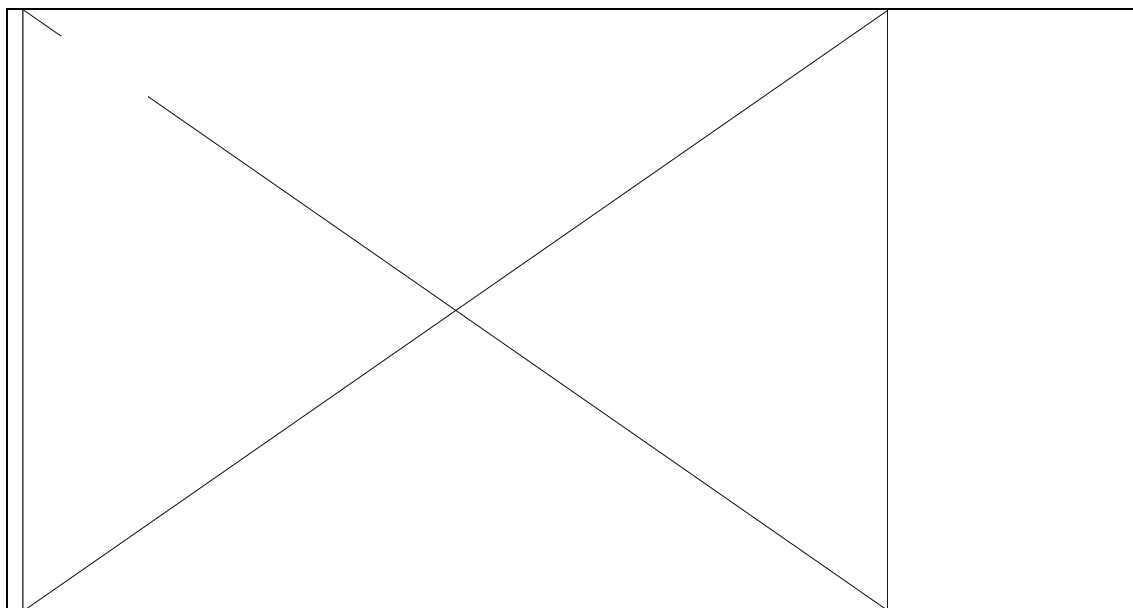
<sup>31</sup> Cfr. A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 54-112. Addormentarsi o svegliarsi sono "atti naturali" della coscienza dovuti a cause naturali non "oggettive". La nostra coscienza è dunque legata ad una esistenza naturale inizialmente opaca alla coscienza stessa, di cui si richiede una "spiegazione", che non è necessariamente ed esclusivamente una spiegazione fisiologica. Millán Puelles punta alla nozione di natura in un senso non solo fisico ma anche spirituale. Nella filosofia moderna è frequente confinare la nozione di natura al mondo fisico.

Come nasce dunque un'operazione psichica elementare quale per esempio l'atto di vedere o di sentire un dolore? E' ovvio che la sensazione esterna richiede l'attuazione di uno stimolo fisico appropriato. Ma si ricordi che la causalità fisica (efficiente) è complessa, sia perché i fattori causali possono essere necessari ma non sufficienti, sia perché la causalità normalmente si distribuisce tra agenti esterni ed elementi interni al soggetto in cui compare il fenomeno da spiegare. Così uno schema elementare ma inadeguato per spiegare il fenomeno del dolore sarebbe il seguente:



Sarebbe incorretto pensare che data la sequenza costante tra A e B, A sarebbe la causa adeguata di B. L'eterogeneità tra questi fenomeni è assoluta. Tagliare è un'azione fisica, meccanica, definibile in termini di forza e di spazio ("produrre con violenza la separazione di due parti unite"), mentre la sensazione dolorosa non ha niente a che vedere con queste coordinate, pur appartenendo al corpo.

Ma neanche le condizioni *fisiche* del corpo bastano a rendere ragione del dolore e questo punto è ancora più importante di quello precedente. Poniamo che l'insieme C di queste condizioni fisiche, sottoposto ad una descrizione in termini osservabili, costituisca con A (dove si include la totalità dei fattori causali esterni, sia l'agente che la situazione fisica circostante) un antecedente causale necessario e sufficiente per la produzione dell'evento B, cioè la sensazione dolorosa. Così:



A + C costituiscono la causa necessaria e sufficiente di B *nell'ordine fisico*. Ciò vuol dire che per far sì che l'evento B sia causato in un animale, è del tutto necessario ma anche sufficiente che sia messo in atto l'insieme delle condizioni A-C. Il punto di vista biologico qui è in un certo senso chiuso (a meno che vi siano lacune scientifiche, le quali *a priori* non sono insuperabili): l'intervento fisico (tecnico) causale è necessario, ed è tutto quanto occorre per produrre il dolore. Eppure *si presuppone sempre che si sa che cosa è il dolore in se stesso*, poiché la più esauriente spiegazione fisica della causalità del dolore non aiuta minimamente a comprendere che cosa sia la sensazione dolorosa. Un medico intelligente che non sapesse cos'è il dolore sarebbe capace di produrlo in un paziente (grazie all'accurato studio delle cause fisiche), ma non sarebbe mai in grado di capire che cosa in realtà stia facendo, così come l'ago causa dolore senza saperlo.

Ovviamente nell'ambito C del quadro precedente ("situazione organica") c'è qualcosa di non puramente fisico, benché legato essenzialmente a certe condizioni del corpo, che spiega il risultato "dolore". Sappiamo bene che tale è nell'aristotelismo l'anima come principio immanente di un particolare modo di essere di un corpo organico. Noi però non conosciamo direttamente l'anima (in quanto tale, riconoscendola cioè come anima). Conosciamo in linea diretta i nostri atti psichici nonché le loro manifestazioni esterne specifiche (arriviamo così alla vita psichica altrui). Si può dunque dire che:



1. La percezione interna degli atti psichici è l'unico mezzo per **comprendere** o capire che cosa è l'atto psichico.

2. La conoscenza della causalità fisica è l'unico mezzo per controllare l'attuazione di alcuni atti psichici (quali il dolore)<sup>32</sup>. Tale causalità spiega solo parzialmente la produzione di tali atti psichici (in quanto ne indica le cause).

3. L'anima come principio (con le sue facoltà o energie attive) **spiega** in modo adeguato e definitivo l'attuazione dell'atto psichico.

I tre punti elencati si collocano a livelli noetici diversi se si tiene conto del nostro modo umano di accedere alla realtà. Essi non si possono mescolare in qualsiasi modo e uno non sostituisce l'altro: così la conoscenza dell'anima non serve per intervenire causalmente sul dolore, né provocare fisicamente il dolore o alleviarlo aiuta in se stesso a comprenderlo meglio. D'altra parte la coordinazione reciproca tra questi livelli non è sempre identica nella conoscenza dei diversi tipi di oggetti.

Il piano indicato nel n. 1, che possiamo chiamare *fenomenologico*, corrisponde alla percezione immediata degli atti. Quello del n. 2 si può denominare *etiologico fisico* ed è proprio della conoscenza sperimentale delle sequenze causali degli avvenimenti fisici o "esterni". Entrambi appartengono ad una "prima presentazione" della realtà nella quale ci vengono dati in modo immediato degli atti, proprietà e mutamenti delle cose.

Ma oltre questa realtà alquanto frammentaria esiste un'altra pur accertabile insieme a quelle precedenti, benché in un modo diverso e non sempre con tutta chiarezza. Essa corrisponde a ciò che le cose sono costitutivamente, alla quale si accede purché venga oltrepassata (*meta-fisica*) l'esperienza delle prime presentazioni. Si tratta del piano *ontologico* ovvero dei

---

<sup>32</sup> L'uomo ha un dominio causale diretto (ovviamente limitato) solo sui corpi e sui propri atti liberi. Perciò l'unica conoscenza che comporta un controllo causale dei fenomeni del mondo è il sapere preciso di tipo fisico (che scende all'individuo e ai suoi parametri quantitativi). Altre forme di sapere, anche più importanti, non sono pratiche in questo senso, pur potendo orientare la pratica tecnica. Ma la conoscenza pratica fisica svincolata dalle forme più alte del sapere resta antropologicamente vuota.

principi completi dell'essere delle cose (n. 3). Ora le strutture ontologiche non sono separate da quanto si apprende nelle prime presentazioni (fenomenologia ed etiologia descrittiva), ma piuttosto sono la realtà completa di cui quelle presentazioni sono una parte, un abbozzo o un segnale<sup>33</sup>.

La ricerca dei principi ontologici e metafisici, di cui abbiamo un'esperienza intellettuale primitiva almeno in alcuni settori, corrisponde alla *filosofia* come scienza, mentre la *psicologia* in quanto scienza particolare può indagare sui principi relativi al piano conoscitivo fisico-etnologico oppure relativi al piano fenomenologico (il *comportamentismo* come varietà del positivismo non è altro che la chiusura sistematica nella prospettiva fisica<sup>34</sup>).

---

<sup>33</sup> Non bisogna assegnare univocamente a questi piani conoscitivi le distinzioni classiche di conoscenza sensibile, esperienza e conoscenza intellettuale. Nei tre piani sono implicate la conoscenza sensibile e intellettuale, solo che usate diversamente. Da qui deriva un'analogia nell'uso del termine *esperienza*: l'esperienza per cui io riconosco la mia identità non è uguale all'esperienza per cui vedo una cosa colorata.

<sup>34</sup> Il riduzionismo neurofisiologico è un'altra forma di unilateralismo nell'approccio alla sfera psichica. Autori legati alle scienze cognitive superano talvolta il neurofisiologismo soltanto sul piano funzionale olistico (*funzionalismo*). Si riconosce la necessità di una concettualizzazione superiore, non riducibile alla somma delle parti e alla loro materialità. Un linguaggio funzionale è necessario per parlare, per esempio, dell'organismo come un tutto, ma anche della totalità di macchine complesse come un computer (rimandiamo a metodologie scientifiche quali il funzionalismo biologico o la teoria sistemica). Tuttavia l'approccio funzionalista non è sufficiente per parlare della vita psichica e tanto meno della vita spirituale. L'atto di vedere, ad esempio, non è semplicemente l'insieme dei processi neurali considerati olisticamente (mentre invece "il percorso del tram" è l'insieme dei meccanismi fisici del tram globalmente presi quando va da una parte all'altra della città). Vi sono atti emergenti, qualitativamente nuovi (vedere, amare, capire), i quali coinvolgono una totalità strutturata di atti inferiori, ma non sono identici a tale totalità. L'anima, l'intelligenza, la volontà, sono qualcosa in più di una struttura o un'armonia. La forma dell'opera d'arte, invece, può essere vista come una struttura. Nell'aristotelismo, la forma non è identica alla struttura (ordine delle parti), ovvero la struttura o l'armonia è soltanto un tipo di forma (la forma come *ordo*, caratteristiche delle realtà collettive). L'armonia non è un atto; invece vedere, volere, capire, sono atti di un soggetto, non azioni di un essere collettivo ("la manovra" dell'esercito è un'azione collettiva o strutturale: non è l'atto di un soggetto, tranne che causalmente). Senza queste precisazioni, l'attività di una persona, di una società, di un gruppo, sarebbero confuse (Cfr. il nostro studio *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986, pp. 96-

Limitandoci per il momento alla specie sensibile ovvero all'atto della percezione sensibile, possiamo concludere che esso è causato solo parzialmente dalla somma delle condizioni fisiche esterne e interne dell'osservatore. Tale operazione psichica non può procedere che da un soggetto particolare il quale non può essere un corpo puramente fisico. Ma neanche è un'anima, come immaginava il platonismo o la filosofia di Cartesio. Il soggetto capace di vedere, di sentire dolore ecc. è un *corpo senziente*, il quale è senziente nella psicologia aristotelica perché la sua forma o principio vitale contiene nella sua attualità, sempre relativa ad un corpo organico, la necessaria "interiorità" per essere capace delle operazioni psichiche. L'atto psichico come la visione, la sensazione di caldo o di pressione, il dolore fisico, è un'azione corporea, ma di un corpo senziente in quanto senziente.

La spiegazione dualistica (platonica e cartesiana) contrappone invece troppo rigidamente la psiche e il corpo. L'evento psichico (pensare, sentire dolore) dovrebbe in qualche modo più o meno misterioso attivare qualche elemento corporeo o viceversa, allo scopo di comunicare causalmente entrambe le sostanze, quella psichica e quella fisica. Nel platonismo la spiegazione causale assumeva il modello della causa strumentale (l'occhio come strumento della visione interiore o dell'anima), mentre il cartesianismo provava delle difficoltà per ipotizzare una causalità in fondo meccanica tra la *res extensa* e la *res cogitans* (di qui la soluzione dell'armonia prestabilita).

Nell'aristotelismo innanzitutto si distingue tra *atti psichici organici* e *atti spirituali*<sup>35</sup>. Vedere, provare freddo, sono atti di un corpo senziente, non atti dell'anima. Pensare o amare sono invece atti condizionati da una organicità superiore ma che in quanto tali oltrepassano la potenza fisica (sono direttamente attribuibili all'anima e non al corpo senziente): essi sono atti di una forma individuata in un corpo ma non atti di una forma in quanto atto di un corpo (si presuppone che tale forma è di un corpo benché superi il corpo).

Gli atti psichici organici (sensazioni) si compiono invece essenzialmente attraverso un organo. Il concetto di organo come "strumento" dell'anima perde il

---

184 (sull'unità di ordine e la totalità). L'olismo e il funzionalismo sono aperti all'aristotelismo e superano in parte la riduzione del tutto alle parti, ma possono anche essere una forma raffinata di materialismo (per es. M. Bunge).

<sup>35</sup> Cfr. San Tommaso, *S.Th.*, I, q.75, a.3; q.76, a.1; q.77, a.5.

carattere estrinseco che aveva nel platonismo. L'organicità fisica è una forma di strumentalità vivente del tutto diversa dalla strumentalità meccanica per cui un corpo "si serve" di un altro per raggiungere i propri scopi.

## b) Il problema metodologico del linguaggio fisico e psichico

Il punto di partenza nell'indagine psicologica degli atti sensitivo-percettivi è la nostra coscienza di compiere tali atti. Ne scopriamo la base fisica nel rilevare, in primo luogo, l'attività degli organi di senso. La ricerca moderna ha condotto alla scoperta del sistema nervoso, nel suo collegamento agli organi periferici che ricevono l'*input* sensoriale, come sede dell'elaborazione dell'informazione ricevuta, dove si compiono gli atti completi della percezione, la rappresentazione immaginativa, la conservazione nella memoria, e donde scaturisce la risposta linguistica e motrice. Queste indagini sono tutt'ora in corso nel campo delle scienze neurologiche.

In questo tipo di studi emerge il problema linguistico: usiamo costantemente un linguaggio cognitivo, informatico e neurologico sulla base, in neurobiologia, di una descrizione di atti puramente fisica, di natura chimica ed elettrica. Nel complesso la descrizione "funziona". Esiste l'idea della *correlazione* tra l'evento neuronale e l'atto della coscienza sensitiva ("vedere", "riconoscere un volto") ma stiamo attenti a non illuderci di poter spiegare completamente i fenomeni della coscienza. Il divario tra l'atto esterno (chimico-elettrico) e quello interno (percettivo) è incolmabile: nessuna descrizione esterna consente di "chiarire" l'atto interno.

Ci accorgiamo senz'altro di una correlazione tra due approcci diversi, che richiedono due tipi eterogenei di linguaggio: quello fisico e quello psichico. Ma a meno di non cadere nel dualismo cartesiano, in realtà non è che questi due linguaggi corrispondano a due mondi di eventi diversi. L'atto sensitivo, nella sua indissolubile unità, contiene -com'è stato accennato nel paragrafo precedente- due aspetti (fisico e psichico) che danno origine alla possibilità di due linguaggi eterogenei, cioè a due approcci scientifici (psicologia introspettiva e psiconeurologia). Si tenga conto però di una certa sinergia tra questi approcci, mai completamente separabili (il linguaggio psiconeurologico, per avere un

senso, presuppone un minimo di conoscenza introspettiva), e d'altra parte si ricordi che il linguaggio ordinario non conosce queste distinzioni (proprio per questo Popper ha rilevato giustamente che è alquanto fuorviante affermare che ci siano in questo campo "due linguaggi" in senso vero e proprio<sup>36</sup>).

Risulta più esatto, per quanto riguarda i fenomeni della coscienza sensoriale, parlare aristotelicamente di "identità" del riferimento, almeno in linea di massima: ci si può riferire a un evento psichico (sensitivo) dal suo lato neurobiologico e viceversa, pur trattandosi di un *identico atto* con due risvolti, *non di due atti collegati* (così come posso parlare di un bicchiere in termini materiali, senza tener conto della struttura *bicchiere*: forma e materia sono qui correlate). Possiamo impiegare in questo senso un *linguaggio analogico*, attribuendo alla materia ciò che spetta in realtà alla materia informata, così come quando diciamo che un computer "ci avverte" di qualcosa, quando in realtà tale avvertenza non è un atto intenzionale, a meno che l'evento materiale sia associato alla sua interpretazione umana (anche nel leggere un libro possiamo dire che "questo libro ci dice" e in realtà un libro non può parlare).

"Vedo questa persona": in quest'atto non è in gioco soltanto la vista, ma l'interpretazione intellettuale di un'informazione visiva in termini di persona concreta. Anche un animale e un computer possono, a modo loro, "vedere quella persona", riconoscerla in qualche modo. Ma gli atti compiuti in ciascun caso sono molto diversi. Ai fini pratici, in determinati contesti, l'individuazione di una persona fatta dal computer può essere tanto valida quanto la mia (e per certi dettagli anzi migliore), ma quando mi servo del computer o del robot computerizzato per rilevare la presenza di una persona, io *faccio entrare* nel mio atto personale e intellettuale il riconoscimento eseguito dal computer, così come io mi servo di un libro per leggere. Allora potrei credere che la macchina percepisca come me, dimenticando che io attribuisco alla macchina ciò che in realtà *compio in unione con la macchina*, la quale diventa così come un'estensione del mio corpo (qualcosa di simile si potrebbe dire riguardo al rapporto tra l'animale e l'uomo, o tra un animale e una macchina).

---

<sup>36</sup> Quando diciamo "sono contento perché l'autobus è arrivato", mescoliamo con tutta normalità il linguaggio psichico e fisico. In realtà così avviene costantemente nella vita ordinaria. Anche il neurofisiologo fa ricorso al linguaggio psichico, ma in minor grado, in quanto il suo punto di vista formale è la prospettiva fisica.

"Vedo questa persona", dunque, è un atto molto complesso, nel quale si compie l'azione visiva, il riconoscimento pratico-animale di un individuo, e il riconoscimento intellettuale dell'individuo che ci risulta sensitivamente familiare come persona umana (con l'uso aggiunto, quindi, di un concetto universale). Ricordiamo a questo proposito il "vedo l'anima dell'altro" di Wittgenstein<sup>37</sup>. Questi tre "atti" in verità sono un unico atto, che noi abbiamo spezzettato nelle sue parti a scopi analitici. Il senso comune non si preoccupa di queste sottigliezze e si limita a dire: "ti ho visto!". Ma il senso comune non basta per spiegarci perché forse la nostra sorella più piccola ci può dire: "il mio cane ti ha visto!". Il termine *vedere* s'impiega qui analogicamente. Siccome però l'analogia utilizzata dal senso comune può essere oscura, essa va controllata dalle opportune spiegazioni logico-filosofiche.

### c) Critica di Popper al linguaggio fisicalistico

La polemica sul riduzionismo e il dualismo mente-corpo nella psicologia e nella filosofia moderna è molto nota e non è ancora chiusa<sup>38</sup>. K. Popper ha introdotto una serie di argomentazioni convincenti sull'eterogeneità irriducibile tra il linguaggio fisico e quello psichico<sup>39</sup>.

Queste argomentazioni si riferiscono al rapporto tra l'atto psichico o "mentale" e alla sua manifestazione esterna nel comportamento, ma potranno esserci utili per affrontare il problema esaminato precedentemente e capirne le difficoltà più specifiche.

L'ira, per esempio, è un'emozione che potrebbe essere logicamente messa

---

<sup>37</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, n. 357.

<sup>38</sup> In alcuni settori (Churchland) oggi la tesi dell'esistenza di stati mentali viene chiamata *psicologia popolare* (*Folk Psychology*), mentre il materialismo che li nega riceve anche il nome di *eliminazionismo*. Cfr. J. Toribio Mateas, *Eliminativismo y el futuro de la psicología popular*, in AA. VV., *La mente humana*, F. Broncano 4ed.), ed. Trotta, Madrid 1995, pp. 245-272.

<sup>39</sup> Cfr. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, pp.499-509: *Il linguaggio e il problema del rapporto corpo-mente*.

in rapporto con gli atti esterni che il soggetto arrabbiato tende a fare, come agitare le mani, arrossire, punire una presunta ingiustizia ecc. Per un sostenitore del comportamentismo (*behaviorism*), l'ira come atto interno non è rilevante o addirittura non esiste, in quanto non verificabile. La riduzione verificazionista porterà a dire che l'ira, cioè qualsiasi atto interiore, si risolve semplicemente nell'insieme di atti esterni regolarmente (o statisticamente) collegati al presunto atto interno (d'altra parte nel comportamentismo la descrizione esterna stessa è riduttiva: in quest'interpretazione "l'anima non si vede"). Nelle pagine citate, Popper indica due modi comportamentistici di affrontare questo problema:

a) Viene benevolmente accettata la possibilità di parlare due linguaggi diversi, uno "mentalista" o l'altro "fisicalista". Ma l'atto interno è così ridotto a un semplice modo di parlare, traducibile nel linguaggio vero e proprio della scienza, cioè nel linguaggio fisico. Per Popper invece questa traduzione è illegittima: quando dico "sento dentro di me l'ira", affermo qualcosa di diverso da quando dico "muovo le mie mani per dare un colpo al mio avversario" ecc.

b) Si ritiene più giusto parlare solo in termini di comportamento, dichiarando anomalo il linguaggio mentalista, che sarebbe legato a Cartesio. Anche questa posizione è falsa per Popper: se ho *mal di denti*, sembra assurdo ridurre questo mio dolore a un certo modo esterno di comportarmi, a causa del pregiudizio verificazionista. Se un capo stazione è *convinto* che il treno stia per partire, questa sua convinzione è molto diversa dal suo comportamento esterno.

Il riduttivismo comportamentistico, suggerisce Popper, in fondo è contraddittorio, perché la descrizione è una funzione linguistica originaria, impiegata anche dal comportamentista quando ci assicura che il suo linguaggio non significa nessun atto interno (come sarebbe capire ciò che egli vuol dire, volerlo dire ecc.). Seguendo Bühler, Popper segnala quattro principali funzioni del linguaggio (che noi commentiamo con una certa libertà):

1. *Sintomatica o espressiva*: certi segni esterni sono sintomi o espressioni di atti sensitivi o interni.

2. *Stimolativa o di segnalazione*: i segni richiamano l'attenzione e inducono una certa risposta interna o esterna in colui che li recepisce.

3. *Descrittiva* della realtà.



4. *Argomentativa*: far capire un certo passaggio logico.

Secondo Popper gli animali possono avere le due prime funzioni, ma sono esclusive dell'uomo la terza e la quarta. La tendenza del comportamentismo è di eliminare queste ultime, perfino con argomentazioni (cioè contraddittoriamente).

Ma notiamo che le due prime funzioni sono ben diverse nell'animale e nell'uomo: il linguaggio è sempre un'espressione di atti interiori e un richiamo nell'ascoltatore di atti altrettanto interiori, ma nell'uomo questo scambio tra i parlanti vale per i contenuti inerenti alle funzioni 1-4, mentre il "linguaggio animale" non trascende l'ambito degli atti sensitivi (per es., l'animale può gridare perché ha un dolore oppure per avvertire un altro animale di un pericolo). Nel comportamentismo, in verità, neanche quest'ultimo punto è valido: il linguaggio viene ridotto a un gioco di stimolo-risposta nell'interazione tra gli animali, ma tale gioco dovrebbe essere in fondo identico a qualsiasi altra causalità fisica del mondo inanimato. Non ci sono atti interiori: il linguaggio è un puro evento fisico immerso nelle catene causali del mondo fisico.

Popper affronta in seguito il prediletto tema comportamentista della macchina indistinguibile dall'agire "cosciente": il linguaggio sarebbe identico all'espressione simbolica dei computer, o di qualsiasi altra macchina che "indica" i suoi stati (come un orologio o un termometro) o "comanda" di fare qualcosa (il suono della sveglia comanda di alzarsi dal letto). Col senso comune, si può facilmente vedere che in realtà non è che la sveglia ci stia dando un ordine. Se noi attribuiamo delle "intenzioni" ai termometri, agli orologi ecc. è perché in fondo conosciamo l'intenzione dei loro autori. Forse in teoria non sarebbe impossibile costruire un giorno una macchina perfetta fino al punto di poter simulare il comportamento umano, ma ciò non significa niente. Due oggetti fisicamente indistinguibili possono essere diversi: due banconote uguali anche nel numero indicano che una di esse è falsa.

Occorre dunque partire dal fatto primario che il linguaggio è sociale, cioè un evento di intercomunicazione tra soggetti razionali. Quando parliamo con una persona, tutti e due assumiamo che ciascuno di noi ha intenzioni, ha delle idee da dirci, ragiona ecc. (non importa che in certi casi possano esserci errori o dubbi al riguardo). La tesi comportamentista rende incomprendibile questo fatto, creando il falso problema del linguaggio privato incomunicabile: come posso essere sicuro che l'altro ha intenzioni, se io non vedo l'intenzione? o che l'altro



ha dolori, se io finora l'unico dolore che ho sperimentato è soltanto il mio dolore? come so che l'altro non è forse un automa, un robot?<sup>40</sup>.

L'atto di *denominare*, spiega Popper, non è dunque equivalente all'azione di una macchina che imparasse a emettere il suono *Mike* ogni volta che vede un certo gatto (teoria causale della denominazione: la cosa è causa e il nome un suo effetto). Il nome non è semplicemente associato a un oggetto fisico, ma alla sua comprensione, per cui la relazione "denominazione" non può essere ridotta a un rapporto causale. Il nome, che è il caso più semplice di descrizione, contiene un elemento di comprensione e inoltre presuppone l'intenzione di usarlo come nome. Non basta quindi la pura presenza fisica del gatto perché io possa dire "Mike è qui". Si osservi in quest'articolo di *Congetture e confutazioni* una potente critica di Popper al nominalismo, fatta inconsapevolmente da un punto di vista aristotelico.

In una successiva spiegazione<sup>41</sup> rileva Popper giustamente che il linguaggio umano in realtà è unitario e indica indistintamente eventi sia psichici che fisici, come si vede in frasi normali quali le seguenti: "immagino pecore e ciò mi aiuta ad addormentarmi", simile in struttura a "prendo del bromuro e ciò mi aiuta ad addormentarmi"; "voglio visitare l'università". Alla persona che pronuncia quest'ultimo enunciato, ad esempio, gli si mostrano semplici edifici materiali, ma la comprensione consente di vedervi edifici universitari e non fabbriche.

---

<sup>40</sup> La tesi comportamentista sembra una reazione contro il dualismo cartesiano, ma in realtà condivide l'atteggiamento critico assoluto di Cartesio, traendone le conseguenze: se io soltanto sono sicuro del mio *cogito*, allora posso seriamente pensare che il mio corpo e tutti gli altri sono illusioni. Una possibile soluzione di questo dubbio, responsabile di molti pseudo-problemi, è il puro fenomenismo soggettivistico (humiano). Un'altra è quella di eliminare tutti gli atti interni, ritenuti inutili o, se dovrebbero esistere, considerarli inesprimibili nel linguaggio (Wittgenstein era tormentato da questo problema nelle sue *Ricerche filosofiche*). Tutte le soluzioni riduzionistiche creano una quantità di falsi problemi dialettici, nel senso che un'esagerazione porta all'altra, dando materia per discussioni filosofiche sottili e vane. Paradossalmente, proprio gli autori che hanno considerato la filosofia come una confusione linguistica bisognosa di un'adeguata purificazione (gli autori neopositivisti), sono quelli che più hanno trasformato la filosofia in un groviglio di pseudo-problemi.

<sup>41</sup> Cfr. Popper, *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 511-518: *Nota sul problema dei rapporti corpo-mente*.

La nostra tematica sulla natura esterna ed interna degli atti sensitivi e sul modo di denominarli è diversa dal problema affrontato da Popper in rapporto al binomio atto interno-comportamento interno. Ma lo sviluppo attuale della neurobiologia ha riproposto un nuovo fronte del riduzionismo materialistico, non quello del comportamentismo bensì quello della causa materiale costitutiva dell'atto psichico sensoriale. Le osservazioni di Popper sono comunque utili perché entrambi i tipi di problemi sono analoghi. Un dolore al dente non si riduce a un puro evento di attivazione nervosa, anche se quest'ultima fa parte materiale costitutiva del dolore.

Completamente diverso è il caso degli atti intellettuali: la base nervosa non ne è parte costitutiva, ma solo condizione parziale, benché imprescindibile. La persona che scopre un teorema o che inventa una melodia deve attivare catene neuronali specifiche, perché il pensiero più astratto conta col supporto sensoriale interno adeguato, collegato essenzialmente alla base fisica. Ma sarebbe assurdo stabilire un'equivalenza di riferimento tra il pensiero di un teorema e i correlativi fenomeni neurali. Chi vuole capire la geometria non deve andare dal neurologo. Nessun neurologo del futuro sarà mai capace di far scoprire a un suo paziente il teorema di Pitagora, se questi non studia la geometria. Una deficienza nervosa semplicemente impedirà a un soggetto di ragionare con chiarezza, ma la piena salute e un ottimo funzionamento delle funzioni corticali non garantiscono l'atto concreto di comprensione intellettuale: il soggetto dotato delle migliori condizioni neurali semplicemente ha una migliore base fisica per poter pensare. L'atto intellettuale umano è associato al cervello, ma al contempo lo trascende infinitamente. L'atto dell'intellettuale sorpassa del tutto ogni atto corporeo, anche se si compie sempre in associazione essenziale con la base dell'esperienza, che è un atto del corpo: questa tesi è solidale alla costituzione dell'uomo in cui l'anima spirituale, pur trascendendo del tutto il corpo, lo associa a se stesso a titolo di atto informativo sostanziale. E' questo ovviamente uno dei pilastri fondamentali dell'antropologia e della gnoseologia di San Tommaso.

#### **d) Il soggetto conoscente**

Ci risulta naturale pensare che la sensazione è sempre sensazione "di

qualcuno", cioè di colui che la sente, e una sensazione senza alcuno che la senta ci pare incomprensibile. Il soggetto qui non è postulato come una necessità della struttura categoriale (ogni atto deve appartenere a una sostanza), ma appare come un dato fenomenologico. Solo che nel voler determinare che cos'è, dobbiamo passare al livello ontologico della spiegazione.

Il soggetto del dolore può provare dolore e poi piacere. Dunque è diverso dal dolore o piacere, e analogamente è diverso dal vedere, sentire o gustare. Evidentemente si distingue dai suoi atti e, se può esercitare atti specificamente diversi, vuol dire che ha alcune capacità definite, le quali sono tradizionalmente chiamate le "facoltà" o "potenze operative", come la vista, l'udito o l'immaginazione.

Il soggetto, l'io nel caso dell'uomo, si presuppone in ogni caso. Solo una visione riduttiva, ferma all'oggetto fenomenologico che appare, o alla funzionalità neuropsichica sottostante, può cadere nella violenza di voler prescindere dal soggetto. San Tommaso, nella sua polemica con la tesi dell'averroismo, insiste particolarmente sulla presenza dell'io personale. La tesi dell'intelletto separato, infatti, riduceva l'intelligenza umana al complesso strutturale delle specie della cogitativa, un complesso peraltro ben descritto da Averroè, un autore decisivo nell'elaborazione della dottrina della cogitativa. A causa della trascendenza del pensiero puro, però, l'averroismo trasferiva il momento essenziale dell'*intelligere* all'Intelletto separato. L'uomo, animale dotato di cogitativa, si limitava a preparare l'intreccio delle specie conoscitive, e solo la *continuatio* dell'Intelletto nel cervello, organo della cogitativa, portava all'atto di capire. San Tommaso sempre osserva, in tutti i suoi abbondanti e anche adirati scritti (come il *De Unitate Intellectus*) contro tale tesi, che così l'individuo (la persona, l'io, anche se non adopera questi termini) non compirebbe l'atto più degno dell'uomo, l'atto di capire, legato all'atto libero. Il capire umano sarebbe un *esseri capiti*, un evento passivo che "ci succederebbe", contrario alla palese esperienza soggettiva dell'*hic homo intelligit*: sono io, uomo concreto, che capisce, cioè compio io il capire, e non un altro al mio posto (in terminologia moderna, si potrebbe dire: *cogito*, e non *cogitor*, o *cogitatur*). La specie non basta: "qualcuno non è conoscente perché abbia delle specie conoscitive, bensì perché ha la potenza conoscitiva"<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> "Non enim aliquis est cognoscitivus ex hoc quod eis adest species cognoscitivis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva" (*De Anima*, q. un., a. 2, c). Nonostante la distanza storica

Sembra facile delineare qui la struttura ontologica sottostante alle operazioni della conoscenza o in generale agli atti psichici: c'è un *soggetto* dotato di alcune *potenze*, le quali una volta attualizzate danno luogo alle *operazioni*. Ma cerchiamo di approfondire un po' la natura del soggetto, limitandoci preferentemente alla conoscenza sensitiva esterna dell'uomo o degli animali superiori.

Chi è il soggetto degli atti percettivi di un animale come il cane o il gatto (che non hanno un "io")? La miglior risposta, anche se potrebbe sembrare banale, è che è l'animale stesso. L'atto della percezione sensibile si compie in una parte del corpo senziente, quella parte specializzata di cui l'anima è atto, secondo una delle sue potenze specializzate (l'anima secondo la sua potenza visiva è atto dell'occhio). Ma l'atto visivo non è propriamente della vista, né dell'occhio, né del corpo completo, né dell'anima. Il vedere non è un atto del corpo completo dell'animale, poiché quando si vede non tutto il corpo è modificato. L'operazione è dell'animale intero, corpo animato, un tutto unitario.

Questa determinazione del soggetto coincide in verità con la nozione metafisica di sostanza. Solo che nell'essere sensitivo la sostanza comincia ad essere "soggetto" (e nell'uomo è pienamente soggettiva, il che si esprime col termine di *persona*).

La sostanza è l'essere unitario, completo e sussistente. Potrà avere delle parti, ma non è parte di nessuno in quanto essere (è *un* essere, o ente). La sostanza corporea, anche se viene solitamente chiamata "corpo" (quand'è un essere inorganico), non coincide esattamente con la totalità estensiva del suo corpo. Altrimenti una sua modificazione parziale non sarebbe attribuibile al

---

e contestuale, la riduzione dell'atto di capire a un intreccio rappresentazionale può essere messa in relazione, in qualche modo, alla dissoluzione del soggetto presso gli autori che riducono la mente umana alla funzionalità dell'intelligenza artificiale. Infatti il pensare dell'intelligenza artificiale ben può chiamarsi un *essere pensato* (dall'uomo, il suo autore), non un vero atto di pensare. D'altra parte, la scomparsa del soggetto ("morte dell'uomo") è una delle caratteristiche di alcune forme del cosiddetto "pensiero postmoderno" (per es. Foucauld). Notevole è un tipo di argomento molto usato da San Tommaso nella sua difesa dell'esistenza della soggettività: "se non fosse così, tutta la filosofia morale e la convivenza civile perderebbe senso". Si tratta di un modo di argomentare, che trova certi riscontri in Kant o in Popper, basato su alcune certezze inoppugnabili del senso comune.

tutto e una sua modifica totale comporterebbe un cambiamento sostanziale. Succede come in un quadro: una piccola macchia lo rovina tutto, e muoverlo tutto da una parte all'altra non incide su di esso<sup>43</sup>.

Ora non per questo motivo dobbiamo immaginare la sostanza come una "certa cosa" nell'individuo di cui vediamo solo la totalità fisica. La sostanza è tutto l'ente, ma questo "tutto" non ha niente a che vedere con la sua totalità visibile o immaginabile. Nel dire che "l'animale vede, soffre ecc." ci riferiamo appunto a quel tutto. E' comprensibile che la filosofia empirista trovi delle difficoltà nella nozione di soggetto conoscente, così ovvia per la conoscenza ordinaria. La difficoltà nasce quando il rigore dell' analisi scopre che una nozione così elementare della conoscenza comune è metafisica.

La sostanza senziente dunque è *soggetto*. Quando l'animale vede, è "tutto" l'animale che vede benché solo una parte del suo corpo sia operante. La sua totalità sostanziale è "soggettivizzata" ovvero è una totalità che "sente se stessa".

Il soggetto è capace di sentire e poi sente in atto. La sua situazione prima di sentire in atto è come vuota, come se non esistesse. In realtà egli esiste attualmente con le sue capacità ed essendo materiale egli ritorna, per così dire, a un tipo di esistenza inferiore (per esempio, se sviene). Ma rimane "soggetto" e non diventa una mera "sostanza" (come l'uomo che dorme non si trasforma in una cosa). Quando egli passa all'operazione di sentire qualcosa, la sua soggettività compare in atto. Se egli continua ad esistere attualmente anche quando non agisce, in qualità di "soggetto potenzialmente senziente", vuol dire che dobbiamo distinguere due sensi di essere in atto, uno puramente entitativo, l'altro operativo (il primo è solitamente denominato *atto primo*, e l'altro *atto secondo*).

Il soggetto *compare* come soggetto solo quando sta operando (senza queste precisazioni metafisiche si dovrebbe dire che il soggetto che non opera non è un soggetto o che l'uomo è persona solo quando è autocosciente). Ma il suo operare immanente non gli è estrinseco, come se fosse una semplice possibilità.

---

<sup>43</sup> Il quadro comunque non è una sostanza, ma una struttura. La sostanza implica l'indipendenza nell'essere, il che procede dall'unità del suo atto. La struttura invece si risolve in relazioni (così, l'ordine BAC non è una sostanza, bensì una struttura).

Un certo modo di capire la distinzione tra sostanza e accidenti potrebbe oscurare quanto cerchiamo di dire. Per esempio se diciamo che l'uomo (sostanza) sta pensando in atto (determinazione accidentale), ci si può domandare qual è il contenuto dell'uomo come "sostanza": se si risponde che esso è la sua "capacità di pensare", sembrerebbe che la sostanza si riduca alla "capacità di" cioè a potenza; se si allude invece alla sua natura fisica, ci pare di perderne la sostanzialità come essere conoscente e spirituale. In breve: priva delle sue operazioni, la sostanza potrebbe apparire come una specie di funzione formale, solo potenziale, capace di essere riempita di contenuto solo con i suoi atti.

Io penso; *io* sono una *res cogitans*; io sono una *persona* che può vedere, amare, pensare. Che cos'è quell'io, quella *res*, quella *persona*, se si prescinde dagli atti? "Io sono capace di pensare": che cos'è l'io come diverso da questa capacità? Qual è il suo contenuto?

Ovviamente senza quell'io il *mio* vedere non sarebbe diverso dal *tuo*, e il mio vedere adesso e più tardi mi sdoppierebbe. Quell'io è responsabile della mia diversità rispetto agli altri e della mia identità rispetto a me stesso. L'io dunque sta nel nucleo del mio essere: io *sono* nella misura in cui sono un *io* (non studieremo qui comunque la relazione tra l'io e l'essere). Se l'io fosse come un biglietto in mio possesso, metaforicamente, si potrebbe dire che perderlo equivarrebbe a smettere di esistere, cosa che invece non si potrebbe dire di nessun'altra perdita.

La soggettività solo sensitiva degli animali non si dice "io", pur non confondendosi con la sostanzialità delle cose prive di conoscenza. Il comparire del soggetto a se stesso si chiama, in generale, *coscienza*. Nell'animale esiste una coscienza sensitiva, dal momento che la percezione di oggetti esterni comporta un "sentire" o un'avvertenza dei propri atti psichici. L'esistenza di questa sensibilità soggettiva appare più chiara negli atti psichici non intenzionali degli animali, come il dolore o il piacere: quando l'animale soffre, sente se stesso, e l'insieme unitario e dispiegato nel tempo di questi atti di sentire il proprio corpo e quello degli altri, limitatamente a certe qualità, costituisce il vivere animale o la sua esistenza sensitiva.

L'animale però non "ritorna completamente su se stesso". La sua immanenza sensitiva sta ancora a metà strada. L'animale potrà soffrire e cercare

ad ogni costo di evitare la sofferenza, o sentire piacere e cercare di prolungarlo il massimo possibile, ma non è capace di penetrare nel significato della sua vita sensitiva. Gli manca in definitiva la potenza intellettuale, con la quale l'uomo invece è capace di cogliere l'essere delle cose e per cui di conseguenza può anche comprendere il proprio essere. Ora la comprensione di noi stessi in quanto esistiamo fa emergere l'io, o la coscienza di noi stessi (autocoscienza).

L'animale avverte se stesso solo nei suoi atti sensitivi (in quanto sentiti), ma non avverte se stesso *in quanto se stesso* (altrimenti avrebbe un io). L'uomo conosce il colore non solo in quanto visto ma in quanto è colore, e coglie i suoi atti sensitivi non solo in quanto sentiti ma in quanto sono atti sensitivi. Potendo arrivare all'essere, egli conseguentemente conosce se stesso in quanto se stesso, e questa conoscenza viene appunto nominata *io*. Coscienza intellettuale dunque è la coscienza che ciascuno ha della propria esistenza. L'*io* è inseparabile dal *sono*. L'io è l'esistente che conosce se stesso come esistente (e che perciò è in grado di capire un *tu*, cioè un'altro essere autocosciente: l'altruismo non è possibile senza l'autocoscienza). Il notevole grado d'immanenza del soggetto autocosciente non lo chiude in se stesso, anzi è collegato alla sua capacità di trascendere se stesso. Gli enti non conoscitivi sono, al contrario, più "chiusi" nella loro forma, e anche l'animale, sebbene sia istintivamente aperto ad altri, persino alla sua specie (la riproduzione è un servizio alla specie che trascende la morte individuale), rimane comunque molto più chiuso in paragone all'uomo. Solo un essere autocosciente è capace di "uscire da se stesso" e di capire gli altri come altri, e non solo in riferimento ai propri bisogni (ma bisogna non confondere l'atto transitivo con la trascendenza spirituale). Solo l'essere che possiede se stesso (come persona) è capace di donazione personale (dare se stesso, senza perdita di se stesso, come avviene nella vera amicizia, la quale è il rapporto fondamentale della persona alla persona: *homo homini naturaliter amicus*). L'amico è, secondo Aristotele, un *alter ego*. E questo va inteso in reciprocità e non in un solo senso (altrimenti l'amicizia non è perfetta).

Ritornando al problema della sostanza, noi avevamo detto prima che l'io o il soggetto in generale senza i suoi atti sembra vuoto e formale. Lo stesso "sono", se non è completato da operazioni, non pare molto significativo.

La risposta a questa difficoltà ci obbliga a riflettere sulla "composizione metafisica" dell'ente finito. La realtà delle cose è "costituita" da diversi principi ciascuno dei quali svolge per così dire una insostituibile funzione. L'essere del



soggetto non sarebbe niente se non fosse accompagnato da operazioni specifiche ma neanche queste ultime avrebbero alcun senso all'infuori di un soggetto operante. L'unità tra un soggetto S (cui appartiene l'esistenza) e l'operare O è ineliminabile, pur dovendosi distinguere realmente tra S e O. Tale distinzione si impone, dal momento che l'operare si manifesta come molteplice e intermittente.

Abbiamo così la struttura S/O in cui le operazioni sono essenziali al soggetto. Esse possono talvolta mancare ma solo perché un soggetto ilemorfico può prescindere dalle sue operazioni superiori e compiere solo quelle inferiori. Se le operazioni sono essenziali al soggetto, allora O fa parte essenziale di S, almeno come la sua potenza o capacità (l'uomo è animale *razionale* anche se non sempre ragiona in atto).

La relazione S/O è naturalmente complessa. O porta a compimento tutto ciò che è e che può S, espande le sue possibilità, lo "realizza", lo fa crescere nel suo essere e infatti San Tommaso afferma che "ogni sostanza è destinata alle sue operazioni"<sup>44</sup>. L'uomo ad esempio non compie le esigenze del suo essere o non vive all'altezza della sua dignità ontologica mentre non conosca e ami. Il raggiungimento del fine dona all'ente una pienezza di essere (*plenitudo essendi*<sup>45</sup>).

Le operazioni sono dunque un'*attualizzazione* della costante unità sostanziale. Ma S non è comunque una pura potenza, poiché dal soggetto procedono sia l'*esistenza sussistente* che l'*identità individuale*, sia la *permanenza nella natura* che l'*unità dell'agente* in mezzo alle molteplicità delle operazioni.

La distinzione tra S e O in definitiva non comporta la loro separazione, come se le operazioni fossero qualcosa di estrinseco o di sopraggiunto al soggetto. L'operare è *di S*, viene incorporato al suo essere, alla sua identità o unità ontologica. Non va mai persa di vista l'unità di S/O, poiché S non sarebbe niente senza O e viceversa. La metafisica dell'ente finito è necessariamente una metafisica della "sintesi". Solamente in Dio coincidono completamente l'attualità e la soggettività, l'essere e l'operare.

S significa tuttavia per O il raggio delle sue possibilità e insieme un

---

<sup>44</sup> Cfr. C. G., I, 45.

<sup>45</sup> Cfr. S. Th., I-II, q. 18, a. 1.



principio di limitazione, poiché l'operare non supera ciò che S è e conseguentemente può fare. Non entreremo in questa sede nei problemi ontologici relativi alle trasformazioni sostanziali, cambiamento fisico, riproduzione e identità sostanziale, i quali richiedono uno studio particolare. Nel nostro contesto, sono da rilevare comunque certi punti.

Innanzitutto, il principio secondo cui *solo il soggetto agisce veramente* introduce il problema dell'agire collettivo e dell'agire delle parti. Riteniamo che sia ontologicamente legittimo parlare di azione delle parti e di azione collettiva, sempre analogicamente, non però in maniera indiscriminata, bensì nel discernimento delle diverse modalità analogiche della sostanza. Così:

\* Nei non viventi, di sostanzialità discutibile (e anche precaria), l'azione si può attribuire a enti più o meno complessi, o a totalità strutturali, a seconda dei casi. Per es. il crollo di un edificio comprende una molteplicità di azioni gravitazionali dei frammenti, ed è attribuibile anche all'edificio come un tutto, solo che in questo caso l'azione è piuttosto una disintegrazione caotica dovuta alla perdita di una situazione di equilibrio, cioè non è una vera azione (è la *privazione* dell'azione di un tutto: l'evento si dice dell'edificio come passione, anzi precisamente come distruzione del tutto). Il problema dell'azione nel mondo inanimato merita uno studio particolareggiato (bisogna distinguere tra sostanze, unità di ordine, oggetti artificiali, per poi parlare di azione della parte, del tutto, o di una molteplicità coordinata di "tutti").

\* Nei viventi, dotati di una maggiore unità ontologica, l'azione è più chiaramente attribuita al singolo, il quale si riconosce con più facilità. L'azione della parte possiede una propria autonomia, ma organicamente appartiene alla sostanza vivente. Le eventuali azioni collettive sono reali in quanto atti di una collettività, secondo alcuni testi di San Tommaso, quando sono transitive e in rapporto al risultato (per es. un gruppo di persone hanno costruito una cattedrale), mentre le azioni immanenti sono soltanto del singolo (per es. il dolore è solo di uno; un gruppo non può avere dolori in quanto gruppo). Gli atti "istituzionali" di gruppi (atti non fisici, ma riconosciuti da accordi umani come atti di un'entità collettiva "soggettivizzata") sono reali, a nostro avviso, solo a titolo di enti di ragione: per es. "la squadra sportiva ha vinto" può essere vero, ma tale atto non sarebbe riconosciuto dagli uomini se non ci fosse l'accordo sociale di ritenere certi atti fisici come validi con un certo simbolismo.

\* Nel caso della persona umana, vi si possono aggiungere a quanto detto sopra alcune precisazioni ulteriori. In primo luogo: l'azione libera (anche causalmente: muovo la mano) è *più azione* in quanto dipende dal soggetto mediante la causalità dell'atto libero. Così diciamo che "ho fatto questo" quando ne siamo responsabili, mentre invece di un mal di testa diciamo piuttosto "mi succede" (passione anziché azione).

Inoltre, gli atti del corpo umano (o delle sue parti) fanno parte della persona quando sono sostanzialmente collegati al corpo umano vivente (possono dunque essere chiamati i *miei* atti, o atti del *mio corpo*). Ora alcune parti del corpo umano sono organicamente sostituibili (anzi tutte le cellule, tranne i neuroni, si rinnovano periodicamente nel corpo umano), il che potrebbe creare problemi di identità personale. Esistono determinate parti del corpo (per esempio nelle zone neocorticali) legate all'identità personale?

Per il *platonismo* o per il dualismo cartesiano la risposta sarebbe negativa: la persona è l'anima; il corpo è accidentale e si potrebbe ricambiare tutto come ci si cambia di giacca (ne consegue, ad esempio, la tesi della trasmigrazione delle anime). Per il *materialismo neurologista*, l'io sarebbe una costruzione nata dall'intreccio delle reti neurali: la sua identità è solo *narrativa*, non ontologica (l'io esiste soltanto come funzione di una memoria capace di raccontare una propria storia). Nella misura in cui eventuali trapianti o interventi nelle regioni corticali collegate a tale identità narrativa conducano a un cambiamento, sdoppiamento o trasferimento di tale identità, si potrà parlare di cambio, moltiplicazione o trasferimento di personalità (ad es. nello stesso cervello forse potrebbe insediarsi una nuova persona, o due, oppure un io potrebbe essere trasferito ad altri "insediamenti" fisici diversi dal corpo proprio o anche dal corpo umano tipico). Gli autori riconoscono il carattere fantasioso di queste possibilità, ma parlano in linea di principio. Ovviamente l'io narrativo è una dissoluzione della persona, ma è interessante notare che sia la posizione platonica che quest'ultima tesi finiscono per rendere il corpo umano accidentale. Nel platonismo l'io è una sostanza, nel materialismo neurologista è solo una funzione.

Nell'antropologia tomista, l'identità ontologica della persona viene data dalla costituzione unitaria e sostanziale di anima/corpo. Sul piano operativo, tale identità *si manifesta* direttamente nell'autocoscienza di un io dotato di memoria, capacità di riflessione e libertà. Non esiste un luogo preciso del

cervello al quale legare tale autocoscienza, né ontologicamente (la persona sta tutta in tutto il corpo; il pensiero non è un atto del corpo), né fenomenologicamente (nell'atto di pensare non compare il corpo), né fisiologicamente (nessuna regione precisa del cervello è associabile all'io autocosciente). Tuttavia ci sono regioni della neocorteccia (memoria, linguaggio, coscienza sensibile) associate alle operazioni sensitive superiori necessarie per l'attuazione dell'autocoscienza (un punto coerente con l'antropologia di San Tommaso: la cogitativa, facoltà sensitiva superiore che consente la comprensione intellettuale delle cose particolari, luogo dei ragionamenti concreti e base dell'induzione, è una facoltà dinamica il cui organo è il cervello). Di conseguenza, una lesione corticale può oscurare la coscienza della propria identità (amnesia, disturbi linguistici, deficit attenzionale, ecc.). L'io "narrativo" menzionato sopra non è che tale coscienza.

Il corpo però, come ogni realtà fisica contingente, non è statico, e ci possono essere anche delle situazioni anomale nel rapporto anima-corpo, persino di carattere stabile. Per esempio il corpo umano, sottomesso a malattia e alla morte, non corrisponde pienamente alle esigenze di spiritualità dell'anima umana (non obbedisce del tutto alla volontà, non risponde ai desideri profondi e anche naturali dell'anima). In questo senso il dolore, l'invecchiamento e la morte, anche se sono naturali nella prospettiva della vita animale, dal punto di vista dell'anima rappresentano una mancata spiritualizzazione del corpo (ne è prova il fatto che l'uomo sperimenta la morte in maniera traumatica, contraria a tutti i suoi desideri naturali). La teologia cristiana ci insegna che questa situazione, anche se naturale per un certo *status* della natura umana -non unico e neppure il migliore-, è una realtà penale (peccato originale). La sopravvivenza dell'anima dopo la morte, nell'antropologia di San Tommaso, anche se personale, non significa neanche il migliore degli *status* della natura umana.

Stando così le cose, non possono sorprendere certe situazioni particolari, alcune normali e altre patologiche, nel rapporto anima-corpo a livello di *status*: ad esempio, la situazione embrionale, le patologie embrionali, la riduzione del corpo umano a uno stato di vita minima, le paralisi, la mutilazione e addirittura la perdita di "quasi" tutto il corpo, oppure ad esempio il caso della presenza di un unico tronco a due teste (con due sistemi nervosi, e con la indubbia presenza di due persone distinte). Casi più complicati, ancora da studiare, sono i possibili trapianti o sostituzioni di aree del cervello, che potrebbero alterare la coscienza della propria identità o sollevare dei dubbi riguardo all'identità ontologica o

personale.

In mezzo a questa varietà, risulta molto rischioso riservare la presenza della persona, con la sua identità ontologica, a una situazione fisica *particolare* data o a un settore organico *particolare*<sup>46</sup>. Sappiamo che c'è persona umana quando siamo di fronte a un corpo vivo appartenente alla specie umana (come detto prima, tale corpo può essere in stato inconscio o trovarsi nell'eventualità di non poter esercitare la coscienza, anche in maniera irreversibile). Siccome in casi speciali forse non siamo in grado di accertarlo con sicurezza, vogliamo evitare i rischi nel rispetto della persona umana. Lo stadio embrionario, pur non manifestando la forma e funzioni che appariranno dopo, è un organismo con una potenza biologica propria per diventare organismo umano sviluppato, per cui è persona<sup>47</sup>. Sappiamo invece che un cadavere (corpo umano senza vita) o una mano separata o un cuore separato non sono persone umane. Possono presentarsi problemi speciali di fronte al cervello e al sistema nervoso, centro unitario del dinamismo del corpo, collegato alla possibilità della coscienza della propria identità, la quale, quando si manifesta, come detto prima, è un segno sufficiente ma non necessario della presenza ontologica della persona.

Naturalmente non c'è una sede *particolare* della presenza dell'anima nel corpo<sup>48</sup>. Il problema ontologico è: l'anima (quindi la persona) è presente nel

---

<sup>46</sup> "Presenza della persona" è equivalente a "presenza dell'anima umana nel corpo". Non è conveniente separare entrambe le cose, anche se nel linguaggio contemporaneo il riferimento alla *persona* è più comprensibile del riferimento all'*anima*. Di conseguenza, la determinazione della presenza di una persona in un corpo dato è uguale alla determinazione della presenza della sua anima.

<sup>47</sup> "Dire oggi che l'embrione non è un individuo umano è come dire che 'i primi accordi del Messias di Händel non sono ancora il Messias', o 'il Messias incomincia soltanto coll'Alleluia' o 'il primo accordo del Messias e l'accordo dell'Alleluia non sono due accordi della stessa opera'. Se l'embrione umano è biologicamente quello stesso animale della specie umana che è l'adulto, allora qualsiasi argomento contro la personalità dell'embrione è un argomento contro la personalità dell'adulto" (A. Suárez, *Sono l'embrione umano, il bambino con anencefalia ed il paziente in stato vegetativo persistente persone umane? Una dimostrazione razionale a partire dai movimenti spontanei*, "Acta Philosophica", 2 (1993), p. 125).

<sup>48</sup> Un punto che è stato sempre rifiutato da San Tommaso. L'anima sta presente nei singoli organi secondo le sue diverse energie o potenze: in questo senso si può ammettere che l'intelligenza e la volontà sono collegate in modo speciale ai centri cerebrali anziché ad altri

*corpo organico vivente*, anche se malridotto e incompleto, purché sia veramente tale.

La presenza della persona umana, dunque, è indissociabile dalla presenza di un corpo umano vivo. Per i casi complessi nella determinazione del *corpo umano vivo* è competente la medicina, visto che una *parte* organica vegetativa del corpo umano, anche se mantenuta artificialmente in vita (per esempio un gruppo di cellule), non è una persona. Una volta che si determina biologicamente, per i casi che esulano dalla conoscenza ordinaria, che si è di fronte a un corpo umano vivo, possiamo dire che si è dinanzi a una persona, a un corpo umano animato.

Rimane il punto dell'essenzialità del *proprio corpo* nell'antropologia tomista. L'unione dell'anima con *questo corpo*, nonostante il suo cambiare continuo, è uno degli elementi fondamentali della tesi dell'unità sostanziale anima/corpo. L'anima umana non può unirsi indiscriminatamente a qualsiasi corpo. E una volta costituita nell'unità con un corpo proprio, rimane ad esso legata per sempre, anche nella situazione dell'anima separata.

### e) Il corpo proprio in San Tommaso

Completeremo adesso queste considerazioni, a modo di conferma, con testi dell'Aquinate che dimostrano l'importanza antropologica del *corpo proprio*<sup>49</sup>:

---

organi, a causa del vincolo operativo di quelle potenze con la vita sensitiva.

<sup>49</sup> Sull'opportunità di un contributo del pensiero tomistico agli attuali problemi sul rapporto tra il pensiero e il cervello, ogni al centro del dibattito delle scienze cognitive, si veda L. Borghi, *L'antropologia tomista e il **body-mind problem** (alla ricerca di un contributo mancante)*, "Acta Philosophica", 1 (1992), pp. 279-292. Per alcuni problemi accennati cfr. anche A. Rodríguez, *Rapporti tra il concetto filosofico e il concetto clinico di morte*, "Acta Philosophica", 1 (1992), pp. 54-68; A. Suárez, *Sono l'embrione umano...*, cit., 105-125. Alcuni dei seguenti testi di San Tommaso contengono, peraltro, riferimenti teologici, molto naturali nella filosofia dell'Aquinate, aperta al dialogo con la teologia cristiana, anzi fecondata dalla fede nella Rivelazione.

\* La situazione dell'anima umana separata dal corpo è antinaturale: "l'anima si unisce naturalmente al corpo: infatti secondo la sua essenza è forma del corpo. Quindi è contrario alla natura dell'anima rimanere senza corpo. Ma niente che sia contrario alla natura può essere perpetuo"<sup>50</sup>; "l'anima [umana] separata dal corpo è in qualche modo imperfetta, come ogni parte staccata dalla sua totalità, poiché l'anima è naturalmente parte della natura umana"<sup>51</sup>.

\* La morte umana, considerata solo razionalmente, appare probabilmente come un situazione antropologica penale<sup>52</sup>.

\* L'immortalità primitiva dell'uomo era più naturale, anche se superava il puro dinamismo fisico delle forze inferiori. Inizialmente Dio creò il corpo umano dotato di incorruttibilità, "affinché per essa fosse convenientemente adattato alla sua forma, cosicché, come la vita dell'anima è perpetua, corrispondentemente il corpo potesse vivere perpetuamente per l'anima. Tale incorruttibilità, benché non fosse naturale in quanto ai principi attivi, era comunque in qualche modo naturale in ordine alla finalità, affinché la materia fosse nella dovuta proporzione alla sua forma naturale, che è il fine della materia"<sup>53</sup>.

\* Secondo i principi aristotelici, la materia è in funzione della forma e non viceversa. L'anima umana ha bisogno di un corpo atto, mediante il quale possa acquistare la sensibilità e l'esperienza necessarie per compiere l'atto della comprensione intellettuale. "Il corpo cui l'anima razionale si unisce dev'essere

---

<sup>50</sup> "Anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum" (*C. G.*, IV, 79, n. 4135). Il contesto è la questione della risurrezione.

<sup>51</sup> "Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae" (*C. G.*, IV, 79, n. 4136).

<sup>52</sup> Considerando ciò che è conveniente alla natura umana e la Provvidenza divina, "satis probabiliter potest huiusmodi defectus [morte, debolezza umana, ecc.] esse poenales" (*C. G.* IV, 52, n. 3878). Il contesto sono i segni "probabili" del peccato originale.

<sup>53</sup> Dio attribuì al corpo umano "incorruttibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere. Et talis quidem incorruttibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae" (*C. G.*, IV, 81, nn. 4146-4147).

ottimamente disposto per sentire"<sup>54</sup>. Ne segue il condizionamento neurale per l'atto di capire: "Il funzionamento efficace delle potenze sensitive interiori, quali l'immaginazione, la memoria e la cogitativa, richiede una buona disposizione del cervello. Perciò l'uomo possiede un cervello maggiore tra gli altri animali, secondo la proporzione della sua quantità"<sup>55</sup>. Inoltre, "la lesione di alcuni organi impedisce all'anima di comprendere direttamente se stessa e le altre cose, come quando c'è una lesione al cervello"<sup>56</sup>.

\* Se le condizioni organiche dell'uomo, la sua posizione eretta, ecc. indicano per San Tommaso un orientamento finalizzato all'attività intellettuale, egli non manca neppure di segnalare gli ostacoli fisici come la stanchezza o la malattia. Alla domanda teologica su perché Dio ha fatto un'opera meravigliosa ma anche così imperfetta, Tommaso risponde d'una parte che non bisogna chiedere che cosa di meglio poteva fare Dio, ma occorre partire da ciò che ha fatto, mentre d'altra parte accenna al piano primitivo di Dio, nel quale il corpo sarebbe rimasto più in armonia con l'anima solo se questa si fosse mantenuta in armonia con Dio, come invece non è accaduto col peccato originale<sup>57</sup>.

\* Il continuo ricambio di materia è compatibile con l'identità numerica del corpo umano: "nel corpo umano, mentre vive, non sempre permangono le parti secondo la materia, ma solo secondo la specie; secondo la materia le parti sono in un continuo flusso, ma ciò non impedisce che l'uomo sia numericamente identico dall'inizio della sua vita sino alla fine"<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> "Oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum" (*De Anima*, q. un., a. 8, c).

<sup>55</sup> "Unde, quia ad bonam habitudinem potentiaram sensitivarum interiorum, puta imaginationis, et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri. Unde factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis" (*De Anima*, q. un., a. 8, c). L'osservazione sulla quantità potrebbe essere oggi benevolmente accettata se si tiene conto delle circonvoluzioni cerebrali, che consentono di moltiplicare notevolmente le superfici in poco spazio.

<sup>56</sup> "Quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum" (*De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 2, ad 7). La valutazione tomista positiva del cervello procede dai medici arabi (Aristotele era ignaro della sua importanza cognitiva).

<sup>57</sup> Cfr. *De Anima*, q. un., a. 8.

<sup>58</sup> "In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum



\* L'anima separata rimane adatta in maniera precisa (*commensurata*) ad esattamente il corpo proprio: la diversità delle anime separate "risponde a una diversa commisurazione delle anime ai corpi. *Questa* anima è commisurata a *questo* corpo e non a quello, quella a quello, e così in tutte. Questa commisurazione rimane nell'anima anche dopo la distruzione del corpo, così come essa rimane nella sua sostanza, la quale non dipende dal corpo nell'essere. Le anime infatti sono essenzialmente forme dei corpi; altrimenti si unirebbero ad essi accidentalmente, e così tra l'anima e il corpo non si costituirebbe un'unità *per se*, ma solo *per accidens*. Inquanto sono forme, dunque, debbono essere commisurate ai corpi"<sup>59</sup>.

L'anima dunque è fatta "a misura" del corpo (o viceversa, in un altro senso). Tale "commisurazione" si riferisce alla funzione informante dell'anima umana, nella quale, si badi bene, non si esaurisce tutto il suo essere (altrimenti l'anima umana sarebbe una forma materiale). Le funzioni superiori non sono informative, ma trans-informative, se si può parlare in questi termini. Se l'anima vegetativa, in San Tommaso, rende organico il corpo, e l'anima sensitiva animale lo rende senziente, dando luogo così alla nozione di *corpo proprio*, l'anima intellettiva ormai non è riferita al corpo, o alla sua vita, ma alle realtà superiori, alla verità e al bene trascendentale. Non per questo motivo il corpo diventa superfluo o addirittura fastidioso (un punto non capito dal platonismo). Si potrebbe dire che cambia la sua dimensione esistenziale, diversamente secondo lo *status* dell'esistenza umana. Il corpo, nella condizione attuale, per la vita intellettiva è la base, il radicamento, il luogo (soprattutto il cervello) dove nasce l'esperienza, all'inizio, e dove finisce la contemplazione, alla fine: è questo

---

materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque ad finem" (*C. G.*, IV, 81, n. 4157).

<sup>59</sup> La diversità delle anime separate "est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem illi, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas" (*C. G.*, II, 81, n. 1621).



il movimento di cui parla Tommaso dal corpo all'anima e dall'anima al corpo (punto di partenza dall'esperienza, *conversio ad phantasmata*). Tale unità dinamica si compie nel linguaggio, nel volto umano, nel dialogo, nell'arte e in tutte le manifestazioni della cultura.

Nell'intuizione tommasiana della funzione del corpo nello *status* di gloria, queste funzioni non si perdono, ma saranno elevate, e il corpo risuscitato in gloria, rimanendo lo stesso, si renderà ancora più adeguato (mentre invece le attuali funzioni vegetative e sensitive rapportate alla vita vegetativa saranno sospese, nella teologia tommasiana del corpo risuscitato, inquanto superflue perché legate a un ciclo di vita corruttibile). In altre parole, se in questa vita noi tendiamo a che il corpo serva all'anima, mentre siamo anche costretti a mettere l'anima al servizio del corpo (per necessità), nell'altra vita il corpo (glorioso) sarà più spiritualizzato, più legato alla vita dell'anima, della quale parteciperà più visibilmente. E questo lo renderà un corpo più alto: la trascendenza dell'anima sorpassa la sua funzione informativa, ma di riflesso la migliora. Si verifica il paradosso inerente a tutta l'antropologia di Tommaso: quanto più l'anima è immateriale, tanto più unito rende il corpo. Renderlo più unito vuol dire elevarlo nella sua condizione ontologica (vita corporea immortale).

## **f) Specie sensibile e percezione**

Riprendiamo ancora la teoria della specie come nucleo della metafisica aristotelica della conoscenza, in riferimento adesso più particolarmente alla percezione sensibile completa. Finora abbiamo considerato la specie conoscitiva come un atto psichico (immateriale) intenzionale (anche fisico, senz'altro), formalmente identico o almeno somigliante alla forma della cosa conosciuta. Secondo tale intenzionalità, la specie è la presenza di un aspetto della cosa conosciuta nel conoscente, con cui si compie l'atto conoscitivo di "possesso immateriale" dell'essere del conosciuto.

La filosofia aristotelica e tommasiana della specie sensibile ovviamente presenta lati antiquati, in quanto legata a una fisica e a una biologia superata (per esempio, la teoria antica della luce, non chiaramente riconosciuta come una realtà corporea; una concezione troppo semplice e passiva dell'informazione dei

sensi esterni; ignoranza del fenomeno della trasmissione degli *input* sensitivi)<sup>60</sup>.

La teoria della specie sensitiva, nonostante quanto abbiamo detto finora, sembra rimanere alquanto misteriosa, confrontata con l'attuale psicologia della percezione. Nell'intento di integrare quanto vi possa essere di valido dell'antica teoria della specie *sensitiva* con la psicologia moderna, riteniamo che tale specie *corrisponda* alle diverse rappresentazioni psichiche elaborate nel cervello delle informazioni periferiche ricevute: oggettivazione della luce, formazione delle immagini visive, sonore, ecc.

La specie visiva, secondo la terminologia aristotelica, per esempio, non è altro che la qualità della cosa conosciuta, secondo le condizioni oggettive in cui viene riflessa nell'immagine oculare ed elaborata nei centri corticali visivi, immagine che diventa così psichicamente presente nella facoltà del soggetto conoscente. L'operazione di vedere dunque coincide con l'attuazione della specie visiva. Una volta che la specie viene attuata si produce istantaneamente l'atto di vedere, poiché l'attualità specificata della vista è il medesimo atto di vedere.

San Tommaso normalmente distingue tra specie conoscitiva e operazione di conoscere. La specie è il principio *quo* dell'operazione. Comunque tale distinzione viene riferita piuttosto alla conoscenza intellettuale: "la forma intelligibile è il principio dell'operazione intellettuale, poiché ogni operazione viene specificata dalla forma come principio"<sup>61</sup>. Ora la specie è atto diverso dall'operazione se è *abito*, cioè se diventa slegata dall'operare stesso. Questo

---

<sup>60</sup> La trasmissione dell'informazione visiva, soprattutto, era un'incognita per gli antichi, per cui i medievali proposero la strana teoria di una trasmissione delle specie intenzionali attraverso il mezzo aereo (tra l'oggetto percepito e il soggetto). Questi difetti non tolgono, comunque, il valore positivo di molte intuizioni della psicologia aristotelica (quadro generale delle facoltà sensibili e distinzione tra gli oggetti dei sensi esterni ed interni). Aristotele intuì bene il ruolo del mezzo materiale per la trasmissione dei segnali sensitivi solo riguardo al suono: egli riconobbe infatti il suono come un fenomeno ondulatorio dell'aria che diventa suono sentito in atto solo nell'organo uditivo. L'antica ottica, invece, nonostante certi pregi positivi dal lato fenomenologico e anche matematico, era difettosa per quanto riguardava il lato fisico (la luce non quadrava bene con la teoria degli elementi).

<sup>61</sup> "Forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis" (*S.Th.*, I, q.14, a.5, ad 6).

però accade subito, nella psicologia moderna, dal momento che l'elaborazione percettiva indotta dagli *input* organici crea immediatamente schemi percettivi che diventano attuati (e migliorati) ogni volta che si compie un atto puntuale di percezione.

Le specie poi sono molteplici e in costante associazione dinamica. Anziché concepirle in una maniera meccanicista, occorre considerarle come sottomesse a processi di integrazione, "fusione percettiva" e maturazione nello sviluppo della coscienza sensibile delle cose. Molte immagini parziali di un oggetto, provenienti prima di un singolo sensi, poi da sensi diversi, riprese in diversi tempi, ricordate, ripetute, riescono a prenderle delle invarianze percettive e contribuiscono così alla creazione di schemi percettivi che stanno alla base dell'astrazione dell'universale.

Alla domanda sulla distinzione tra *specie* ed *operatio*, si può rispondere che la specie conoscitiva, nel quadro tomista, appare come un principio abituale acquisito che consente l'operazione di conoscere. Questa duplicità tra specie e operazione, se è vero che risponde in San Tommaso al principio generale per cui qualsiasi atto va ricondotto a un principio formale, appare ugualmente sostenibile nel quadro dell'attuale psicologia percettiva, nonostante la diversità di linguaggio. Nei centri corticali si creano via via strutture neurali in connessione con gli organi periferici, strutture stabili, flessibili e soggette a cambiamento, le quali consentono di compiere le operazioni sensoriali e la loro integrazione percettiva in maniera sempre più perfetta ed automatica.

Ci si riferisce a queste strutture talvolta in termini di *rappresentazione* e di *oggettivazione*. La "rappresentazione" è un termine tradizionale (ma moderno) che sta per la "presenza" intenzionale dell'oggetto. Si può accettare in questo senso che la specie tomista (sensibile) è praticamente uguale alla rappresentazione sensoriale, comunque ricordando che la rappresentazione connota piuttosto il momento cosciente e puntuale ("adesso mi rappresento il Colosseo nella mia mente"), soprattutto l'immagine visiva (funzione dunque immaginativa), e in questo senso tale parola si confonde, in parte, con la *operatio* sensibile tomista (cioè la specie, o la struttura neurale pre-operativa, nè è la base). Il termine *oggettivazione* ("formazione dell'oggetto"), dal canto suo, indica il processo che porta alla presentazione dell'oggetto.

E' comprensibile la fluidità del significato di questi termini. Piuttosto che

cercare di fissarne univocamente i termini, bisogna stare attenti alla realtà cui si riferiscono nell'ambito dell'analogia, alle loro sfumature semantiche e al contesto ermeneutico in cui vengono usati. Con queste cautele, in definitiva, la distinzione classica tra specie e operazione (immanente) è da ritenersi positiva, in quanto coglie due momenti diversi della percezione. Una riduzione della percezione al momento operativo perderebbe l'ambito dei suoi principi dinamici. Evidentemente il senso comune solo percepisce l'operazione, non il principio.

Un punto abitualmente discusso tra gli antichi era il carattere *passivo* o *attivo* della conoscenza. Le discussioni su questa tematica sono talvolta noiose a causa delle sottigliezze e della polivalenza semantica di termini come *actio* e *passio*.

La *passio* nel senso aristotelico fisico assimilabile al *motus* certamente è da escludere dall'atto immanente della conoscenza. Conoscere non è essere sottomessi ad un influsso esterno causale, il che è massimamente contrario all'autonomia vitale. Il conoscere in questo senso è una *actio*, anzi una *operatio* (nella terminologia tomista, *actio* risponde di solito all'azione transitiva, mentre *operatio* all'atto immanente). L'*operatio* è un'azione "perfetta", non un processo di realizzazione di qualcosa non ancora compiuto. L'operazione è il tipico movimento vitale, poco potenziale, i cui processi se mai sono di per sé di *atto in atto* e non dalla *potenza all'atto*. Queste precisazioni aristoteliche sono state importanti per poter avviare il superamento del platonismo, che tendeva a concepire la trascendenza sulla materia in termini di immutabilità ideativa (ma anche Platone percepiva questo difetto, come quando nel dialogo *Il Sofista* sostiene che nel mondo delle Idee ci dev'essere la vita e la dinamicità<sup>62</sup>). La trascendenza spirituale non può avere l'immutabilità inerte delle pietre. L'*operatio*, dunque è un tipo di attività superiore non legata alla mutabilità (anche se noi, quando pensiamo all'azione, anche di pensare e di amare, tendiamo a concepirla come una forma di mutabilità). In altre parole, *dinamismo* non equivale a *mutabilità*.

La sensazione comunque ha un aspetto passivo evidente, anche nel senso aristotelico di mutabilità, perché il sentire è anche un atto fisico, il che suppone un'alterazione organica, una spesa di energia fisica. Il senso, d'altra parte, riceve dall'esterno l'informazione necessaria che lo attualizza. Se *riceve*, è passivo, e

---

<sup>62</sup> Cfr. *Il Sofista*, 248 d ss.

anche per capire bisogna ricevere dall'esterno a causa della dipendenza del nostro intelletto dai sensi esterni. La ricezione non va interpretata grossolanamente come un'accoglienza nel senso di un oggetto trasferito dall'esterno. Una tale versione "migratoria" della conoscenza sarebbe banale. La passione sensitiva si riferisce al momento materiale, visto che nella nostra conoscenza la base materiale deve sempre intervenire in qualche modo. Di conseguenza, gli autori legati all'aristotelismo sono soliti distinguere tra il previo momento ricettivo della conoscenza (lato materiale) e il momento attivo (operazione): dopo la *passio* (chiamata anche *immutatio*) si produce l'*actio*, se si vuole (in ordine causale, non necessariamente temporale). Il momento passivo non è causa adeguata del momento operativo, come abbiamo visto nella sezione riservata alla causalità dell'atto conoscitivo.

Nella metafisica aristotelica è indiscussa la superiorità ontologica della *actio* sulla *passio* (si può attribuire attività a Dio, mai passività; gli esseri spirituali sono più attivi degli esseri materiali). Ciononostante, le potenze vegetative sono dette *attive*, in San Tommaso, mentre quelle conoscitive sono chiamate *passive*. In questo caso, cambia il senso dei termini: le potenze vegetative costruiscono i loro oggetti (elaborazione dell'alimento, costruzione e riproduzione del corpo organico), mentre le potenze della conoscenza non sono costruttive, bensì contemplative della realtà. La costruzione fisica è un atto transitivo, anche nell'orbita dell'immanenza organica. La contemplazione non è una costruzione: vedere un oggetto non è un costruire (non è un *fare*, ma un *agere*).

Eppure, nella conoscenza umana esiste anche un elemento elaborativo, diverso ovviamente da una costruzione fisica. Tale elemento, nella concezione tommasiana, è segno di imperfezione. L'oggetto non ci viene dato bello e pronto: bisogna conquistarlo con sforzo. La nostra conoscenza finita include una fase iniziale con informazione frammentaria, parziale, che bisogna cercare di unificare in una fase posteriore di sintesi. Non esiste un accesso immediato se non a poche cose. L'uomo è razionale, non intuitivo come gli angeli. La *ratio* elabora nel movimento costante di paragone, induzione e deduzione. L'uomo *astrae*, non intuisce, cioè non coglie direttamente l'essenza delle cose, ma deve cercare di capirla mediante i procedimenti astrattivi e razionali.

In questo senso, è significativo che San Tommaso consideri l'intelletto agente come facoltà *attiva*, il che è una eccezione, poiché tutte le altre facoltà

della conoscenza (e non solo l'intelletto passivo o paziente) sono dette passive. L'intelletto agente, come dice la parola, *agit*, fa ovvero elabora l'intelligibile in atto che viene subito accolto dall'intelletto passivo. Non c'è dubbio che, secondo San Tommaso, la funzione dell'intelletto agente è superiore a quella dell'intelletto paziente, perché agire è più alto di patire<sup>63</sup>.

L'azione dell'intelletto agente non è una costruzione, anche se porta al concetto astratto, il quale in un certo senso è un elaborato della mente. Tale azione è un'*illuminazione*, secondo Aristotele e Tommaso. Illuminare è più alto di essere illuminati: può illuminare un maestro, mentre il discepolo è illuminato. San Tommaso non attribuisce agli angeli la distinzione tra intelletto agente e paziente, dal momento che non conoscono per astrazione<sup>64</sup>: la loro intelligenza comunque sta più nella linea del nostro *intellectus agens*, per cui l'Aquinate si riferisce spesso all'azione intellettuale angelica in termini di *illuminatio* (ispirandosi alla metafisica della luce di Dionigi)<sup>65</sup>: l'angelo illumina altre menti, per esempio quella degli uomini. E senz'altro Dio illumina (il termine ha anche risonanze agostiniane: teoria conoscitiva dell'*illuminatio*, non lontana dalla problematica dell'*abstractio* nel pensiero neoplatonico e neoaristotelico medievale).

La "costruzione" dell'oggetto, nel senso di elaborazione sintetica razionale e concettuale, dunque, si verifica nella conoscenza umana finita e legata ai sensi. A livello sensitivo-percettivo, tale elaborazione è più che ovvia nel quadro della psicologia contemporanea. La specie sensibile della tradizione classica era concepita troppo passivamente, perché si ignorava la complessità della percezione (Aristotele era consapevole, invece, della costruttività a livello di immaginazione). Quando vedo qualsiasi oggetto esterno, non ricevo passivamente un'immagine, ma vedo grazie a un lavoro incredibile di elaborazione e di computazione, compiuto dai centri nervosi in costante coordinamento e correzioni continue, con i pochi dati ricevuti

---

<sup>63</sup> "Agens est honorabilior patiente (...) Intellectus agens est nobilior possibili" (*In III de Anima*, lect. 10, n. 733). Cfr. *S.Th.*, I, q.77, a.3; q.79, a.2, dove si sostiene contemporaneamente la passività dell'intelletto e la sua attività ("habet operationem circa ens in universali"), mentre si afferma che l'intelletto agente *facit* gli intelligibili in atto (cfr. *ibid.*, q.79, a.3).

<sup>64</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 54, a. 4.

<sup>65</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 106 a. 1; q. 111, a. 1.

frammentariamente dall'esterno. Eppure la figura vista è vera, cioè è un lato reale della cosa vista. Vediamo e percepiamo le cose in prospettiva, a seconda del modo in cui si presentano fisicamente ai sensi. La *presentazione* della cosa (*fenomeno*) non si oppone alla *realtà* di ciò che si presenta (*noúmeno*, nella terminologia kantiana). Il fenomeno è una manifestazione parziale ma vera della struttura ontologica del noúmeno, cioè dell'intelligibile.

Tale elaborazione non è arbitraria, ma è guidata (e corretta) dalle presentazioni sensoriali. Non esiste a questo riguardo nè una passività assoluta, falsamente "intuitiva", nè una sintesi *a priori* di stampo kantiano. Non disponiamo di forme *a priori* della conoscenza. Gli oggetti non ci sono stati dati in maniera innata. Dobbiamo costruire schemi parzialmente veri, soggetti a correzioni. Questo processo si chiama "oggettivazione". L'unica realtà *a priori*, se si vuole, è l'adeguamento della facoltà stessa (incluso l'organismo) alla realtà. Il nostro apparato fisiologico cognitivo è stato fatto, teleologicamente, per conoscere, ma deve ancora adeguarsi operativamente alla realtà. Tale adeguamento psicofisico era chiamato da Aristotele *mesótes*, o situazione psicofisica "media" in cui si trova la facoltà sensibile e l'organo sensoriale: nell'organo non c'è un predominio eccessivo di una qualità fisica affinché la facoltà sia in grado di muoversi liberamente tra un gruppo di qualità di per se opposte. Il principio della *mesótes* consente per esempio di adeguarsi alla varietà del suono fisico e di coglierne le armonie, nella risonanza del suono all'interno dell'anima<sup>66</sup>. Grazie a questa teoria, Aristotele riesce a spiegare perché un corpo può rendersi senziente anziché rimanere insensibile. La "sensibilità" richiede una fine struttura organica, anche a livello di tatto, che viene spiegata appunto col concetto di medietà (*mesovth*", *medietas*)<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> La teoria della *mesótes* è legata alla fisica antica, ma rappresenta uno sforzo notevole aristotelico per capire l'adeguamento proporzionato tra sensibile in potenza e sensibile in atto. La teoria dipende dall'intuizione pitagorica secondo cui le qualità sensibili sono "numeri", cioè proporzioni, per cui la facoltà che li percepisce deve adeguarsi ad essi in una correlativa proporzione matematica. La *mesótes* è, quindi, una proporzione flessibile auto-regolata dallo stesso organismo senziente, il che la rende paragonabile a un meccanismo di computazione fisico-matematico.

<sup>67</sup> Cfr. su questo punto, G. Basti, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 236-269. Di quest'ultima opera: "Nella teoria aristotelica della sensazione infatti, l'atto recettivo dei sensi esterni è tutt'altro che una



L'idealismo e il pragmatismo hanno di solito insistito sul carattere costruttivo della nostra conoscenza, lamentandosi -talvolta giustamente- del "passivismo intuizionista" con cui alcuni realisti spiegavano la conoscenza, spesso nella linea platonica o agostiniana. La "fatica del concetto" non è adatta a spiriti pigri (Kant, Hegel). E' vero tuttavia che nei classici l'*intellectus* contemplativo è più alto della *ratio*, mentre nei moderni si produce invece il predominio esagerato di una *ratio* che poi finisce per essere formale e vuota (logicismo).

Ora l'*intellectus* non può essere svalutato con l'etichetta di "facile intuizione", soggettiva, quasi miracolosa, arbitraria e incomunicabile (perciò, non scientifica). La visione intellettiva è un'azione superiore, che nell'uomo, contemplativo ragionatore, è frutto di lavoro anche se al contempo è un "dono", nel senso che non è mai scontata (per quanto si ragioni) nè è la conclusione automatica di un ragionamento o procedimento algoritmico. Tale visione intellettiva corrisponde in una maggiore pienezza agli esseri più semplici quali sono gli angeli, e sommamente all'*Intellectus* divino. L'intelletto agente, in questo senso, non è "ragionatore", ma è la luce più intima dell'anima, partecipazione del lume intellettivo divino, che consente di leggere un'esperienza per trovarne l'intelligibilità in atto. Se il suo risultato è un astratto "fatto", il modo di farlo non è stata una sintesi costruttiva, ma la scoperta di un'intelligibilità che prima era oscurata.

Del resto Aristotele e Tommaso ritengono che l'atto di capire è anche una certa passione (*intelligere est quoddam pati*<sup>68</sup>) perché la luce intellettuale che si produce in noi illustra il nostro mondo interiore e in ogni caso è sempre una luce dall'alto, dal momento che l'intelligenza umana è una scintilla dell'Intelligenza divina. Tutti abbiamo l'esperienza che l'idea felice, come l'ispirazione, "ci

---

semplice recezione passiva meccanica e deterministica, come afferma il sensismo empirista, ma implica sempre un *atto discriminativo* nella 'memoria dinamica' di ciascun senso fra diverse recezioni (...) Tale capacità discriminativa del senso dipende dalla cosiddetta teoria aristotelica della *medietà* della sensazione (*De An.*, II, 11, 423b, 30-424a, 9). Cioè dipende dalla capacità della parte più interna di ciascun organo di senso (...) di trovarsi in una condizione dinamicamente 'media' fra differenti possibili stadi finali, rispetto a un insieme di stimoli ricevuti dall'oggetto, tutti *virtualmente* coesistenti nel continuo dinamico (temporale) dell'organo di senso nel suo funzionamento (*De An.*, III, 2, 426b8-427a, 17)": pp. 247-248.

<sup>68</sup> Aristotele, *Sull'anima*, III, 429 a 14-18.



assalta" quando meno la speravamo, ci viene data come un dono che non si conquista a forza di volontà.

La conoscenza è attiva, e se contiene passività è solo in quanto conoscenza finita. Quanto più alta, quindi, risulta più attiva ancora. La potenza della materia in San Tommaso è chiamata *passiva* (capacità di ricevere forma e ordine). La potenza invece formale è *attiva*, perché dà luogo a operazioni (Dio, in questo senso, è potente). Il carattere attivo di una potenza è minore nella misura in cui si dipende più dall'esterno o da ulteriori mediazioni, come accade nella conoscenza sensibile o nella conoscenza intellettuale umana legata al sensibile. Le persone ignoranti o i bambini debbono imparare con molte considerazioni, ragionamenti e induzioni: la loro intelligenza è più passiva. Il saggio, secondo San Tommaso, invece è più attivo perché ormai possiede in semplicità un sapere abituale e non fa altro che amministrarlo come vuole, passando più direttamente all'operazione. Ora in questa struttura interna, nell'ambito della *potentia cognoscitiva*, si delinea la distinzione tomista tra specie e verbo, tra principio e termine dell'operazione di *intelligere*.

#### 4. Specie e verbo

La filosofia del *verbo* nasce storicamente con le speculazioni stoiche e più tardi agostiniane sulla parola e il suo significato in quanto termini immanenti della conoscenza. In questo senso è anche legata alla filosofia del linguaggio. Se la ricerca intorno alla *species* appare talvolta più metafisica e psicologica, quella intorno al *verbo* potrebbe risultare più linguistica e logica, ma in realtà passa anche al piano ontologico (basta ricordare l'ampiezza del concetto di *lógos* presso i greci: ragione, discorso, parola, concetto, essenza). In realtà ambedue gli approcci s'intrecciano nella filosofia classica, con diverse sfumature sia negli stoici e neoplatonici sia negli autori cristiani, sino ad arrivare alla scolastica.

Secondo la spiegazione classica, le cose conosciute si presentano nella nostra anima nella forma di concezioni o pensieri concepiti (concetto, rappresentazione, immagine, verbo). Questi pensieri nascono dentro di noi mediante una quasi generazione immanente. La mente percepisce tramite i pensieri le cose trascendenti, così come vediamo un albero tramite un'albero

disegnato. Ma alle volte la cosa esterna, per esempio nel lavoro dell'artista, non è che un risultato inferiore al modello interiore cui l'artista si è ispirato: il pensiero dell'artista appare qui come una realtà più alta della sua materializzazione. Il concepimento interiore è ulteriormente significato da un segno sensibile esterno che lo richiama e rappresenta: la *parola* o verbo come suono significativo.

L'uomo parla o esprime i suoi pensieri e le sue immagini interiori *dicendo* parole. La tradizione scolastica, fondata su Agostino, concepisce l'atto interiore di capire le cose come un *dire* interiore, come un linguaggio spirituale e non sensibile, il quale viene a costituire analogicamente anche un *segno* della cosa significata, un segno naturale e non convenzionale come quello delle lingue esterne<sup>69</sup>. Si pone così la distinzione tra il verbo esterno e il *verbum mentis* o parola interiore, tra lingua esterna e particolare e pensiero interno e universale. Nel *Perihermeneias* si afferma in questa linea che "i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima"<sup>70</sup>.

Presentiamo in seguito una serie di testi agostiniani sul verbo, ricavati dalla sua opera *De Trinitate*. Tutti gli elementi della filosofia classica del verbo sono ivi presenti, come dimostra la nostra selezione:

Dal verbo interiore concepito dal pensiero al verbo esterno della parola:

La conoscenza vera che grazie ad essa [alla ragione] noi concepiamo l'abbiamo come verbo presso di noi, un verbo che generiamo dicendolo al di dentro di noi e che nascendo non si separa di noi. Quando parliamo ad altri, restando il verbo a noi immanente, ricorriamo all'aiuto della parola o di un segno sensibile per provocare anche nell'anima di chi ascolta, mediante un'evocazione sensibile, un qualche cosa di somigliante a ciò che permane

---

<sup>69</sup> Cfr. San Tommaso, *S.Th.*, I, q.34, a.1, ad 3. Il *dire* come linguaggio interiore si colloca in Agostino e Tommaso nel contesto della teologia trinitaria (e della teologia dell'anima umana come *imago Dei*), come accade più in generale in tutta la filosofia cristiana del verbo (per es. la parola o Verbo di Dio è creatrice). L'assimilazione del pensiero a una forma di "linguaggio" inespresso comportava il rischio di pensare ad un eccessivo isomorfismo tra struttura noetica e struttura linguistica, come accade per esempio in Ockham. San Tommaso d'Aquino, seguendo Sant'Agostino, distingue comunque tra il verbo interiore come pensiero e il verbo come immaginazione acustica che riproduce il parlare esteriore (cfr. *S.Th.*, I, q.34, a.1; *De Ver.*, q.4, a.1). Quando si pensa in silenzio, si "pensa" anche in una determinata lingua.

<sup>70</sup> Aristotele, *Sull'espressione*, 16 a 4-5. Il testo aristotelico è anche uno dei precedenti della dottrina classica del verbo mentale.

nell'anima di chi parla<sup>71</sup>.

Il pensiero è come un linguaggio interiore:

*Cogitationes locutiones sunt cordis*<sup>72</sup> (i pensieri sono il parlare del cuore, dove *cuore* indica l'anima).

Il verbo nasce dal sapere abituale:

Chiunque perciò può comprendere che cosa sia il verbo, non soltanto prima che risuoni al di fuori, ma anche prima che il pensiero si occupi delle immagini dei suoni (questo verbo infatti non appartiene ad alcuna lingua, a nessuna di quelle che chiamano 'lingue delle genti', tra le quali c'è anche la nostra lingua latina) (...) Infatti quando diciamo il vero, cioè ciò che sappiamo, è necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che già sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è greco, né latino, che non appartiene ad alcun'altra lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro coi quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno che lo esprima<sup>73</sup>.

L'incarnazione sensibile del verbo:

Il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita il nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosene per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che 'il Verbo di Dio si è fatto carne',

---

<sup>71</sup> "Atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit" (*De Trin.*, IX, 8, 12). La traduzione italiana è di *Opere di Sant'Agostino, IV, La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973.

<sup>72</sup> *De Trin.*, IX, 10, 18.

<sup>73</sup> *De Trin.*, IX, 10, 19.

assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini<sup>74</sup>.

### Tre sensi del termine *verbo*; il verbo e l'amore:

In un senso si dice verbo la parola, le cui sillabe -sia che si pronuncino, sia che si pensino- occupano un certo spazio di tempo; in un senso diverso tutto ciò che è conosciuto si dice verbo impresso nell'anima<sup>75</sup>, fintantoché la memoria può esprimerlo e definirlo, sebbene la cosa in se dispiaccia; in un altro senso infine si parla di verbo quando piace ciò che lo spirito concepisce. Secondo quest'ultima accezione della parola 'verbo' va intesa l'espressione dell'Apostolo: 'Nessuno dice: Signore Gesù, se non nello Spirito Santo' (*I Cor.*, 12, 3)<sup>76</sup>.

### Verbo come pensiero unito all'amore:

Il verbo di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore (*cum amore notitia*)<sup>77</sup>.

Ora in San Tommaso convivono insieme la dottrina filosofica della specie, improntata da Aristotele, e quella del verbo, legata all'agostinismo e rilevante soprattutto nella sua teologia della Trinità. Vogliamo vedere com'è possibile un'integrazione tra specie e verbo. L'accento eccessivo sulla specie può portare ad una svalutazione della filosofia del verbo e viceversa, il che potrebbe servire come una certa chiave d'interpretazione della storia della gnoseologia<sup>78</sup>.

Il *verbum mentis* così come viene preso da San Tommaso possiede le

<sup>74</sup> *De Trin.*, IX, 11, 20.

<sup>75</sup> Questo "verbo impresso" corrisponde piuttosto alla specie, di cui il verbo è espressione. La scolastica posteriore a San Tommaso chiamerà *specie impressa* la specie, e *specie espressa* il verbo.

<sup>76</sup> *De Trin.*, IX, 10, 15.

<sup>77</sup> *De Trin.*, IX, 10, 15.

<sup>78</sup> L'importanza della dottrina filosofico-teologica del verbo nei Dottori e Padri della Chiesa è enorme. Si tenga conto delle estensioni alla teologia trinitaria delle tesi del verbo conoscitivo. In Agostino, la mente o memoria umana che genera i pensieri e si compiace con amore in ciò che è pensato è una vera immagine (non una semplice metafora) della Trinità: il Padre conosce se stesso generando il Verbo di se stesso e da entrambi, uniti, procede lo Spirito Santo come amore tra il Padre e il Figlio ovvero come auto-amore di Dio nella comunicazione delle persone.

seguenti caratteristiche:

a) Il verbo è il termine immanente dell'atto di conoscere<sup>79</sup>. Non è tanto ciò "per cui" (*quo*) uno conosce, bensì ciò che conosciamo della cosa (*quod*), diverso dalla cosa conosciuta non solo in quanto atto ma anche nel suo contenuto oggettivo (il verbo è universale; la cosa materiale è particolare). Dunque il verbo non è termine nel senso di *quod cognoscitur* (cosa conosciuta nella sua materialità), ma in quanto esprime *quod de re cognoscitur*. Con una terminologia più moderna, il verbo si può anche dire *oggetto*. Nella conoscenza delle cose esterne dunque il termine *quod* è la cosa esterna ma il termine immanente è l'oggetto.

b) Se la relazione tra la specie e la cosa è in termini di *similitudo rei*, quella intercorrente tra il verbo e la cosa è vista da alcuni autori scolastici come Giovanni di San Tommaso in termini di *segno*, il che deriva dalla semantica linguistica del termine *verbum*. Il verbo è segno naturale, come il fumo o il rumore del vento, una sorta di modello della formalità capita della cosa che rimanda ad essa direttamente, silenziosamente come ha detto qualche autore, in quanto il riferimento intenzionale passa inosservato nella sua pura essenzialità. Il verbo sarebbe, secondo alcuni scolastici, un segno *formale* e non *strumentale*, in quanto il verbo non è una cosa alla quale capita di essere anche un segno, ma *tutto* il suo essere si esaurisce nel rimandare alla cosa (significato puro)<sup>80</sup>.

c) L'intelletto potenziato dalla specie forma al suo interno una sorta di cristallizzazione di ciò che ha capito<sup>81</sup>. La relazione tra la facoltà (*mens, intellectus*) e il suo verbo è una sorta di "generazione" o di causalità interna che si può anche denominare *emanatio interioris* o processio interna di atto in atto e non già dalla potenza all'atto<sup>82</sup>. Ma sarebbe un errore concepire questo rapporto alla stregua della stretta causalità fisica, e anche della causalità in generale.

---

<sup>79</sup> "Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis" (C.G., 11, n. 3473).

<sup>80</sup> Questo punto comunque non va esagerato: concetto e immagine in quanto atti psichici sono un "essere naturale". Il significato inoltre è un contenuto consistente in se stesso e non sempre è riferibile ad un essere esterno.

<sup>81</sup> "Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio" (C.G., I, 53, n. 443).

<sup>82</sup> Il procedere immanente del verbo è senza moto, senza tempo: cfr. C.G., 11, n. 3478.

d) Resta da vedere infine la relazione tra specie e verbo. In San Tommaso la specie è principio permanente, abituale, anche se acquisito, mentre il verbo è una sua manifestazione operativa intermittente, un risultato cosciente del capire<sup>83</sup> (bisogna poi vedere se questa distinzione è anche applicabile alla percezione sensibile: per es. sembra che il rapporto *specie intelligibile-verbo* si riproduca in qualche modo nel rapporto *specie sensibile-immagine (phantasma)*, come se nella percezione sensibile ci fosse una sorta di "specie espressa". L'intelletto arricchito con le specie è in grado di operare quando il soggetto vuole, un operare che consiste nella formazione di verbi mentali.

La teoria gnoseologica appena esposta presenta parecchi problemi ampiamente discussi dalla filosofia scolastica (importanti nella soluzione di questioni sollevate dal nominalismo, dall'idealismo e dalla fenomenologia). Rileviamo gli elementi in gioco presenti nella conoscenza intellettuale, la cui reciproca distinzione è da discutere accuratamente in ogni caso:

\* *ciò per cui (quo) si comprende (species intelligibilis)*<sup>84</sup>;

\* l'operazione di comprendere (*intelligere*)<sup>85</sup>;

\* *ciò che si comprende della cosa o in cui essa viene capita (conceptio intellectus, intentio intellecta)*<sup>86</sup>;

\* la cosa reale conosciuta (*res*).

Si presenta qui, tra altre questioni, quella della distinzione tra l'operazione mentale e il suo oggetto immanente operato (per esempio, l'operazione è personale, ma l'oggetto è comunicabile e anche comune a molti: diverse persone possono convergere nel pensare 2+2). Seguendo la triplice distinzione degli atti mentali: l'atto di capire un significato nuovo (*simplex apprehensio, intuitus*) forma un concetto; l'atto di credere o di giudicare viene "oggettivato" in una "proposizione mentale" (complesso articolato di significati) che è creduta o

---

<sup>83</sup> Cfr. gli opuscoli *De differentia verbi divini et humani* e *De natura verbi intellectus*; *S.Th.*, I, q.85, a.2.

<sup>84</sup> "Species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore" (*In III de Anima*, lect. 8).

<sup>85</sup> "Intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum" (*C.G.*, IV, 11, n. 3473).

<sup>86</sup> "Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta" (*C.G.*, IV, 11, n. 3466).

affermata come vera; infine la percezione intuitiva di un legame razionale porta alla costruzione di un ragionamento. Più ampiamente, il pensare e ciò che è pensato (*noésis* e *noéma* in Husserl), cioè atto e oggetto immanente, appaiono come correlativi: non c'è pensare (intuire, giudicare, ragionare) senza pensato e viceversa, così come non c'è parlare senza che si dica *qualcosa*. L'atto del pensiero include essenzialmente il rapporto ad un contenuto pensato, eppure entrambi i termini sono diversi, poiché una cosa è cominciare o smettere di pensare, farlo più o meno velocemente ecc. (descrizione dell'atto) e un'altra ne è il contenuto, che può essere espresso in una formula verbale, analizzato con indipendenza da chi lo ha pensato, e che infine può anche appartenere a diversi soggetti o a parecchie operazioni di un medesimo soggetto<sup>87</sup>.

Analizziamo brevemente, ad esempio, come si arriva al pensiero significato dalla frase "i passeggeri scendono dall'autobus". Secondo la nostra terminologia, tale pensiero è un verbo mentale esprimibile in diverse lingue, tramite il quale comprendiamo un determinato evento. Questo genere di pensieri di solito applica oggettivazioni già precedentemente fatte (i significati di "passeggeri", "autobus"), conservate abitualmente e combinate in un modo a volte originario o a volte ripetuto.

Ora tale enunciato pare essere il risultato di una certa "costruzione" o elaborazione mentale: in questo caso esso si presenta come una combinazione di significati. Ma una simile elaborazione è stata fatta come conseguenza di aver capito o di aver "visto" qualcosa (con comprensione). Chi sente la menzionata frase, forse ne comprende il solo significato. Ma chi la pronuncia spontaneamente con un'intenzione di verità, lo fa perché ha capito un significato e la sua verità. Aver capito, in questo caso, significa aver riconosciuto (o "letto") in un certo evento presente ai sensi una realtà intelligibile, anche se è diverso comprenderla per la prima volta e in seguito nominarla, oppure riconoscerla semplicemente quante volte si ripresenta. Inoltre tale evento si può comprendere anche senza pensare esplicitamente "i passeggeri scendono dall'autobus", e difatti normalmente noi capiamo molto di più di quanto non esprimiamo coi nostri verbi mentali oggettivi.

---

<sup>87</sup> La distinzione tra atto e oggetto non è quella che si stabilisce tra il genere e la specie. "Pensare" è genericamente "pensare un oggetto", mentre la sua specie è "pensare quest'oggetto". Com'è noto, la reciprocità delle relazioni pensare/pensato è ciò che si chiama *intenzionalità* nella filosofia fenomenologica (Husserl).

In questo complesso processo si possono distinguere diversi momenti:

1) Capire un significato o una verità per la prima volta (nell'esperienza o in astratto). Così un individuo "impara" non in virtù della semplice trasmissione verbale, ma nell'esercizio originario della propria intelligenza ("scopre" qualcosa di nuovo).

2) Costruire o formare un'oggettivazione più o meno complessa nella quale si esprime quanto si ha capito.

3) Conservare abitualmente ciò che si ha capito e oggettivato, per riprodurlo (o anche modificarlo) tutte le volte che si vuole.

4) Considerare in atto l'oggettivazione, per esempio come conseguenza di aver ascoltato una frase. E' questa la cosa più facile o che richiede minore sforzo intellettuale.

5) Ritenere che tale oggettivazione sia vera o falsa, credibile, uno scherzo, un'ironia ecc.

6) Applicarla intelligentemente all'esperienza giusta.

Presupponiamo l'intervento del linguaggio nelle fasi di oggettivazione, anche se non ci soffermiamo specialmente su questo fatto. Ovviamente non si possono concepire delle idee senza un linguaggio, il quale ne condiziona la genesi e quindi anche indirettamente l'esercizio e lo sviluppo dell'intelligenza, sia in senso positivo che negativo<sup>88</sup>.

La distinzione tra i momenti 1 e 2 ci interessa particolarmente<sup>89</sup>. Essa è più difficile da percepire, poiché un capire pre-oggettivante sfugge in parte alle nostre capacità analitiche. Ma è ovvio che in ogni istante della nostra vita cosciente noi comprendiamo molto di più di quanto pensiamo in atto ed esprimiamo conseguentemente in parole sonore (o silenziose). Date tre proposizioni come ad esempio "l'autobus 64 passa", "devo andare a San Pietro" e "non ho biglietti", la mente ne coglie subito alcune delle loro possibili

---

<sup>88</sup> Il fatto che una frase sia traducibile ad un'altra lingua non significa che esista un pensiero completamente indipendente ed estrinseco a entrambe. Il pensiero si crea radicato in una lingua e poi risulta traducibile ad altre.

<sup>89</sup> Tralasciamo per ora invece l'importante differenza tra le fasi 4 e 5, attinta modernamente con la teoria degli atti linguistici (Austin, Searle).



relazioni e conseguenze ("non posso prendere l'autobus", "debbo acquistare dei biglietti", "non posso arrivare a San Pietro in tempo", "andrò a San Pietro a piedi", ecc. ecc.), senza necessità di formularle tutte esplicitamente, e questo previo "accorgersi intellettuale" (intuitivo) è proprio la radice delle possibili oggettivazioni successive, le quali comunque non esauriscono le potenzialità del pensiero pre-oggettivo<sup>90</sup>.

Fin qui abbiamo presentato il dualismo specie-verbo nel contesto delle complesse articolazioni della conoscenza intellettuale, senza però risolvere una serie di problemi che comunque già in questo momento cominciano a delinearsi. Uno dei nostri intenti per il momento è quello di evidenziare quanto sia vivo il problema affrontato dalla distinzione classica tra specie (principio del pensare) e verbo (oggetto pensato), prendendo naturalmente gruppi unitari di specie e di verbi mentali. Si pensi alla straordinaria complessità di questi intrecci quando si deve giocare a livello di percezione sensibile, con tutti i suoi gradi e forme diversi di oggettivare e di rioggettivare, a livello poi di pensiero astratto, e infine riguardo al rapporto pensiero e linguaggio. Il pensiero spontaneo si muove con facilità, simultaneamente e successivamente, tra questi livelli, che una filosofia della conoscenza ha il compito di analizzare.

In maniera provvisoria si può comunque anticipare che il pensiero pre-oggettivo sopra indicato è ricollegabile in parte alla specie intellettuale della filosofia aristotelica, da cui nasce l'oggettivazione o verbo. Si preannuncia così una diversità di significati del termine *capire* (per esempio, formare una specie, capire un'oggettivazione fatta, capire una lingua), il che rimanda a diverse operazioni all'interno del processo conoscitivo.

La specie, conservandosi in forma di possesso abituale come arricchimento della facoltà -quasi come se la facoltà stessa crescesse nelle sue potenzialità operative-, rende il soggetto conoscente più indipendente dai messaggi esterni in arrivo, in una ampiezza analoga a quella del campo visivo attuale e simultaneo, dove l'occhio è in grado di scegliere subito un punto su cui concentrare l'attenzione e far sì che nasca, con essa, la chiara coscienza dell'atto.

La formazione dell'*operatum* immanente, a sua volta, consente al soggetto

---

<sup>90</sup> Un altro esempio: l'applicazione del pensato al caso particolare (momento n. 6) non ha bisogno di un altro pensiero, il che poi sarebbe impossibile a meno di creare una catena all'infinito.

di arrivare all'oggetto con una relativa indipendenza rispetto ai contenuti offerti dalla conoscenza immediata, come per esempio la percezione dell'esistente esterno, pagando però il prezzo di perdere, nell'oggetto, la presenza esistenziale diretta. Vedere una persona reale non è lo stesso che vederne un'immagine, poiché in quest'ultimo caso non sappiamo cosa stia succedendo alla persona reale, mentre l'immagine o il concetto astratto resta sempre un *separatum* della cosa reale. L'oggettivazione comporta sempre un'astrazione.

Lo sdoppiamento implicato nell'attuazione della specie abituale e nell'apparizione del verbo in definitiva rende libero il soggetto dalla soggezione al momento percettivo presente, rispettivamente nella linea dell'atto (specie) e in quella dei contenuti (verbo). Resta ancora da vedere poi il coordinamento tra questi momenti nella conoscenza umana completa.

## **5. Immediatezza e intenzionalità nella conoscenza**

Avevamo incominciato questo corso con la tesi della conoscenza come possesso intenzionale di una forma della cosa. L'essere neve naturale è diverso dal conoscere la neve; conoscere il peccato non vuol dire peccare realmente. Così, per ogni realtà (*esse naturale*) c'è sempre la possibilità di "raddoppiarla" in termini conoscitivi (*esse intentionale*). Ora la conoscenza si comprende in profondità quando non la si vede solo come un semplice "dato informativo" rimandante a una realtà naturale ma più fondamentalmente quando la si vede come una forma di "vivere l'essere conosciuto", se l'espressione è consentita (presupponendo la realtà naturale del conosciuto), una forma *in qualche modo* (sotto alcuni aspetti) più alta di quella corrispondente all'essere nel piano puramente naturale (cioè non conoscitivo). In altre parole tale modo di "vivere l'essere" costituisce una forma di essere più elevata.

Il fatto si evidenzia molto perspicuamente negli atti coscienti cioè in quegli atti dove noi percepiamo il nostro stesso vivere naturale. Possiamo ad esempio respirare senza saperlo o percepirlo, in una maniera "naturale" (come una pianta esercita le sue funzioni vitali), ma è ontologicamente più alto

percepire il respirare, vivere in modo cosciente gli atti della propria vita<sup>91</sup>.

Un esempio di natura diversa aprirà nuovi orizzonti nella nostra indagine. Stare allegri sembra identico all'atto di percepire la propria allegria (pare strano infatti dire che uno stia allegro senza rendersene conto). L'atto in questo caso si presenta come conosciuto per natura. Eppure noi possiamo distinguere almeno concettualmente tra l'atto della gioia e la percezione di quell'atto (con distinzione nettamente reale quando ricordiamo un momento di gioia passata o conosciamo la gioia di un'altra persona).

Avere certi stati interni o psichici include quindi percepirli al presente o avvertirne la presenza: avere un dolore è sentire un dolore. Stare allegri, provare dolore, non sono delle conoscenze nel senso ordinario della parola, secondo cui una cosa è l'essere naturale e un'altra la conoscenza di quell'essere. Non per il fatto di percepire un fiore si diventa l'essere naturale del fiore. Invece nei casi indicati di gioia o di dolore presenti in noi stessi, solo se ne possediamo l'essere naturale possiamo avvertirli (percepriamo se siamo allegri solo se lo siamo naturalmente), e viceversa l'avvertenza di tali atti è inseparabile dal loro essere naturale (se sentiamo un dolore vuol dire che tale dolore è presente in noi anche in modo naturale).

Ci stiamo riferendo evidentemente agli atti di *coscienza*, quegli atti appunto che sono conosciuti da noi stessi nel momento in cui li compiamo (poi vedremo la possibilità di atti conoscitivi psichici inconsci). Per il momento vogliamo far notare come la conoscenza di questi atti non solo ricade direttamente sul loro essere naturale ma anzi richiede che il soggetto *sia* ontologicamente quello che *conosce*. Avviene qui una forma di fusione tra l'essere naturale e l'essere conoscitivo che, come dicevamo sopra, rende molto chiaro il concetto della conoscenza come un modo superiore dell'essere anche naturale.

Ora in questi casi non si conosce attraverso una specie. Secondo San Tommaso l'anima non conosce se stessa né i suoi atti mediante una specie, dal momento che le è sufficiente la presenza abituale a se stessa o l'auto-attestazione

---

<sup>91</sup> "Haec est enim differentia inter animales et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalia *hoc sentiunt*" (*S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1).

operativa dei suoi atti<sup>92</sup>. Basta la loro presenza trasparente perché essi vengano conosciuti nel loro stesso operare.

Come si è detto, ci troviamo qui di fronte a una quasi identificazione tra l'essere naturale e l'essere conoscitivo<sup>93</sup>. Alcune realtà dunque sono naturali e, simultaneamente e per natura, conosciute. Possiamo chiarire questa conoscenza *non intenzionale*, in quanto quella intenzionale comporta un'attualità che rimanda ad un'altra realtà naturale. Se ci sembra strano sentir dire che "essere allegri" include "percepire di essere allegri" è solo perché ordinariamente abbiamo un concetto intenzionale della conoscenza<sup>94</sup>. D'altra parte siamo molto vicini al modo di esprimersi di Tommaso:

Ogni angelo ha impressa la ragione della sua specie simultaneamente secondo l'*essere naturale* e secondo l'*essere intellegibile*, dal momento che sussiste nella sua natura specifica e capisce se stesso attraverso di essa. Le ragioni delle altre nature, sia spirituali che corporee, invece, gli sono state impresse soltanto secondo l'*essere intellegibile*, affinché mediante tali specie impresse possa conoscere le creature spirituali e corporee<sup>95</sup>.

L'angelo stesso è una forma sussistente nell'*essere naturale*. Non però la sua specie in

---

<sup>92</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1; *De Ver.*, q. 10, a. 8.

<sup>93</sup> Nel razionalismo classico questi atti sono stati affrontati in termini di certezza assoluta. Se un individuo ha un dolore o sta pensando, lo sa infallibilmente. Noi ci siamo posti invece in un piano ontologico. Del resto il dubbio rispetto a tali atti non è da escludere: certo è impossibile dubitare di avere un fortissimo dolore, ma si può dubitare dell'esistenza di un dolore leggero, della sua localizzazione o della sua durata. Il dubbio nasce quando l'atto della coscienza è debole e così risulta meno individuabile.

<sup>94</sup> Molti di questi atti sono chiamati *sensazioni* (sensazione di dolore, di piacere, di freddo). Il termine indica che qualche atto interno al soggetto è "sentito". Ma gli atti coscienti includono anche le emozioni, passioni, pensieri o atti spirituali in genere. Non diciamo che la presenza interna di un pensiero nella nostra mente, per esempio, si "sente" ma piuttosto che "è avvertita". Bisogna poi distinguere tra i livelli della coscienza: una cosa è *percepire* un dolore, un'altra è *sapere* (conoscenza intellettuale) di averlo: l'animale solo percepisce i propri dolori; noi possiamo sapere che un altro prova dolore, senza poterlo percepire; riguardo ai propri dolori invece noi li percepiamo e simultaneamente "sappiamo" di averli.

<sup>95</sup> "Unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret" (*S. Th.* I, q. 56, a. 2).

quanto sta nell'intelligenza di un altro angelo [che lo conosce], perché in ques'ultimo tale specie solo è secondo l'*essere intelligibile*<sup>96</sup>.

Aristotele intuì la conoscenza non intenzionale nelle sue riflessioni sull'autoconoscenza dell'intelletto puro il cui oggetto coincide con se stesso<sup>97</sup>, punto in cui è seguito da San Tommaso<sup>98</sup>. Nella filosofia contemporanea, Wittgenstein si è avvicinato all'argomento attraverso le sue analisi linguistiche sulla sensazione di dolore. Il verbo *sapere* ha un senso oggettivo in quanto si applica alla conoscenza di un dolore non sentito (per esempio, di un altro, o un dolore nostro del passato), ma risulta meno naturale che una persona in preda a forti dolori dica "so di avere dolori"<sup>99</sup>. Il dolore non sentito si conosce mediante una rappresentazione, non il dolore proprio<sup>100</sup>.

Con le precisazioni precedenti possiamo raggruppare alcune forme diverse della conoscenza nei seguenti quadri, che saranno chiariti nei nostri commenti successivi:

---

<sup>96</sup> "Ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum" (*S. Th.* I, q. 56, a. 2, ad 3).

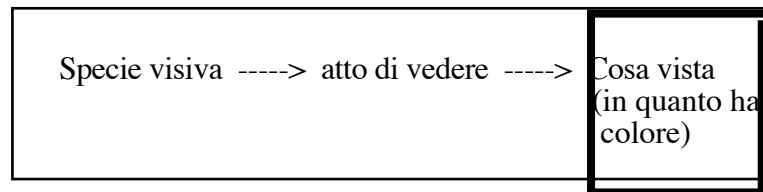
<sup>97</sup> "In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur" (*De Anima*, III, 432 a 2-5).

<sup>98</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

<sup>99</sup> Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, in *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, nn. 404, 407 e p. 534; *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967, n. 472.

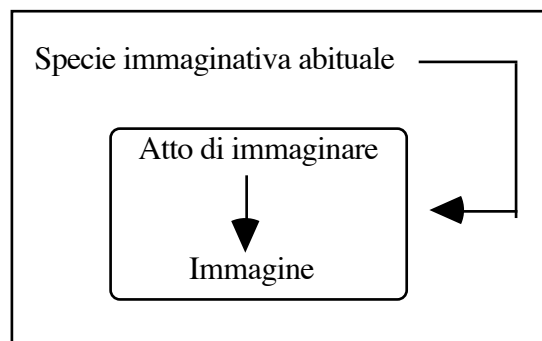
<sup>100</sup> *Ibid*, nn. 297, 300 e 302.

\* Esempio: VEDERE



- atto intenzionale (rimanda alla cosa)
- oggettivo: si vede attraverso un'elaborazione visiva
- esistenziale: si conosce direttamente un esistente; è separabile; l'impressione può essere resa soggettiva

\* Esempio: IMMAGINARE



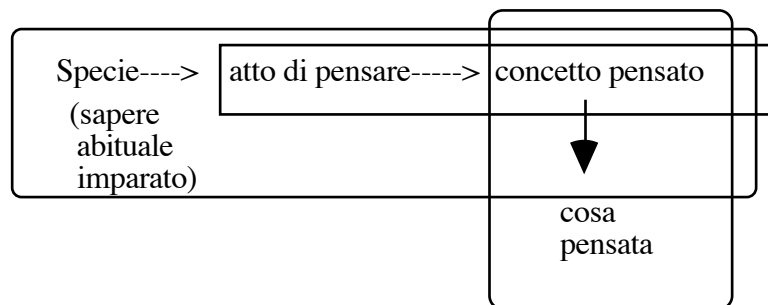
- atto intenzionale (l'atto è di un oggetto)
- oggettivo e non esistenziale: l'atto ricade su un'elaborazione separata dall'esistente in atto

\* Esempio: SENTIRE DOLORE, PERCEPIRE IL VOLERE

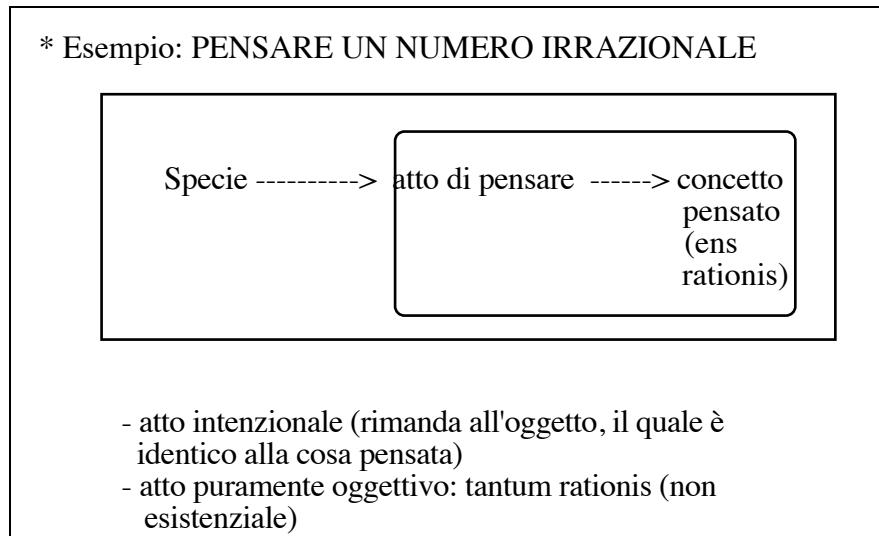
Atto:

- non intenzionale: non rimanda ad altro
- non oggettivo in se stesso (ma può avere un oggetto: il cogito ha un oggetto)
- senza specie
- il suo essere naturale e conoscitivo coincidono; esistenziale
- sono gli atti di COSCIENZA

\* Esempio: CAPIRE UN GIOCO



- atto intenzionale (rimanda all'oggetto e alla cosa)
- atto oggettivo e separato dalla percezione esistenziale (astrazione), ma associabile all'esistente nell'unità dell'atto percettivo



Ciascuno di questi quadri offre delle particolarità specifiche, basate su aspetti fenomenologici della conoscenza. Abbiamo indicato come *atti intenzionali* quelli che "rimandano" ad altro, ma vi sono due tipi di intenzionalità, una più fenomenologica, poiché l'atto ricade necessariamente su un oggetto (pensare richiede pensare qualcosa), e un'altro senso più realistico, in quanto l'oggetto considerato rimanda di per sé a una cosa reale ed esistente. San Tommaso sa comunque che nella riflessione si può considerare l'oggetto come oggetto, e conosce anche l'esistenza degli *entia rationis*, ma nella scolastica posteriore si darà una particolare importanza all'ente di ragione come ciò che è *objective tantum*, e nel nominalismo (Ockham) si tenderà a pensare che ogni concetto, in quanto universale, è un ente di ragione, il quale in collegamento alla percezione sensibile acquisterebbe un puro riferimento esistenziale (ogni significato si trasforma così in un ente di ragione<sup>101</sup>).

La preoccupazione per la conoscenza del singolo esistente, di cui il pensiero astrattivo fa a meno, è una caratteristica della scolastica tardiva. San

---

<sup>101</sup> Di conseguenza, la scienza non è più *immediate de rebus*, come invece sosteneva San Tommaso, ma è piuttosto *pro rebus tantum supponentibus* (Ockham, *Opera theologica*, St. Bonaventure Univ., N. York, vol. II, p. 134). La scienza ockhamista è dei concetti anche se poi va riferita alle cose (una tesi ripresa dal realismo empirico kantiano e da molti autori nell'epistemologia moderna).



Tommaso e Aristotele presuppongono che si conosce sempre la realtà esistenziale attraverso il concetto. Una conoscenza non esistenziale viene ammessa ma non troppo tematizzata. Invece gli scolastici tardivi, nell'ambiente creato dallo scotismo e dal nominalismo (il quale ha conseguenze su tomisti o su autori come Suárez), tendono a separare molto la conoscenza astratta, che abbandona l'esistenza, dalla conoscenza concreta sensibile, la quale comincia ad essere chiamata *intuitiva* (*notitia abstractiva* vs *notitia intuitiva*). E' un nuovo senso del concetto di intuizione. In San Tommaso *intuitus* è piuttosto la visione diretta dell'essenza, senza la mediazione del concetto *astratto* e della *ratio*, per cui l'intuizione (=visione) viene attribuita all'intelletto angelico e divino. Nei moderni si aggiunge a questo senso il riferimento esistenziale, per cui la percezione sensibile comincia ad essere chiamata *intuizione sensibile* (per es. in Kant).

Dai disegni presentati si può ricavare la coincidenza tra l'atto *intenzionale* e l'atto *oggettivo*. I classici (Aristotele, San Tommaso) non impiegavano il termine *oggettivo*. L'*obiectum* classico è soltanto l'oggetto di una facoltà, di una scienza (ma l'oggetto della scienza era denominato piuttosto *subjectum*) oppure di un atto (per es. l'oggetto della vista è il colore, l'oggetto dell'intelletto è l'ente). Tale oggetto è semplicemente reale: la vista si occupa di un tipo di ente reale: il colore e la luce. I moderni (includendo qui la scolastica) invece parlano di *oggetto* nel senso di rappresentazione mentale, di "concetto oggettivo", il che in parte coincide con il verbo agostiniano e tomista (esiste un terzo senso di *oggettivo*, molto popolare: una verità o un fatto sono oggettivi se sono veri, reali, non "soggettivi" nel senso di inventati).

Pare legittimo certamente parlare di oggettività nel senso moderno. La nostra conoscenza ordinariamente è intenzionale-oggettiva, cioè non soltanto si compie nell'atto immateriale della specie, ma *elabora un certo contenuto* da riferire alla realtà esistente. Questo contenuto (in buona misura è il verbo mentale tomista) non è necessariamente uguale alla cosa, ma riflette un suo aspetto reale. Il fatto che non sia uguale alla cosa, nel suo contenuto, ne spiega la parzialità, la possibile inadeguazione che è fonte di errori, e l'eventualità che manchi di essere riferibile alla cosa (ad esempio, vedo le cose, ma la mia visione può essere distorta).

Anche se non tutta la conoscenza può essere ridotta all'oggettività, normalmente conosciamo le cose attraverso l'oggetto elaborato dalla percezione

e dal pensiero astratto. I classici erano consapevoli del carattere "oggettivo" (nel senso in cui usiamo qui tale termine), in quanto riconoscevano l'elaborazione astratta: *uomo* è un concetto universale che nulla dice dell'individuo concreto; l'uomo generale non esiste, se non individualizzato; molto meno esiste l'umanità, la giustizia, i numeri (gli astratti formali, *per modum partis* e non *per modum totius*).

Gli antichi hanno tematizzato poco alcuni aspetti, sia pure impliciti, dell'oggettività:

\* l'oggetto del pensiero astratto tralascia l'esistenza. Proprio per questo l'argomento ontologico è invalido: dal concetto non si passa all'esistenza, in nessun caso;

\* certi contenuti astratti non sono meramente "separati", ma sono anche alterati nel contenuto. E' il caso dei concetti ideali, o delle idee geometriche, per citare solo alcuni esempi: la giustizia pura non esiste nel mondo; gli ideali non trovano una corrispondenza nella realtà; la tangente tocca il circolo solo in un punto, ma niente del genere si vede nella realtà sensibile<sup>102</sup>. Com'è noto, queste caratteristiche motivarono il postulato platonico delle Idee sussistenti;

\* persino la percezione sensibile è oggettiva, pur non essendo astratta. Gli antichi sarebbero disposti ad accettare l'oggettività dell'immagine, la quale abitualmente è una costruzione (specialmente l'immagine creativa). Ma concepivano l'attività dei sensi esterni in una maniera troppo passiva. La vista comporta anche la costruzione di una certa "immagine" (altri possono avere immagini diverse e vere della stessa cosa: per es. la visione del cane è diversa dalla visione umana). Eppure la visione arriva all'esistente e non si confonde con l'immaginazione. Il soggetto normale non confonde la visione di una realtà con una sua illusione, sogno o immaginazione. La perdita sistematica di tale discernimento è un segno di follia.

Le indicazioni dei nostri disegni si possono ordinare in questo modo:

---

<sup>102</sup> "Non est idem iudicium quandoque de linea mathematica, quod est de linea sensibili, sicut in hoc quod linea recta tangit sphaeram solum secundum punctum, quod convenit rectae lineae separatae, non autem rectae lineae in materia" (S. Tommaso, *In Boetii de Trinitate*, q. VI, a. 2, c).

VEDERE ----->	Intenzionale/Oggettivo/Esistenziale
IMMAGINARE -->	Intenzionale/Oggettivo/Non esistenziale
COSCIENZA ----->	Non intenz./Non ogget./Esistenziale (dolore)
CONCETTO REALE:	Intenzionale/Oggettivo/Quasi-esistenziale (gioco)
CONCETTO DI ENTE DI RAGIONE: ----->	Intenzionale/Oggettivo/Non-esistenziale (numero irrazionale)

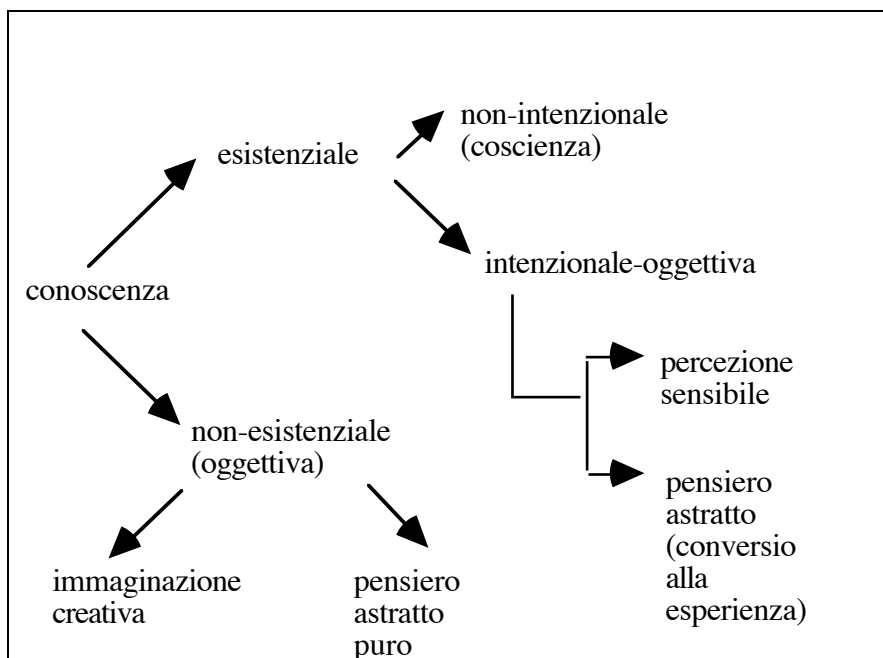
Rileviamo tre grandi gruppi:

a) *atti intenzionali e oggettivi esistenziali* o quasi-esistenziali: corrispondono alla percezione esterna e al pensiero astratto ordinariamente associato alla percezione esterna (*conversio ad phantasmata*);

b) *atti intenzionali e oggettivi non esistenziali*: corrispondono alla creazione interiore di "oggetti puri" sia a livello di immaginazione sia a livello di enti di ragione;

c) *atti esistenziali non intenzionali*, come sono tutti gli atti di coscienza.

In definitiva:



Si può trovare una concordanza di fondo in queste divisioni tra gli autori

classici e moderni, almeno scolastici. Ma i classici si sono preoccupati poco del rapporto all'esistenza, a causa del loro realismo spontaneo, nonostante il fatto che tale problema, non ben affrontato, avesse motivato la soluzione platonica. Nel medioevo esisteva in generale un tipo di neoplatonismo aristotelico, che assegnava le "forme pensate" alla realtà naturale (di qui la tesi della molteplicità di forme sostanziali nell'ente concreto), il che portò alla crisi nominalista. La crisi gnoseologica aperta dal nominalismo, a sua volta, accentuò troppo il momento astratto del pensiero come separato dalla realtà.

Questa piega "oggettivistica" (ma non realista) in verità era già stata preparata dalla tematizzazione del contenuto concettuale come *ens possibilis*, o come contenuto che prescindeva sia dall'esistenza *in re* sia dall'esistenza *in mente*: è il cosiddetto "terzo stato dell'essenza" (pura oggettività possibile) di Avicenna<sup>103</sup>. Siamo di fronte al noto essenzialismo scolastico (Avicenna, Enrico di Gant, Scoto, Suárez), dal quale prende avvio il pensiero moderno, con il suo punto di partenza nell'*essenza pensata* (Cartesio).

Richiamamo l'attenzione sulla divisione tra atti intenzionali e non-intenzionali, una distinzione non troppo conosciuta. E' evidente che non tutti gli atti della conoscenza ricadono su un oggetto. Infatti *l'essere della coscienza è presente alla coscienza per se stesso e non mediante una rappresentazione intenzionale*. L'atto di sentire dolore, o di notare che pensiamo e vogliamo, non ricade su qualche rappresentazione del dolore, del pensare, ecc. bensì sul dolore o sul pensare stesso naturale ed esistente del proprio soggetto conoscente. Nel vedere una persona, rimane sempre una distanza tra la nostra conoscenza della persona e il suo essere naturale. Invece nel percepire il dolore proprio e presente, *la conoscenza coincide con il suo essere naturale*, cioè siamo di fronte ad un essere naturale che è in se stesso conosciuto da colui che lo possiede (chi pensa, sperimenta che pensa). Così succede con l'avvertenza dei propri atti, anche quando sono intenzionali (il pensare è intenzionale, poiché si pensa qualcosa, ma non lo è l'avvertenza del proprio pensare). "Le essenze delle cose materiali sono nell'intelligenza umana o angelica come ciò che è capito sta nell'intelligente, non secondo il loro essere reale. Alcune cose però sono presenti

---

<sup>103</sup> Cfr. su questo tema, E. Gilson, *L'être et l'essence*; D. Gamarra, *Esencia y objeto*, Peter Lang, Berna 1990.

nell'intelligenza o nell'anima secondo entrambi i modi di essere"<sup>104</sup>.

La conoscenza esistenziale è superiore alla conoscenza di contenuti non esistenti. Quale che sia il ruolo dell'oggetto pensato o immaginato non esistente, sarà sempre collegato all'esistente (all'esistente extra-mentale o al soggetto esistente). L'*actus essendi* appartiene solo all'esistente. Proprio per questo diciamo che in un certo senso *vedere* è più perfetto di *pensare*: non perché la vista sia più elevata dell'intelligenza, ma perché un vedere intellettuale ricade su esistenti, mentre si può pensare soltanto a idee. La contemplazione diretta di Dio è chiamata, infatti, *visio Dei*, non un "pensare a Dio", un'espressione che suggerisce il pensiero astratto. Ma adesso risulterà più chiaro che *la conoscenza non intenzionale è ancora più perfetta*, poiché in essa non c'è nemmeno la distanza tra l'atto di conoscere e la cosa conosciuta. E lo è anche in un senso ontologico, dato che un essere naturale che includa in se stesso l'"autotrasparenza" è molto più alto di un essere naturale "opaco", che per essere conosciuto esige qualcosa in più della natura.

## 6. La conoscenza in assoluto

La quasi definizione della conoscenza in termini di possesso immateriale dell'essere del conosciuto si rivela insufficiente. Tale caratterizzazione è utile rispetto all'essere naturale delle cose materiali, ma è negativa poiché in fondo si limita a dichiarare che il possesso conoscitivo dell'essere è *non materiale*, senza dire niente sulla sua positività.

D'altra parte non possiamo avere un concetto di conoscenza esclusivamente riferito all'essere naturale, come sarebbe il pensare che l'essere conoscitivo è solo una replica, per quanto immateriale, dell'essere naturale non conoscitivo. Non si capisce che cosa aggiungerebbe di nuovo una pura replica.

---

<sup>104</sup> "Essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse" (*S. Th.* I, q. 57, a. 1, ad 2). L'Aquinata si riferisce concretamente alla visione intellettuale dell'interiorità dell'anima, come si può vedere dall'obiezione cui risponde.

Nelle pagine precedenti abbiamo già intravisto una risposta a questo problema. In modo particolare ci siamo accorti, considerando la conoscenza non intenzionale, dell'esistenza di una forma di essere naturale più alta che diviene anche una forma di conoscenza più alta, dove l'essere, l'essere conosciuto e il conoscere vengono quasi a coincidere. Lo sdoppiamento tra essere e conoscere si produce specialmente nel campo dell'essere materiale (ma in un altro modo anche tra soggetti spirituali ontologicamente separati).

Conoscere allora non è semplicemente rispecchiare un'altra cosa. Conoscere ciò che uno è, nell'ambito dell'auto-conoscenza non intenzionale, è possedere se stessi luminosamente. La metafora della luce viene usata qui non per spiegare, ma per illustrare. Il conoscere, come l'essere, sono realtà originarie, non spiegabili, ma solo comprensibili da se stesse. L'unica cosa che possiamo fare, ma non è poco, è accorgerci che l'essere conoscitivo è una *forma superiore di essere*, più attuale o immateriale. Non dobbiamo restringerci dunque alla conoscenza intenzionale, poiché correremmo così il rischio di relativizzare la conoscenza all'essere naturale estraneo al conoscere, il che creerebbe paradossi irresolubili<sup>105</sup>.

Noi però non possiamo concepire adeguatamente l'identità tra l'essere naturale e l'essere conoscitivo, poiché i limiti della nostra intelligenza rimangono sempre ancorati a tale distinzione. Ci riesce molto difficile pensare ad esempio all'autoconoscenza di Dio e ci "immaginiamo" che Dio avrebbe da una parte una Natura o un Essere (pensato in fondo come essere naturale) il quale d'altra parte sarebbe perfettamente conosciuto mediante la sua Intelligenza. Certamente diciamo che in Dio il suo Essere e la sua Intelligenza (*ipsum Esse, ipsum Intelligere*)<sup>106</sup> coincidono in modo assoluto, ma comprendiamo questa affermazione solo in maniera analogica e indiretta. Non possiamo evitare di immaginare che il suo *intelligere* è come un atto che ricade intenzionalmente sul suo *esse*. E se diciamo che il suo *intelligere* si riduce al suo *esse*, rischiamo di naturalizzarlo, mentre se diciamo che il suo *esse* si riduce al

---

<sup>105</sup> Infatti, se comprendere, per esempio, e sempre comprendere l'essere (inteso qui come essere naturale, cioè non conoscitivo), che significa comprendere il comprendere? Non sarebbe altro che "comprendere il comprendere l'essere naturale". E' il paradosso dell'intenzionalità assolutizzata: che può essere un "pensare il pensare"? Niente, se non un "pensare il pensare qualcosa". In questo caso, un "pensiero che pensa se stesso", o una "intelligenza che comprende se stessa" apparirebbero come espressioni prive di senso.

<sup>106</sup> "Esse Dei est ipsum eius intelligere" (*S. Th.*, I, q. 34, a. 2, ad 1).

suo *intelligere* rischiamo di non capire che cosa possa significare tale atto (neanche dicendo *intelligere seipsum*, oppure *intelligere* il suo *intelligere*).

Nella conoscenza non intenzionale e non oggettiva l'essere coincide con il conoscere e con l'essere conosciuto, almeno in qualche misura. Abbiamo un'esperienza limitata di questo fatto, come si è visto, negli atti di coscienza, anche se essi (avvertenza che io penso, amo, esisto...), pur avendo una portata esistenziale indubitabile, non ne rivelano chiaramente la natura (sappiamo di esistere, ma non sappiamo tanto facilmente che cosa sia l'io o l'esistenza). La comprensione intellettuale dell'esperienza interna richiede un'ulteriore concettualizzazione.

La metafisica dell'atto induce a pensare che una conoscenza che coincida perfettamente con l'essere, come corrisponde a un essere autocosciente la cui natura sia o includa il conoscersi se stesso perfettamente, nella misura in cui annulla la distanza tra l'essere e il conoscere, non può che essere la conoscenza più alta e, insieme, il modo di essere più degno. Questo modo di essere appartiene solo a Dio.

## 7. La soggettività cosciente

### a) Alcune modalità della coscienza

La conoscenza non oggettiva degli atti di coscienza introduce una nuova dimensione del problema. Occorre approfondirla ancora. Premettiamo alcune indicazioni basilari della filosofia di San Tommaso su questo argomento.

Come si è detto prima, ogni atto della conoscenza è riferibile a "qualcuno", cosicché la soggettività in atto appare come un elemento essenziale della conoscenza. Se c'è un dolore, c'è qualcuno che lo soffre, anzi è l'unico che lo sente. La soggettività avvertita nei suoi atti è la coscienza<sup>107</sup>. *Soggetto*, in

---

<sup>107</sup> Nel linguaggio corrente *coscienza* è sinonimo di *conoscenza*, anche se il termine esprime il particolare coinvolgimento del soggetto (per es., "sono cosciente di questo pericolo", "lo avverto", "lo noto", "ne sono consapevole", "lo percepisco", "me ne accorgo", "me ne rendo

senso moderno, è un essere capace di coscienza, anche se non è necessariamente cosciente o non lo è in tutti i suoi atti.

La *coscienza sensibile* è l'avvertenza degli atti della conoscenza sensibile, cioè delle proprie sensazioni. Nella psicologia di Aristotele la coscienza sensibile, il sentire l'attività del proprio corpo animato nella sua relazione col mondo esterno, dipende com'è noto da una specifica facoltà denominata "senso comune" o "senso interno centrale"<sup>108</sup>. L'oggetto dei sensi esterni non riflette sul proprio atto (la vista non è visibile), ma la sensibilità interna animale avverte l'attuazione di tutti i sensi in un modo integrato ed unitario (unità della psiche di un animale).

La *coscienza intellettuale* è l'avvertenza degli atti intellettivi, volitivi, di tutta la vita interiore psichica e spirituale della persona, e soprattutto è l'avvertenza del proprio soggetto, l'autocoscienza personale. Il soggetto che percepisce se stesso in quanto esistente appunto è l'*io* (o meglio, chiama *io* a se stesso<sup>109</sup>). La persona umana non è auto-coscienza pura, ma è un soggetto corporeo con capacità di auto-coscienza.

La coscienza si dice *riflessa* secondo la tradizione scolastica quando la conoscenza dell'atto è condizionata dalla conoscenza di un oggetto esterno, in modo che l'atto ricade primariamente sull'oggetto e secondariamente ritorna su se stesso. Questo è il caso della coscienza umana per San Tommaso (mentre la coscienza di un'intelligenza pura come quella dell'angelo non è mediatizzata da oggetti esterni per essere attuata)<sup>110</sup>. Nell'uomo, l'attivazione corporea è condizione necessaria per l'attivazione della sensibilità esterna e quest'ultima lo è per quella della coscienza. Non si percepisce un atto interno se la sensibilità esterna non è in atto, ma a sua volta un certo grado di sensibilità esterna in atto implica l'attivazione della coscienza<sup>111</sup>.

Si può distinguere tra la *coscienza diretta* e la *coscienza concomitante*.

conto"). La filosofia aristotelica impiega il termine *conoscenza* per significare la relazione con gli oggetti esterni mentre *coscienza* significa la conoscenza dei propri atti.

<sup>108</sup> Cfr. *De Anima*, III, 425 b 11 ss.

<sup>109</sup> Parlare invece dell'*io* degli altri, o del proprio *io* quando non si è coscienti, è una derivazione semantica. Nel suo uso ordinario, l'*io* è colui che parla, quindi che è conscio di se stesso, ma per estensione anche l'*io* come soggetto (come quando si dice "io dormivo").

<sup>110</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 2 e 3; q. 87, a. 3.

<sup>111</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 8; q. 87, a. 3.



Secondo quest'ultima modalità, il soggetto, nella sua comprensione dell'oggetto esterno, comprende concomitantemente e indirettamente il proprio atto e la propria soggettività, non per forza con un nuovo atto. Ma egli può anche pensare ai propri atti non già *in actu exercitu* bensì *in actu signato*, cioè non concomitantemente all'esercizio di un atto esterno, ma con un'attenzione e un atto diretto. Il soggetto, certamente, ogni volta che conosce qualcosa, conosce anche se stesso<sup>112</sup>. La conoscenza di una verità sul mondo include sempre l'auto-percezione del soggetto che conosce tale verità (cioè la verità comporta un momento riflessivo conseguente all'*adaequatio ad rem*<sup>113</sup>). "Colui che comprende ed è illuminato, sa di comprendere e di essere illuminato, perché conosce che la cosa è manifesta a se stesso"<sup>114</sup>.

In altre parole, l'io, il corpo e il mondo fisico sono sempre collegati in ogni atto di conoscenza. Il mondo non si percepisce con una totale dimenticanza del soggetto, e il soggetto non si percepisce in assenza del mondo: sono due poli indissociabili. L'assorbimento dell'io nell'oggetto contemplato o dell'oggetto contemplato nell'io sono antinaturali. Nella linea dell'approfondimento successivo, il polo esterno ha una precedenza causale e anche temporale. L'uomo guarda a se stesso sempre con una certa difficoltà, con riflessione, e scopre se stesso sempre con un po' di ritardo.

La coscienza si sviluppa nel tempo, secondo tempi naturali, condizionamenti culturali e possibili deviazioni. Esiste uno sviluppo della coscienza del corpo, per esempio, che dev'essere in armonia con lo sviluppo della coscienza interiore dell'anima (coscienza morale, religiosa, biografica, ecc.). La persona materialista, in questo senso, allarga massimamente la coscienza del proprio corpo e così prende un atteggiamento unilaterale di fronte al mondo. L'attenzione concentra la conoscenza diretta su un fuoco e lascia attorno ad esso la coscienza concomitante come sfondo. Nel suo continuo spostarsi, il fenomeno dell'attenzione (con le correlative distrazioni) acquisisce certi abiti. Il dolore fisico sollecita un'attenzione forte sul corpo, il quale si presenta contro la volontà e cerca di occupare tutto lo spazio cosciente. Si può

---

<sup>112</sup> L'intelletto, "ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere" (*S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 3).

<sup>113</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 2; *De Ver.*, q.1, a. 3.

<sup>114</sup> "Quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam" (*S. Th.* I, q. 111, a. 1, ad 3).

reagire in diversi modi di fronte al dolore. Però, come ogni forma di negatività (subire ingiustizia, la morte), il dolore può provocare una crisi o un risveglio della coscienza di se stesso. Il corpo con dolore è apparentemente più "soggettivizzato" e questo può portare l'uomo a interrogarsi su se stesso, mentre un individuo senza problemi può essere anche come addormentato, per esempio nell'esercizio abituale di certe attività esterne. Una persona dedita solo all'oggetto (per esempio, a un tipo di lavoro, alle scienze, all'arte) potrebbe anche dimenticare il proprio io ("alienazione") e assimilarsi alle cose; chi lavora solo con macchine, potrebbe finire per comportarsi quasi come una macchina e per trattare gli altri come se fossero macchine. L'io in questi casi continua a esistere e avverte se stesso, ma lascia per se stesso uno spazio minimo e vive in funzione di un oggetto.

Gli esempi indicati dimostrano fino a che punto lo sviluppo della coscienza di sé è un problema antropologico ed è in verità *il* problema di ogni persona. Non basta dire che non è questo un argomento gnoseologico, ma etico e religioso. Tutte queste dimensioni costituiscono un intreccio con diversi livelli. La coscienza umana è dinamica e tutte le sue dimensioni vanno considerate simultaneamente, anche se l'analisi si sofferma su alcune di esse in particolare.

## **b) Struttura metafisica della coscienza finita**

Alcuni elementi metafisici fondamentali, da tener presente in maniera strutturale nella tematica della coscienza umana, sono:

- Coscienza di *verità*: è l'elemento gnoseologico di base, senza il quale la coscienza si chiuderebbe in se stessa anche nei suoi apparenti rapporti con il mondo. Se la verità comporta un momento riflessivo, in quanto consapevolezza dell'adeguamento della mente alla realtà ontologica, come accennavamo prima, vale anche l'inverso, cioè la coscienza sa di essere in funzione della verità trascendente: la realtà dell'essere misura la coscienza speculativa e non viceversa. La verità viene formulata esplicitamente nel verbo mentale ("dire la verità"). Tuttavia, non appena emergono i primi atti di coscienza, indipendentemente dai giudizi espliciti, la mente normale sa di trovarsi

costitutivamente nell'orbità della verità (per esempio, riconosce la distinzione tra io e mondo, tra apparenza e realtà, sperimenta la possibilità dell'errore e l'angoscia del dubbio)<sup>115</sup>.

- *Coscienza di se stessi e degli altri: la soggettività è intersoggettiva.* Nelle esposizioni tradizionali sulla coscienza si parla spesso del suo rapporto col mondo sensibile, come abbiamo fatto sopra, ma è meno tematizzata questa dimensione. L'apparizione nel mondo di un'altra soggettività è significativa per ogni persona. Il soggetto comprende l'esistenza di un altro io, sin dall'inizio (nei casi normali) e questo fatto contribuisce a de-centralizzarlo: l'altro io è parallelo a me ovvero ha le stesse situazioni, esigenze e problemi che provo io stesso. La cosa materiale è posseduta intenzionalmente dal conoscente; l'altro io è ugualmente conosciuto (in un altro modo comunque) ma egli *mi conosce* a sua volta, cioè davanti all'altro io sono *nella* sua presenza, così come egli è nella mia presenza. La struttura fondamentale qui è la *reciprocità nell'uguaglianza*<sup>116</sup>. Le situazioni sociali, culturali o di altro tipo possono perturbare la coscienza di questa reciprocità (per es. non valutare l'io di persone di altri popoli, di altre classi sociali ecc.), ma essa è sempre latente. Nella filosofia moderna (Hobbes, Kant, Hegel, Habermas) il rapporto inter-soggettivo è stato visto in termini di conflittualità ("lotta tra le coscienze"). Invece nella filosofia classica e nella visione cristiana l'intersoggettività è essenzialmente partecipativa e amichevole, non solo per necessità ma anche gratuitamente (comunicazione nella libertà). D'altra parte, la conoscenza dell'altro gioca un ruolo importante nella coscienza di sé. La coscienza reale o presunta che gli altri hanno di una persona influisce sulla auto-coscienza di quest'ultima, per un fenomeno complesso di riflesso (ad esempio, la persona che si sa stimata e amata può conoscere meglio se stessa e

---

<sup>115</sup> La teoria della conoscenza di solito studia le situazioni della mente nei confronti della verità: coscienza dubbiosa, ipotetica, interrogativa, probabilistica, ecc. Questi stati non avrebbero senso senza la coscienza originaria della verità. La coscienza della propria fallibilità ("posso sbagliare, e ho sbagliato diverse volte") è anche importante perché indica il nostro limite e apre spazio alla correzione, evitando il dogmatismo. Tale coscienza comunque è derivata rispetto alla verità.

<sup>116</sup> Il linguaggio veritativo è una conseguenza della struttura veritativa della coscienza intersoggettiva: io so di trovarmi nei confronti dell'altro in situazione di dialogo potenziale, che dev'essere basato sulla verità e la sincerità (dire la verità e accogliere la verità, imparando dall'altro).

impara ad auto-stimarsi nel modo giusto), il che è variabile a seconda del grado di maturità di ciascuno.

Una derivazione della coscienza intersoggettiva è la *coscienza comunitaria*, cioè l'io vissuto come un *noi*, a causa di una comunità d'origine, di cultura, di lavoro ecc. Se l'uomo è naturalmente sociale, il noi è una struttura naturale della coscienza umana (solo l'individualista è incapace di partecipare a un *noi* (di vedere nel suo bene un bene comune). Questo noi, base del diritto e dei diversi rapporti sociali, ordinariamente è particolare (un gruppo particolare: famiglia, tribù, nazione, associazione ecc.). Il noi non deve comunque sostituirsi all'io intersoggettivo (il noi non è una persona, per cui in definitiva si risolve in rapporti amichevoli), e deve rimanere sempre aperto, quando è particolare, al noi universale. La chiusura della coscienza in un noi particolare è una forma patologica della coscienza.

Il rapporto della propria soggettività con l'altro e con gli altri cambia a seconda del grado di sviluppo di ciascuno e del suo ruolo nella vita sociale (i bambini, per esempio, vivono molto "nella presenza" dei loro genitori, "misurati" dalla loro coscienza). Si può assumere un atteggiamento attivo o passivo rispetto alla presenza interiorizzata degli altri, che influiscono notevolmente sulla dinamica della propria coscienza: presenza degli amici, del coniuge, di figure idealizzate, di eroi dell'immaginazione, dell'opinione pubblica, dei superiori-uguali-inferiori, ci ciò che "l'ambiente si aspetta di noi", ecc.

Sono possibili diverse situazioni della coscienza a questo riguardo, legate all'età o ad altre circostanze: disinvoltura o timidezza, sensibilità o spregiudicatezza, servilismo o protezionismo, egoismo o spirito di servizio, ecc. Il giudizio umano in questo quadro è alterato dalle passioni (paura, ambizione, carità, ecc.). I casi anomali possono essere dovuti a malattia psichica, ad abiti culturali, ecc. ma è imprescindibile in questo campo l'orientamento dell'etica, la quale ci dà la giusta misura nelle nostre relazioni con gli altri, nonché il potente influsso delle virtù morali e religiose nella formazione della personalità.

- Coscienza e *infinito*: la tensione della coscienza verso l'infinito è una manifestazione della sua trascendenza. La mente umana non è infinita, ma è

aperta all'infinito e tende verso di esso senza riposo<sup>117</sup>. La posizione contraria sarebbe dire invece che la coscienza umana è per la finitezza di questo mondo. Questa sua tensione equivale all'apertura dell'intelligenza verso l'essere universale e della volontà verso il bene ed è uno dei fondamenti delle prove della spiritualità e immortalità dell'anima. Viene vissuta nell'insoddisfazione o inquietudine sperimentata dallo spirito umano in ogni situazione data, nel suo incontro con gli altri e nel suo proprio perfezionamento. Si risolve nell'ordine dinamico dell'anima umana verso Dio, l'unico vero Infinito in atto.

- *Coscienza etica*: il momento in cui la coscienza umana diventa più acuta non è la pura conoscenza da sola, ma la consapevolezza dell'esercizio della libertà. Solo quando una persona è consapevole di poter decidere, con conseguenze per il bene e per il male, si accorge con una maggiore maturità delle potenzialità del suo io. Questo fenomeno si può manifestare in maniera negativa: per esempio, il rimorso della coscienza porta in primo piano la soggettività. Ma non è che il peccato apra la coscienza, ma piuttosto succede che, a causa della condizione fallibile dell'uomo, la coscienza di peccato rende la persona consapevole del suo limite e della sua responsabilità. Questo punto comunque bisogna combinarlo con quello precedente, cioè l'apertura della coscienza si produce nell'intersoggettività, e in questo senso l'amore (nelle sue diverse manifestazioni: amicizia, famiglia, ecc.) interviene essenzialmente nell'apertura della coscienza. E' criticabile la tesi intellettualistica secondo cui la coscienza si apre soprattutto nell'esperienza del dubbio o della critica ("io mi accorgo massimamente di me stesso quando sono critico": tesi propria di alcune forme di idealismo; ereditata da Marx, per il quale la presa di coscienza è rivoluzionaria, e prima di tale presa di coscienza si è come addormentati). Più in generale, ogni esperienza negativa umana, anche se contribuisce alla coscienza del limite ("io sono correggibile"), è sempre in funzione delle esperienze positive

---

<sup>117</sup> L'oggetto dell'intelligenza angelica, sostiene San Tommaso, è infinito (piano operativo), anche se la sua natura è finita (piano entitativo): cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2. L'infinito intenzionale dell'intelligenza umana si risolve nell'Infinito reale che è Dio: "Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et haec dicimus Deus" (*C. G.*, I, 43).

("sono correggibile perché conosco la verità").

- Coscienza *religiosa*: la coscienza religiosa si apre spazio a poco a poco nell'uomo ed è ovviamente legata alla coscienza veritativa, alla coscienza dell'altro, alla coscienza morale e all'infinità tendenziale dell'intelligenza e della volontà (un difetto in alcune di queste forme può anche essere nocivo per la coscienza religiosa, per esempio portandola su un versante intellettualistico, naturalistico, pseudo-religioso, panteistico ecc.). La coscienza religiosa produce il massimo de-centramento dell'uomo, perché accompagna l'esperienza del limite assoluto dell'uomo, quel limite che gli impedisce di fare di se stesso un assoluto<sup>118</sup> (utopie storiche o altre forme di auto-esaltazione dell'umanità) o, al contrario, di auto-distruggersi completamente nello sperimentare la sua finitezza (morte, vanità dei suoi sforzi, tentazioni di nichilismo). Il rapporto positivo con Dio come Creatore e Padre (dipendenza assoluta, essere amati, perdonati) dona alla coscienza umana un senso di pienezza, stabilità e slancio, ciò che a sua volta si ripercuote sulla coscienza di fronte all'altro e al mondo (questi oggetti vengono visti in maniera positiva ed equilibrata). L'irreligiosità invece produce gli effetti opposti, anche se essi non si manifestano immediatamente, bensì alla lunga (per es. in momenti critici), a seconda della storia personale di ciascuno (progetti, delusioni, successi apparenti, fallimenti).

Così come la coscienza intersoggettiva porta l'uomo a lasciarsi misurare in qualche grado dal giudizio degli altri, la coscienza religiosa, e ci riferiamo adesso specialmente alla coscienza cristiana, porta a lasciarsi misurare principalmente dal giudizio di Dio (cfr. I Cor 4, 4). Si può esprimere quest'idea con la formula, spesso impiegata dal Beato J. Escrivà, di *vivere nella presenza di Dio*, in particolar modo con la coscienza della filiazione divina<sup>119</sup>. A causa

---

<sup>118</sup> In stretto rapporto alla coscienza religiosa sta l'umiltà o consapevolezza della verità su noi stessi. Nella *coscienza umile* entrano in gioco le altre dimensioni, come l'ascolto della verità, il riconoscimento dei propri limiti o l'apertura all'altro. L'umiltà non è una semplice virtù dell'ascetismo morale, ma è collegata, per così dire, alla situazione metafisica della coscienza finita.

<sup>119</sup> Cfr. *Cammino* nn. 265-278 e J. L. Illanes, *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991, pp. 77-87. La coscienza cristiana è soprattutto consapevolezza della sua condizione filiale, della sua conformità alla vita di Cristo e del senso della sua vocazione-missione (santità e corredenzione). Questi elementi assumono e perfezionano la natura umana, nell'elevazione al

della radicalità di questo rapporto, si può dire che l'uomo conosce veramente se stesso quando sviluppa questa coscienza religiosa, perché così si conosce come Dio lo conosce (cfr. I Cor 13, 12). Chi ignora il rapporto personale con Dio non conosce ancora se stesso ovvero vive nell'oscurità rispetto a se stesso<sup>120</sup>. Solo che, siccome esiste nella natura umana un impulso costitutivo verso Dio<sup>121</sup> (nella *voluntas ut natura*, previo ad ogni esercizio della libertà ma al contempo attivo nella volontà), tale oscurità provoca una dinamica particolare nella quale si configura il dramma dell'esistenza umana.

- *Coscienza temporale*: come abbiamo detto all'inizio, la coscienza umana si sviluppa, anzi è essenzialmente temporale (ma non puramente temporale, in quanto l'intelletto e la volontà colgono la *ratio aeternitatis*). L'uomo ha sempre un passato (coscienza *storica*) che contribuisce alla conoscenza della sua identità biografica, e un futuro nel quale è in gioco la sua libertà. Inoltre la coscienza della morte, cioè della finitezza "sempre più breve" del suo tempo, fa parte strutturale del suo muoversi nel mondo, dandogli un particolare ritmo e tono. Lungo la sua vita, i diversi aspetti elencati sopra acquistano una dinamica peculiare e conformano la personalità umana di ciascuno.

- *Patologie della coscienza*<sup>122</sup>: infine, tutti gli elementi sopra indicati

---

piano della grazia divina. L'ignoranza di queste dimensioni dell'esistenza lascia la coscienza umana nell'oscurità.

<sup>120</sup> "Chi non sa di essere figlio di Dio, non conosce la più intima delle verità che lo riguardano, e nel suo comportamento viene a mancare della padronanza e della signorilità che contraddistinguono coloro che amano il Signore al di sopra di tutte le cose" (J. Escrivà, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, n. 26).

<sup>121</sup> Presentiamo al riguardo tre testi molto significativi di San Tommaso, che riguardano l'appetito, la conoscenza e l'essere: "omnia naturaliter appetunt Deo implicate" (*De Ver.*, q. 22, a. 2); "omnis cognoscentia cognoscunt implicate Deum in quolibet cognitio" (*ibid.*, ad 1); "in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicate" (*ibid.*, ad 2).

<sup>122</sup> Quanto si è detto sulla coscienza ovviamente copre quasi tutte le tematiche antropologiche. Noi qui le abbiamo considerate dalla prospettiva della coscienza, cioè della conoscenza umana di se stesso. Bisogna aggiungere inoltre il ruolo della volontà e dell'agire completo. Tuttavia di solito l'intervento della coscienza nella costruzione della personalità umana è sottovalutato (mentre è unilateralmente preso nelle filosofie idealistiche). Così, ad esempio, è evidente che il peccato, pur essendo un atto volontario e non puramente conoscitivo, comporta un cambiamento nella coscienza umana. Non solo nel senso che il



vanno sempre inquadrati nella dimensione delle eventuali patologie della coscienza umana<sup>123</sup>. La psichiatria e la psicologia si possono occupare delle patologie più elementari, legate a disfunzioni corporee (amnesie) o psichiche (ansietà, ossessioni, ecc.). Ma ci sono altre più ampie, perché l'uomo non sempre riesce a impostare bene i suoi rapporti con se stesso e con gli altri. Per citare solo qualche esempio: l'attribuzione di diritti o di una quasi coscienza agli animali, anche se può essere una posizione ideologica, comporta una distorsione grave della coscienza, che tratta gli animali come se fossero persone. Non è un errore solo morale, ma anche metafisico. Ugualmente ci possono essere deviazioni della coscienza morale, religiosa, temporale, intersoggettiva, comunitaria, alcuni dei quali sono alimentati culturalmente da teorie filosofiche, da forme religiose particolari, da mode culturali, ecc. Risulta molto grave la coscienza immanentistica, nella quale il senso della verità che mi misura si dissolve nella *mia* verità (relativismo, pragmatismo). Comunque, in termini generali, si può dire che nessun uomo sulla terra è completamente equilibrato, a causa della fragilità inerente alla condizione umana. Ogni persona deve riuscire a sviluppare la sua coscienza in maniera giusta, con propria responsabilità, con l'aiuto degli altri, della morale e della religione, chiedendo alle diverse dimensioni della coscienza ciò che da esse si può veramente aspettare. Con un esempio ulteriore: una convinzione fatalista cancella la responsabilità e così

---

peccato oscura la coscienza morale, ma più ampiamente perché tende a modificare la percezione della realtà nelle sue diverse dimensioni. Questo punto di solito viene lasciato in sordina dagli approcci intellettualistici al problema della conoscenza.

<sup>123</sup> Il modo di guarire dalle patologie della coscienza è la "presa di coscienza", ovvero il riconoscimento personale di una verità. Sul piano strettamente ascetico, ciò corrisponde al tradizionale "esame della coscienza" col conseguente pentimento. Alcune filosofie hanno preso un procedimento analogo (in altri contesti), per esempio, sotto forma di autocritica (marxismo), di correzione (Popper), di trattamento psicoanalitico (Freud), o di critica delle ideologie (Habermas). La questione è molto ampia e comporta l'intervento di parecchie dimensioni della vita. La presa di coscienza di una forma deviata della propria coscienza esige un intervento volontario, un certo atteggiamento affettivo, l'aiuto degli altri che vedono difetti che noi non vediamo, il condizionamento sociale e culturale che può favorire oppure ostacolare il dinamismo della propria coscienza, e tanti altri aspetti. Nella tradizione cristiana, ad esempio, da una parte si è insistito sul rapporto tra guarigione morale e intellettuale (la conoscenza sapienziale della verità esige un cuore puro), e d'altra parte, sull'assoluta necessità dell'intervento salvatore di Dio (l'uomo non può guarire da solo dalle sue malattie).



tende alla progressiva rovina della coscienza ("non posso fare niente, soltanto posso conoscere la storia, o essere cosciente della necessità con cui tutto mi accade": *amor fati* di Spinoza)<sup>124</sup>.

### c) La conoscenza non cosciente

Ritorniamo adesso al piano più psicologico della coscienza, per affrontare brevemente il problema della dimensione inconscia della psiche umana. Anziché la semplice esistenza dell'inconscio, intendiamo rilevare il fenomeno della gradualità della coscienza. Si può essere più o meno consci, con gradi di oscurità e di chiarezza. La coscienza può essere confusa, indifferenziata, e acquistare col tempo, in determinati campi, discernimento e capacità di analisi e di sintesi. Può essere più unita o più disgregata: persino a livello corticale si produce una costante integrazione di tutti gli elementi che compaiono nel tempo nei centri cerebrali e che sono elaborati e rielaborati a diversi livelli. L'esperienza dell'attenzione e della selezione degli aspetti su cui concentrarla, nel provocare una disattenzione di zone che rimarranno più oscure, dimostra la variabilità del fenomeno della coscienza.

La diversa intensità dell'informazione sensibile, la pluralità successiva e simultanea dei dati elaborati nella struttura del campo percettivo, la focalizzazione di un'attenzione sempre mobile, costituiscono elementi determinanti della gradualità della coscienza (lasciando da parte lo stato di veglia e di sonno, che sono regolati da centri nervosi specifici). Possiamo dubitare se ciò che vediamo è verde o blu, se ciò che sentiamo è doloroso o meno, se si localizza in una parte o in un'altra, se la sensazione è soggettiva oppure oggettiva. Tutto questo vuol dire che la coscienza, così come i suoi rispettivi oggetti, può essere incerta, dal momento che le sue note sono intensive

---

<sup>124</sup> In quanto abbiamo detto resta implicito, nell'ambito della fede soprannaturale, che nella religione cristiana l'uomo trova la pienezza della sua coscienza di sé (non nel senso gnostico hegeliano, ma in un senso realista e trascendente). Non solo perché unicamente Dio dona all'uomo la vera misura di se stesso (un punto ch'era stato già visto da Platone), ma anche perché Cristo, realizzando in se stesso in modo pieno ciò che l'uomo è, manifesta pienamente l'uomo all'uomo (cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 22).

(qualità, chiarezza, localizzazione, durata).

Nella psicologia tomista è del tutto accettabile l'esistenza di sfere inconse della psiche umana<sup>125</sup>. Nell'uomo dormiente sono potenzialmente operative le potenze, gli abiti, le virtù, le inclinazioni, il sapere abituale, i ricordi, le specie ecc. Alcuni aspetti dello spirito umano non sono percepiti in senso vero e proprio, come le potenze, gli abiti o le virtù. In verità è cosciente solo l'*atto concreto avvertito* ogni istante e, in esso, il soggetto. Ma quest'ultimo rimane avvertito sempre in un modo molto parziale, dal momento che è colto nel suo stretto atto presente e puntuale (presente psicologico, non fisico, il che include un certo contenuto complesso, disteso nel tempo passato e futuro cronologicamente più immediati)<sup>126</sup>.

Il nostro linguaggio cognitivo si riferisce ovviamente agli atti coscienti. E' contraddittorio dire "*sento* un dolore incosciente". Si può tuttavia avere un vero dolore non conscio, un'immagine inconscia, un'idea non avvertita? La risposta è affermativa, purché non riserviamo univocamente il senso dei termini *sentire* o *pensare* alla loro presenza cosciente. Normalmente però è questo il caso. Così, è ragionevole dire "non ho sentito niente, non ho avuto nessuna sensazione di dolore" (cioè: "non ho notato alcun dolore").

Sappiamo che molti atti psichici (e non solo meramente fisici) non arrivano alla soglia della coscienza. Alcuni di essi possono essere semi-coscienti, a causa della loro debole intensità o perché non sono al centro dell'attenzione, e altri passano del tutto inavvertiti. L'elaborazione psico-nervosa

---

<sup>125</sup> La distinzione coscienza-incoscienza non è tematizzata come tale dal pensiero classico. Comunque "quando la scienza non è applicata in atto (coscienza), è posseduta come abito (inconscio o, meglio, pre-cosciente). Così, ciò che il pensiero contemporaneo tematizza come inconscio è ciò che la tradizione aristotelica tematizza come abituale, e se si considera che in quella tradizione tutte le istanze operative della psiche e del corpo stesso in quanto tale sono suscettibili di abiti, si potrà avvertire fino a che punto l'inconscio è ampiamente esaminato dal mondo antico e medievale. Ad ogni modo, sottolineiamo, non è studiato in quanto inconscio che possa o debba essere portato alla coscienza, dato che la coscienza non è il centro di gravità di tale analisi" (J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 396).

<sup>126</sup> Parliamo di *inconscio* nel senso ordinario della parola, cioè come non-cosciente. Non ci riferiamo all'inconscio in senso freudiano o psicoanalitico (l'inconscio psicoanalitico è *represso*, un concetto che non contempleremo, anche se quanto diciamo potrebbe corrispondere in parte alle istanze *pre-conscie* della scuola psicoanalitica).

comporta diversi livelli molto complessi, non sempre integrati e non sempre presenti all'io autocosciente. Mentre dormiamo, si produce una certa organizzazione spontanea dei nostri ricordi e idee. Sia in stato di sonno che in stato di veglia, molte sensazioni visive, acustiche, tattili, non arrivano alla coscienza eppure influiscono sull'individuo e provocano delle reazioni inconsce o spontanee. Altre si presentano oscuramente alla coscienza, come quando diciamo di avvertire o notare qualcosa senza poterlo esprimere bene. La quantità di volte che riflettiamo, analizziamo e ricordiamo i nostri atti dimostra anche, anziché la semplice "oscurità" della coscienza, l'esistenza di diversi livelli di coscienza ("l'ho fatto quasi automaticamente, senza rendermi conto").

L'attività psichica nel sogno, per esempio, ha la caratteristica di poter essere ricordata (parzialmente) in stato di veglia. Siamo *noi* che sogniamo: l'io sognante (e sognato) può avere idee, compiere scelte (sognate), e tale io siamo noi stessi, che in quel momento immaginiamo senza accorgerci che tali immagini sono irreali, cioè prendendole come se fossero reali. La coscienza sognante è una forma diminuita o derivata della coscienza (qualcosa di simile si può dire in rapporto alla coscienza delirante, o alla coscienza dell'ubriaco o del drogato).

Non possiamo *giudicare* tale stato all'interno di esso. Il sognante non sa di sognare, ma il non sognante sa che non sogna. Ciò equivale a dire che il non sognante è più cosciente. Questa maggiore coscienza significa la capacità di discernimento tra immagine e realtà. Soprattutto significa la disponibilità dei nostri atti, cioè la libertà cui consegue la capacità di controllo di quanto facciamo. Chi sogna *non è padrone* dei suoi atti, ma questo lo sappiamo quando non sogniamo (nei livelli inferiori della coscienza, manca la stessa coscienza di non avere padronanza di sé). Mancando tale dominio sugli atti, questi diventano predominantemente immaginativi (il linguaggio del sogno segue schemi dell'immaginazione, senza controllo superiore), non integrati (incoerenza, specialmente per quanto riguarda la distinzione tra fantasia e realtà). L'io che sogna è passivo, non veramente attivo: siamo ciò che rimane di noi stessi guidato passivamente dall'apparizione non integrata di immagini. Nel sogno c'è un'esperienza oscura della non-libertà.

La scoperta di queste dimensioni inferiori della nostra coscienza (non riducibili a puro evento neurologico, anche se corrispondenti a situazioni del corpo) ci dimostra che il nostro io auto-cosciente non è sempre in pieno

possesto di sé (intendendo per *pienezza* la sua situazione normale, non una pienezza assoluta). Il fenomeno della piena coscienza è manifesto e solo una filosofia frivola può dubitarne. Il nostro atto cosciente tipico è quello che possiamo riferire verbalmente (cioè chiaramente concettualizzato) e che era o è nel nostro potere compierlo o non compierlo. La nostra vita ordinaria è fatta di questi atti. Di alcuni atti semi-coscienti o non coscienti siamo anche responsabili causalmente, quando la nostra volontà decide, per esempio, di non prestarvi la sufficiente attenzione, o di lasciarsi condurre alle zone oscure della non-coscienza, dove ormai la volontà perderà le sue forze.

Il nostro io autocosciente e libero ha uno spazio di disponibilità che conduce ed integra la nostra vita. Non emerge dal nulla, ma da una base naturale, fisica, psichica, con le sue sollecitazioni, oltre quelle che provengono dalla natura esterna, dalla cultura e dagli altri. Nei loro confronti il nostro io è passivo ed attivo. La sua attività deriva dallo spazio proprio dell'essere spirituale, dalla sfera del sapere cosciente, dai progetti, dalla considerazione dei valori, da tutto ciò che è specificamente umano. La persona autonoma cerca di plasmare la sua vita (e di dominare i suoi strati inferiori) *dall'alto verso il basso*: il suo spirito tende a organizzare l'attività sensitiva, immaginativa, ecc., o a mettere al suo servizio le forze inferiori. L'individuo passivo invece rischia di essere condotto *dal basso in alto*: gli strati inferiori (dis)-organizzano la sua vita.

Capire gli strati non coscienti o poco coscienti dell'anima è tanto difficile quanto capire quella zona di oscurità dove si comprendono gli atti e le passioni degli animali, dei bambini o delle persone di debole intelligenza. Una volta che l'uomo maturo afferra con chiarezza gli stati più elevati della conoscenza, sembra più faticoso comprendere quelli inferiori, come ce lo dimostra il razionalismo moderno. Eppure non si può rinunciare a conoscerli dall'alto, che poi è l'unico modo di poterlo fare, nonostante l'irrazionalismo del "pensiero debole". Ciò che è più alto può comprendere ciò che è più basso, ma non viceversa (l'uomo comprende l'animale, ma l'animale non comprende l'uomo).

#### **d) L'autoconoscenza abituale dell'io**

Il fenomeno della propria coscienza si presenta come un flusso temporale in mezzo ad un elemento costante. I contenuti della coscienza cambiano

costantemente (idee, impressioni, emozioni) mentre rimane solo l'identità del proprio io che è ciascuno di noi in quanto soggetto che avverte se stesso. L'io coglie se stesso nei suoi atti, pur trascendendoli, dal momento che può cambiare attività o cessare di agire, perdere se stesso cadendo nell'ombra dell'in-coscienza (addormentandosi) e recuperare se stesso una e mille volte. Vedendosi intermittente, si accorge della propria finitezza o della non piena padronanza di se stesso. L'analisi etiologica ripone nella corporeità la radice della sua temporalità irregolare, benché questo fatto non sia attestato dall'oggettività fenomenica. L'io comprende se stesso *nel* corpo eppure non si identifica con esso e non gli è trasparente il modo in cui la sua coscienza è legata al corpo. Il corpo umano è un corpo soggettivizzato (la mia mano è appunto *mia* in quanto fa parte di ciò che io sono). Come ha rilevato Millán Puelles, l'io negli eventi psichico-fisici come l'addormentarsi o il risvegliarsi coglie il suo legame con la natura o la propria mancanza di auto-consistenza<sup>127</sup> Nell'addormentarsi, l'io si abbandona fiducioso alla natura sperando che questa gli concederà di ricomparire come uno che dovesse nascere di nuovo. L'origine non cosciente dell'io e l'ultimo oscuramento della morte sono i limiti estremi di una coscienza che sa di non essere assoluta.

D'altronde quanto abbiamo visto sull'inconscio cognitivo e sui gradi della coscienza ci dimostrano fino a che punto la coscienza può espandersi o contrarsi, integrarsi o disperdersi. Il nostro io non coglie se stesso sempre unitariamente. C'è in noi una certa dispersione interiore, dovuta al fatto della temporalità e alla molteplicità dei livelli psichici. Casi estremi di tale dispersione sono la perdita folle del sentimento della propria identità, il trasferimento velleitario dell'io ad altre personalità in casi normali o anormali, la perdita di unità ad esempio nel comportamento disperso della propria sensibilità, oppure la "velleità" di desiderare essere altri (essere Dio, essere un angelo, essere un'altra persona), come se il proprio io potesse cambiare natura o trasferirsi in altri corpi. Bastino queste osservazioni per darci un'idea della complessità dell'argomento.

Ciononostante l'io negli stati psicologicamente normali comprende se stesso come identità fluente nel tempo e legata al proprio corpo con un minimo di attività cosciente presente ogni momento, sulla quale possiede un controllo diretto o indiretto (mentre sulla parte non cosciente di noi stessi possiamo avere

---

<sup>127</sup> Cfr. *La estructura de la subjetividad*, cit., pp. 91-112.

al massimo un controllo *in causa*).

Infatti ciò che percepiamo nell'attività cosciente è un intreccio limitato e non ben definito di atti temporali riferibili all'io, cioè una molteplicità aperta nell'unità, sempre in rapporto a cose e persone esterne. Il contenuto della "presenza di coscienza" non è un atto puntuale, né una struttura chiusa o completa, bensì un settore strutturale e potenziale in cui sono simultaneamente avvertiti molti atti presenti, derivati da una memoria attuale di un ambito immediato del passato, e protesi verso un ambito immediato del futuro. L'attenzione si focalizza in questo contesto, come una lanterna illumina una zona centrale e lascia la periferia nella penombra, in una mobilità espandibile o condensabile. La successione temporale si coglie dunque in una certa simultaneità. Un'analisi della coscienza che perdesse di vista questa trama sarebbe unilaterale e cadrebbe in paradossi simili a quelli del continuo della filosofia parmenidiana<sup>128</sup>.

Ora bisogna rilevare la differenza tra la auto-conoscenza *di presenza* abituale dell'io e quella *oggettiva*. Allorquando pensiamo a noi formando un concetto di noi stessi esprimibile in parole e trasmissibile ad altri ("io sono una persona, mi chiamo N.N., abito in X., svolgo tale attività"), ci auto-conosciamo attraverso un'auto-oggettivazione, ovvero secondo la terminologia scolastica esprimiamo noi stessi in un verbo.

Pur non avendo tematizzato ciò che chiamiamo conoscenza *di presenza*, San Tommaso parla in questi termini quando contrappone la percezione che l'anima ha di se stessa nei suoi atti vitali e la conoscenza discorsiva, astratta e universale che intende coglierne la natura. Esiste un duplice modo di conoscersi, "uno particolare, come quando Socrate o Platone percepiscono di avere

---

<sup>128</sup> Del resto un fenomeno analogo si verifica nella percezione visiva del continuo, che ricade su un settore spaziale finito ma indeterminato, potenzialmente aperto al modo di un "orizzonte", sul quale l'attenzione si sposta continuamente senza mai ricadere su di un punto esatto. Ugualmente, nel parlare o leggere, cogliamo simultaneamente una serie finita e indeterminata di termini e non solo la pura successione di parola dopo parola. Siamo qui di fronte ad un relativo superamento nel presente del tempo e dello spazio, diverso del peculiare superamento spazio-temporale operato dal pensiero astratto. Vengono così evitati i falsi problemi critici derivati dalla confusione tra spazio-tempo fisico e psichico (per es. dire che noi non vedremmo mai cose presenti dato che lo stimolo impiega tempo per arrivare al corpo e per informare il cervello). Il presente (o istante) psicologico include una durata variabile e indeterminata di tempo cosmico e non è divisibile all'infinito: è presente con uno *spessore*, non un impossibile istante matematico.

un'anima intellettiva quando percepiscono di capire. Un altro modo è universale, quando consideriamo la natura della mente umana a partire dall'atto intellettivo (...) Per il primo modo della conoscenza basta la stessa presenza dell'anima, che è il principio dell'atto da cui la mente percepisce se stessa. Perciò si dice che si conosce per la sua presenza. Riguardo al secondo modo di conoscersi, invece, la presenza non basta, ma occorre una ricerca diligente e sottile"<sup>129</sup>.

La conoscenza auto-presenziale dell'anima a se stessa è un esempio, come avevamo detto sopra, di conoscenza non intenzionale, nella quale l'essere naturale e l'essere conoscitivo vengono finalmente fusi. Infatti San Tommaso sostiene che l'autoconoscenza non richiede alcuna *specie*, perché invece di essa sta la presenza stessa della realtà nel suo atto naturale, una realtà di per sé autotrasparente anche se individuale, perché il principio della non-trasparenza per San Tommaso non è l'individualità ma la sola materialità<sup>130</sup>.

Questa conoscenza è, nella terminologia di Tommaso, una *perceptio*, non una *consideratio*. In altre parole, è un'*esperienza* positiva (non meramente negativa o analogica) della vita spirituale (fondamentale per la comprensione di Dio). San Tommaso s'ispira senz'altro alla ricerca agostiniana sull'interiorità, alla quale né Platone né Aristotele, troppo oggettivisti, erano arrivati con chiarezza (ovviamente questo punto è un tutt'uno con quello della coscienza dell'uomo come *persona*)<sup>131</sup>. Il riconoscimento di una sfera di esperienza spirituale è anche

---

<sup>129</sup> "Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus (...) Ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio" (*S.Th.*, I, q. 87, a. 1).

<sup>130</sup> "Esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu (...) sed habere esse materiale, repugnat ei quod est intellectum in actu" (*De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 10, ad 15; cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, ad 2).

<sup>131</sup> Il motivo per cui Agostino in un certo senso "scopre" l'interiorità, anticipando così una delle caratteristiche del pensiero moderno, è l'esperienza cristiana. Il centro di attenzione di questa esperienza non è ormai l'elevazione intellettuale all'eterno della natura o del principio intellettivo del mondo, ma il rapporto personale dell'uomo con un Dio che ama e che salva. Il Cristianesimo (anche la Rivelazione dell'Antico Testamento) ha influito decisamente sulla scoperta dell'identità dell'io, un io proiettato nell'esistenza, libero e storico, aperto al futuro



importante per il superamento dell'empirismo. "Il principio della conoscenza umana sta nei sensi; ma non occorre che tutto quanto l'uomo conosce sia sottoposto ai sensi o che sia immediatamente conosciuto tramite un effetto sensibile. Infatti l'intelletto stesso comprende se stesso per i suoi atti, i quali non sono sottoposti ai sensi"<sup>132</sup>.

San Tommaso afferma che la conoscenza sperimentale dell'esistenza dell'anima è assolutamente certa, mentre la ricerca sulla sua natura è molto ardua: "la scienza dell'anima è certissima nel senso che ciascuno ha l'esperienza di avere l'anima e dell'esistenza dei suoi atti; ma sapere che cosa sia l'anima è difficilissimo"<sup>133</sup>. Questa certezza non è in Tommaso legata all'io in senso esclusivo (come accade in Agostino e Cartesio). Piuttosto è collegata alla dualità tra conoscenza *sperimentale-esistenziale* e conoscenza *essenziale-astratta* (razionale)<sup>134</sup>: della prima non si può dubitare (nei casi normali), mentre la seconda è ardua, difficile e ammette dubbi ed errori teorici. La prima è basilare, punto di verifica: se la seconda porta a negarla, è falsa e si squalifica. Si mette a fuoco così *questa* distinzione, anziché quella tra l'ambito soggettivo ed extra-

---

irrevocabile con la sua libertà, e in rapporto dialogico con un Dio personale. Un mondo naturalista, fatalista o esclusivamente scientifico, invece, tende a oscurare il senso della propria identità. Il tema dell'autoconoscenza è profondamente cristiano, nonostante le sue deviazioni nella filosofia idealista (l'io come fondamento) ed esistenzialista (l'io come pura finitezza).

<sup>132</sup> "Principium humane cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur, nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus" (*De Malo*, q. un., a. 6, ad 18).

<sup>133</sup> "Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere [da notare il verbo *experitur!*], et actus animae inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est" (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8).

<sup>134</sup> Si veda un altro testo: "Suum autem intelligere intelligit [l'intelligenza] dupliciter: uno modo in particolari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particolari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis" (*C. G.*, II, 75, n. 1556).



mentale<sup>135</sup>. I razionalisti di un tempo cercavano certezze infallibili e credevano di trovarle solo nei fenomeni soggettivi. San Tommaso punta invece alla *certezza della conoscenza di esperienza*, sottolineando però che tale esperienza è sia interna che esterna. Egli segue in questo punto la grande convinzione del senso comune: so molto bene che esisto, che c'è il mondo fisico, le persone (certezza di esistenza e della presentazione di una certa natura delle cose), ma non so così facilmente che cosa sono io, il mondo, le essenze naturali, ecc. (anche Sant'Agostino diceva di sapere che cosa era il tempo se nessuno glielo domandava, e di non saperlo se gli era richiesto di spiegarlo).

Ora per attivare la *perceptio* della propria anima si richiede l'esercizio in atto dell'intelligenza. "L'anima si conosce mediante i suoi atti (*per actus suos*). Nel percepire di sentire, di comprendere e di esercitare altre attività vitali di questo tipo, ci si rende conto di avere anima, di vivere, di esistere"<sup>136</sup>. Il *cogito* tomistico, ben diverso dal *cogito* cartesiano (e anche dal *cogito* agostiniano, sebbene sia più vicino ad esso) è costituito dal passaggio dalle *operazioni* coscienti al *principio ontologico*, il quale viene anche sperimentato e non dedotto (certamente l'espressione *cogito, ergo sum* può essere anche interpretata in questo modo). Così, "percipiamo la volontà nel volere"<sup>137</sup>.

La conoscenza *per praesentiam* è denominata da Tommaso anche *abituale*, nel senso che è la radice abituale e pre-conscia che consente di passare all'atto di accorgersi di se stessi. "Riguardo alla conoscenza abituale, dico che l'anima si vede *per essentiam suam*, cioè dal fatto che la sua essenza gli è presente, è in grado di procedere all'atto della propria auto-conoscenza; così come chi ha l'abito di qualche scienza, a causa della presenza di tale abito può percepire tutto quanto gli sottosta. Ma perché l'anima si auto-percepisca e attenda a quanto gli succede non occorre alcun abito, dal momento che basta la sola essenza dell'anima presente alla mente. A partire da essa si procede verso

---

<sup>135</sup> Tale principio non ha niente a che vedere con l'empirismo. Quest'ultimo si ferma ai dati isolati dei sensi, eliminando la conoscenza intellettuale del singolo (per es. cancella la conoscenza intelligente del proprio io).

<sup>136</sup> "Anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere" (*De Ver.*, q. 10, a. 8).

<sup>137</sup> "Voluntatem percipimus volendo" (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 5, ad 1).

l'atto, nel quale l'anima si auto-percepisce in atto"<sup>138</sup>.

Questa conoscenza richiede però la previa percezione intelligente del mondo sensibile esterno. L'uomo non possiede se stesso pienamente (questa è la differenza con Agostino, il quale insisteva piuttosto nel potere dell'anima di conoscere se stessa perchè era semplicemente incorporea). L'alterità per noi, essere corporei, è una mediazione imprescindibile per arrivare alla consapevolezza della propria identità. L'intelligenza umana "non è il suo atto di comprendere, né il primo oggetto del suo comprendere è la sua essenza, bensì qualcosa di esterno, cioè la natura delle cose materiali. Di conseguenza, ciò che è primariamente conosciuto dall'intelletto umano è l'oggetto; secondariamente si conosce l'atto per cui l'oggetto è conosciuto, e mediante l'atto si conosce lo stesso intelletto"<sup>139</sup>.

Dal momento che noi siamo inizialmente proiettati nel mondo, e solo dopo ci autoconosciamo (questo *dopo* non è causale ed è compatibile con la simultaneità della coscienza di mondo con la coscienza concomitante di noi stessi), dobbiamo dire che la auto-coscienza è *riflessiva*, cioè l'atto "torna" su se stesso e opera su se stesso, in perfetta immanenza. E' pacifico in San Tommaso che l'auto-conoscenza umana, a differenza dell'auto-conoscenza angelica, si compie mediante una *reflexio*. "L'intelligenza agisce su se stessa riflettendo"<sup>140</sup>; "l'intelletto riflette su se stesso e così può capire se stesso"<sup>141</sup>.

La riflessione completa di un atto su se stesso comporta la massima capacità di automovimento, perché rende il soggetto capace di auto-dirigersi.

---

<sup>138</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8. Nella *S. Th.* Tommaso precisa la sua posizione, dicendo che "non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster" (I, q. 87, a. 1). Cioè non vede direttamente la sua essenza, ma conosce se stessa nel suo agire (a differenza degli angeli). D'altra parte, concomitantemente è sempre presente a se stessa: "anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 4).

<sup>139</sup> "Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecus, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus" (*S. Th.* I, q. 87, a. 3).

<sup>140</sup> "Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur" (*C. G.*, II, 49, n. 1254).

<sup>141</sup> "Intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest" (*C. G.*, IV, 11, n. 3465).

L'essere materiale ha sempre una certa inerzia, cioè deve essere come mosso o trascinato dal di fuori. La vita organica comincia a superare questa inerzia, ma solo nella vita dello spirito si produce la perfetta immanenza (non assoluta evidentemente nella creatura): l'auto-possesto della vita intellettuale, auto-sufficiente a se stessa, collegata all'autodirezione della libertà, è una posizione sommamente elevata nei gradi dell'essere.

La libertà rende l'uomo arbitro di se stesso. Il *iudicium*, preso in senso analogico, è l'istanza determinante dell'agire. Le forze inferiori sono sempre sottomesse, per così dire, a un'istanza "giudicativa" più alta: in altre parole, non sono completamente autonome (dipendono da *altre* forze naturali). L'uomo invece non solo giudica, ma giudica il suo giudicare (è giudice di se stesso). "Giudicano con libertà soltanto coloro che mediante il loro giudizio muovono se stessi. Ma nessuna potenza è in grado di giudicare se stessa nel suo atto di giudicare se non riflette sul suo atto. Perciò, se deve giudicare se stessa, deve conoscere il suo giudizio. Questo è proprio solo dell'intelligenza. Gli animali irrazionali sono liberi in un certo senso riguardo ai loro movimenti ed atti, ma non hanno libero il loro giudizio; e questo è avere libero arbitrio"<sup>142</sup>.

La capacità di riflettere su noi stessi è la radice della nostra libertà (auto-determinazione) ed è espressione dello spirito (libertà vuol dire indipendenza da cause fisiche, cioè dall'universo materiale). La libertà umana però non è assoluta, come quella di Dio, dato che la nostra immanenza non è assoluta. In quanto siamo creature, il nostro essere dipende da Dio; in quanto siamo esseri corporei, l'esercizio della nostra libertà è condizionato dalle situazioni materiali<sup>143</sup>. Questo fatto si esprime bene nel verbo *riflettere*: occorre riflettere - un movimento alquanto scomodo, perché comporta una inversione o una *reversio*- perché prima siamo andati più spontaneamente verso l'esterno, anche

---

<sup>142</sup> "Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere" (*C. G.*, II, 48, n. 1243).

<sup>143</sup> Senza queste precisazioni, contestuali nella filosofia di Tommaso, il brano citato potrebbe sembrare un'espressione dell'autonomia kantiana della ragione. Anche qui si vede come la filosofia moderna talvolta ha una ispirazione cristiana (secolarizzata, in quanto si prende un aspetto parziale, in se stesso positivo, e lo si fa diventare assoluto).

con errori. Si riflette per auto-correggersi. L'uomo sta nel mondo e deve fermarsi per riflettere su se stesso, sui suoi atti, interiorizzando ciò che ancora rimane troppo esterno al suo essere.

La difficoltà dell'empirismo nei confronti della riflessione deriva dal pregiudizio di riconoscere come valido solo il dato sensibile. Tale difficoltà si esprime bene nel seguente testo di Wittgenstein: "Ove, *nel* mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà *non* lo vedi. E nulla nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio"<sup>144</sup>. Il passaggio dal campo visivo al vedere richiede infatti un cambio di dimensioni (in questo caso non si arriva neanche al soggetto, ma all'atto interiore precluso da un'impostazione comportamentista). Se si accettano però sin dall'inizio la dimensione esterna ed interna, allora qualsiasi campo visivo, in quanto unilaterale e prospettico, comporta l'osservatore. Infatti così accade nella teoria della relatività e nella fisica quantistica, le quali ordinariamente fanno appello all'osservatore, col rischio in qualche caso (per es. nei fisici quantistici quali Wiener o Wheeler) di ricadere nell'estremo opposto, proprio di Berkeley, cioè di ridurre il campo osservato ad una funzione di un osservatore (*esse est percipi*).

Nel caso della conoscenza intellettuale, dato che il mondo in se stesso è dato all'uomo conoscente, si potrà dire con Kant che "l'io deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni"<sup>145</sup>. Se si accetta il principio idealista d'immanenza (un al di là della coscienza è impensabile), questa frase si capirà come un'affermazione dell'appartenenza dell'essere alla coscienza umana (una tesi in Kant slegata da implicazioni metafisiche: tale io non è l'anima, ma solo l'ultima condizione di possibilità per pensare gli oggetti, cioè un io trascendentale nel senso kantiano). Se invece si riconosce il principio di trascendenza metafisica (la natura stessa del pensare porta alla realtà trascendente), la frase è interpretabile in senso realista: la conoscenza del mondo presenta un mondo indipendente dal conoscere e al contempo presenta l'io conoscente, e *solo in questo senso* possiamo parlare di un'appartenenza reciproca di io e mondo.

---

<sup>144</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1980, n. 5.633.

<sup>145</sup> "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (*Critica della Ragione Pura*, B 132).

Il principio dell'intenzionalità della fenomenologia ("pensare è sempre pensare un pensato") potrebbe destare l'impressione che la riflessione sia impossibile. Infatti l'io come oggetto intenzionale dell'atto del pensare non è l'io conoscente, ma piuttosto un io oggettivato, cioè non vivo e reale. I fenomenologi hanno sempre insistito con ragione sull'*inoggettivabilità dell'io*. Questo punto però non contraddice quanto abbiamo visto sopra sulla riflessione, se si tiene presente la distinzione tra conoscenza di presenza o abituale e conoscenza oggettiva e astratta, così chiara nei testi tomisti sopra citati. La conoscenza abituale, per cui l'io avverte se stesso concomitantemente a ogni conoscenza oggettiva, non è intenzionale, e solo quest'ultimo tipo di conoscenza arriva *all'atto come atto*, nella sua realtà viva, mentre la conoscenza oggettiva, per cui l'io elabora una teoria astratta su se stesso o pensa semplicemente al concetto "io", arriva ad un *atto pensato*, che non è un atto vivo, anche se lo rappresenta.

La riflessione si può interpretare in entrambi i sensi, visto che io posso capire me stesso in entrambi i sensi. D'altra parte questa caratteristica, senz'altro importante, si verifica sempre nel binomio conoscenza di esperienza e conoscenza astratta: il fuoco pensato non brucia, il dolore teoricamente considerato non fa male, il peccato conosciuto non è un peccato, e in generale ogni oggetto di pensiero astratto non è la cosa reale e attuale cui tale oggetto rimanda<sup>146</sup>. Tra parentesi, osserviamo qui una differenza importante con l'atto appetitivo, il quale tende al suo oggetto in quanto esistente e non in quanto posseduto intenzionalmente. Il principio scolastico *mathematica non sunt bona* si può estendere a ogni oggetto astratto: nessuna cosa astratta è amabile di per sé, cioè solo si può amare una realtà esistente. Colui che ama conoscere, ama ancora se stesso (l'astratto esiste nell'esistente che conosce). Chi ama una persona, non vuole solo conoscerla, ma vuole un rapporto esistenziale con la persona amata (a meno che prendiamo il nome di *conoscere* in un senso non intenzionale, come è frequente per esempio nella Bibbia e in contesti non filosofici).

L'io pensato intenzionalmente sta molto al di sotto di quanto noi siamo in verità, ma d'altra parte senza passare attraverso l'oggettivazione non potremmo

---

<sup>146</sup> Su questo punto si basa la filosofia di L. Polo: la conoscenza oggettiva contiene un limite occulto che bisogna superare in una dimensione non oggettiva della conoscenza (cfr. la sua opera *Teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 5 vol., a cominciare dal 1984).

conoscerci in profondità. Quanto abbiamo detto non pretende svalutare la conoscenza oggettiva, della quale parleremo ancora nell'affrontare l'argomento del *verbum mentis*. Sia la conoscenza abituale che quella oggettiva sono limitate e ciascuna compensa la limitatezza dell'altra. Questo fatto avviene in definitiva in tutta la nostra conoscenza, sempre perennemente costituita dalla dualità di conoscenza *di presenza* e conoscenza *oggettiva*. Così, conosciamo "in presenza" le persone che compaiono nella nostra ridotta sfera percettiva, mentre non possiamo fare a meno di oggettivizzarle per approfondirne la natura. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo più ampiamente su questo dualismo gnoseologico.

## 8. Le dimensioni del conoscere

### a) Caratterizzazione generale

Nell'esposizione precedente abbiamo notato l'enorme complessità della nostra conoscenza. Non tutto si riduce al momento attuale percettivo o comprensivo né alla conoscenza oggettiva e verbale. Il binomio di conoscenza presenziale/oggettiva in qualche modo è stato affrontato dalla scolastica tardiva nella celebre distinzione, maturata nella filosofia scotista, tra la conoscenza *intuitiva* e *astratta* (*notitia abstractiva* e *intuitiva*). La prima era considerata esistenziale e legata all'esperienza concreta; la seconda era concettuale ed essenziale, atta per il pensiero scientifico. La filosofia platonica si era troppo incentrata nel sapere scientifico e, dando diritto di cittadinanza ontologica alle idee, aveva finito per svalutare il singolo esistente. Aristotele ridimensionò il problema, passando dalle idee all'intelletto, ancor più soggettivizzato nella *mens* agostiniana. Ma la scolastica posteriore, in parte a causa della polemica sugli universali, cominciò a dare più importanza al problema del singolo materiale. Così in San Tommaso la conoscenza vera e propria si compie solo quando l'intelletto astratto ritorna al singolo attraverso il *phantasma* e conosce il concreto, grazie alla continuità tra l'intelletto astratto e la cogitativa o "pensiero concreto". La contemplazione intellettuale del singolare (capire "questo albero",

"questo uomo") è l'oggetto della cogitativa<sup>147</sup>, una contemplazione molto in armonia con la struttura anima-corpo dell'uomo. *L'actus essendi* viene perso nel concetto astratto e solo si trova nel singolo esistente. La cosa capita "si comprende astrattamente ed ha l'essere concretamente"<sup>148</sup>.

Nella scolastica tardiva il problema si rende più acuto. Da una parte, per esempio, la conoscenza mistica (specialmente nel caso dei mistici speculativi quali Eckhart o San Giovanni della Croce) comportava una *notitia experimentalis* delle cose di Dio, di tipo spirituale e di solito considerata come sopra-concettuale (per cui si ricorre alle immagini, ai simboli e alla poesia). Questo punto si trovava anche in San Tommaso in rapporto alla dottrina di Dionigi su Dio, nonché nei suoi spunti sulla conoscenza *per connaturalitatem* (una conoscenza "affettiva"), mentre godeva di una lunga tradizione neoplatonica che parlava di una sfera di conoscenza "negativa" al di sopra dell'*intellectus* (ma si rammenti anche l'estasi di Tommaso alla fine della sua vita, che lo porta a smettere di scrivere)<sup>149</sup>.

D'altra parte, nel secolo XIV la conoscenza *sensibile* dei singoli materiali comincia ad essere denominata *intuizione*, e l'astrazione concettuale, nel binario nominalista, va delineandosi come "povera e generale". L'astrazione appare così come una forma generica di conoscenza in mancanza di una più auspicabile intuizione<sup>150</sup>. Anche Kant gioca con l'opposizione tra l'*intuizione* (sensibile),

---

<sup>147</sup> Questi due punti, cioè la *conoscenza intellettiva del singolo* e la *auto-percezione spirituale*, sono stati tralasciati dal tomismo di scuola e giustamente recuperati da autori come Fabro in *Percezione e Pensiero*, cit., pp. 303-386. Tale emarginazione tematica lasciò il tema della conoscenza del singolo nelle mani dell'empirisimo e quello dell'auto-conoscenza nell'ambito razionalista.

<sup>148</sup> La cosa "intelligitur abstracte et habet esse concrete" (*De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 9, ad 6).

<sup>149</sup> Una certa tensione nel pensiero cristiano tra la scolastica logica, intellettualista, e la mistica che preme sulla conoscenza affettiva, è segno dell'importanza del duplice modo di conoscere poc'anzi indicato. L'equilibrio si è perso quando la scolastica tardiva o moderna si separò dalla teologia e dalla vita spirituale, imboccando la strada del concetto oggettivo puro, il che portò alla sua disintegrazione.

<sup>150</sup> Nel suo libro *La esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987, F. Canals Vidal critica fortemente questo tipo di intuizione che vede il concetto come una conoscenza inferiore.



cieca senza il concetto, e il *concetto*, vuoto senza l'intuizione. La ragione dialettica hegeliana sarà un tentativo (del resto concettualistico) di superare la staticità dell'intelletto astratto categoriale (*Vernunft vs Verstand: ratio vs intellectus*). Come dare vita ai nostri concetti? Come conoscere la vita e l'esistente attraverso concetti che, nonostante il loro contenuto eidetico, abbandonano il movimento, la vita e l'esistente, cioè prendono la *forma* ma lasciano l'*atto*? (è un problema fortemente sentito da Bergson e, in generale, da tutta la filosofia contemporanea).

Prima di riprendere questo punto, sarà utile delineare il quadro complessivo emergente da tutta l'indagine precedente. Possiamo individuare così le diverse dimensioni del conoscere:

a) Una base pre-cosciente e pre-oggettiva (struttura ontologica del soggetto, delle sue facoltà, dei suoi abiti, della memoria arricchita da specie) è la radice delle conseguenti attualizzazioni operative del conoscere, fino ad arrivare alle oggettivazioni (verbi o pensieri in atto, atti linguistici). Così una persona possiede un "sapere abituale" pre-oggettivo sulla sua situazione fisica, vitale, psichica, sul proprio passato, sulle sue possibilità operative sia innate che acquisite: per esempio, il dominio pre-cosciente per cui sa come usare del proprio corpo, le lingue che conosce, la sua esperienza e abilità tecniche, sportive, meccaniche ecc.<sup>151</sup>.

b) Il possesso delle specie in quanto attualizzazione pre-operativa del soggetto permette l'apertura conoscitiva a tutte le realtà che non sono naturalmente il conosciuto. Ma ci può anche essere una realtà naturale che includa il fatto di conoscerla, come avviene negli atti di coscienza (chiamiamo *non intenzionale* questa modalità della conoscenza).

c) Una conoscenza abituale percettiva o *di presenza* ("intuizione") costituisce il momento cosciente pre-oggettivo che funge da orizzonte entro il quale si colloca l'oggettivazione. Questa forma di conoscenza riferita a noi stessi è *non intenzionale*, cioè non rimanda a una *res* naturale diversa (quando si

---

<sup>151</sup> Cfr. J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, cit., pp. 200-201. L'autore trova in questa forma di conoscenza la categoria heideggeriana del "trovarsi già costituiti corporalmente" (*Befindlichkeit*). Nell'articolazione "tra attività intellettuale e attività psicosomatica si trova il confine fra la coscienza e l'inconscio. E' questo il campo privilegiato di ricerca delle scuole di psicologia profonda (Freud, Jung ecc.) e delle psicologie fenomenologiche" (p. 201, nota 20).

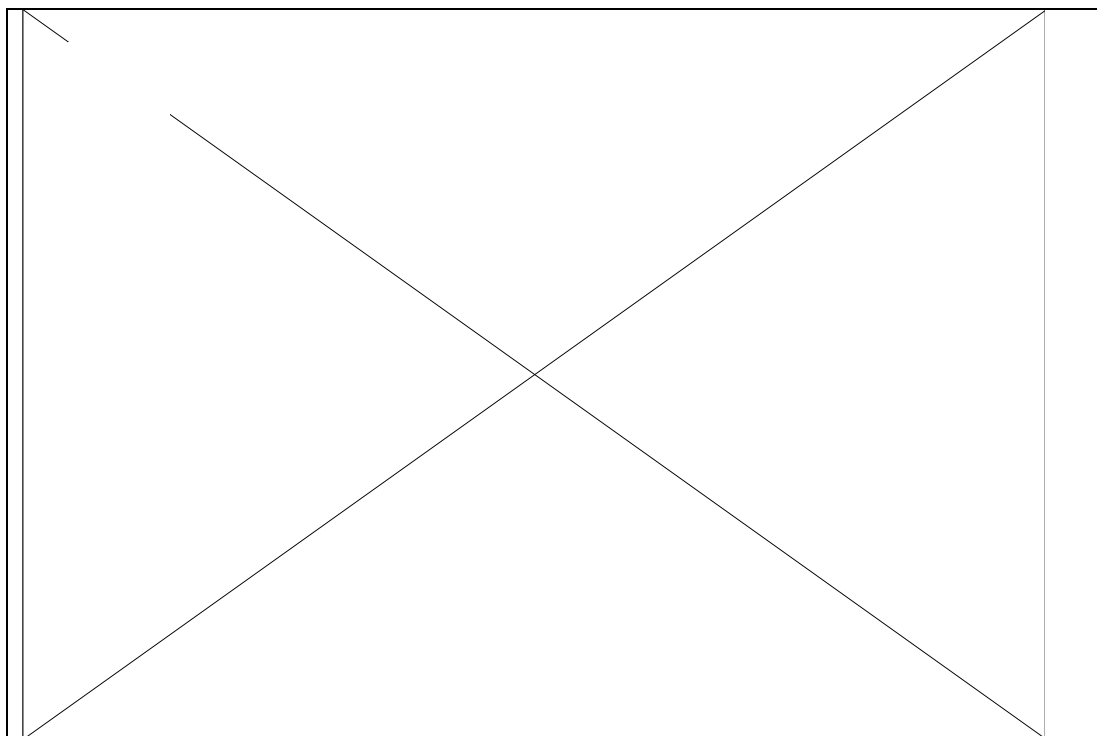


percepisce un sentimento, si percepisce la realtà naturale di quel sentimento, che include l'essere percepito). Esiste anche una conoscenza abituale percettiva della realtà esterna, in cui l'essere naturale e l'essere conoscitivo divergono, compiuta nell'associazione tra la sensibilità esterna ed interna.

d) La conoscenza "oggettiva" separa (e talvolta modifica) i *contenuti formali* rispetto all'*avvertenza "di presenza" o dell'atto*, ma dev'essere associata a quest'ultima per l'integrazione perfetta dell'atto di conoscere. Si noti che la conoscenza denominata *intenzionale* può esserlo nel senso di rimandare all'oggetto puro oppure nel senso di puntare ad una *res existens* attraverso una corrispondente rappresentazione o verbo, come abbiamo spiegato sopra: così noi percepiamo abitualmente il nostro io (non intenzionalmente), ma anche concettualizziamo l'io per comprenderne meglio la natura (conoscenza intenzionale *oggettiva*). D'altra parte ci sono diverse modalità nell'area della conoscenza oggettiva. Presupponendo il linguaggio o il mondo dei simboli, ne rileviamo due: le *scienze*, che approfondiscono in astratto la natura delle cose, e le *arti* che consentono (almeno alcune) un ritorno peculiare alla conoscenza sperimentale, in quanto non si muovono sul piano astratto ma nella dimensione concreta e individuale delle immagini o di altre formalità delle cose. La poesia, la letteratura, il cinema, ecc. sono oggettivazioni, separate dall'esistente, ma legate alla realtà individuale (altre arti, come l'architettura, perfezionano l'esistente stesso).

e) L'attività conoscitiva può rimanere sotto la soglia della coscienza (atti non avvertiti, inconscio), come abbiamo visto.

f) Infine, esiste anche la conoscenza *razionale* o mediata che in base al principio di causalità arriva all'esistente non percepito o non percepibile, quale Dio, fondamento di quanto è osservabile e finito (in questo lavoro non ci occupiamo della *ratio*, un punto che merita uno sviluppo proprio).



I rapporti tra queste dimensioni sono complessi e vanno presi dinamicamente. Così la dimensione presenziale (di solito quella meno considerata dai manuali tradizionali di gnoseologia) costituisce come un cerchio percettivo vitale e non ancora oggettivato, radicato nella natura e negli abiti acquisiti, un ambito cosciente vissuto e pre-riflesso, il quale di volta in volta si traduce nella dimensione oggettiva dove l'attenzione si concentra per articolare parole con i loro rispettivi verbi mentali. Ad esempio una cosa è il nostro io ontologico (dimensione radicale: principio), un'altra l'io cosciente e vissuto, concomitantemente presente in tutti i nostri atti, e un'altra l'io oggettivato che si esprime ogni volta che diciamo "io" nel linguaggio. Il dinamismo tra le tre dimensioni non è comunque unidirezionale. I nostri pensieri nascono dal vissuto e dallo sfondo precosciente, ma contribuiscono anche all'arricchimento del vissuto e alla crescita del profondo dell'anima (memoria e specie). Ogni dimensione possiede una propria autonomia, e si potrebbero considerare questi piani nella prospettiva della storia e della cultura (alcuni abiti, per esempio, sono culturali).

Prima di continuare presentiamo un testo di Tommaso dove si aggiunge la dimensione della conoscenza mediata o razionale, con la quale raggiungiamo, tra altre cose, l'esistenza di Dio, non accessibile alla presenza diretta o a quella

operata tramite il possesso della specie. La conoscenza del Creatore è il fondamento ultimo cui arriva la ricerca umana della verità<sup>152</sup>.

Una cosa si può conoscere in un triplice modo. In un primo modo, per la presenza della sua essenza nel conoscente, come se la luce fosse vista nell'occhio; così diciamo che l'angelo comprende se stesso. In un secondo modo, per la presenza della sua somiglianza nella potenza conoscitiva, come la pietra è vista dall'occhio perché la sua specie sta nell'occhio. In un terzo modo, quando la somiglianza della cosa conosciuta non viene presa direttamente dalla cosa stessa conosciuta, ma da un'altra cosa, nella quale è riflessa, così come vediamo l'uomo in uno specchio"<sup>153</sup> (si aggiunge l'indicazione che Dio si riflette nel mondo creato).

## **b) Presenza dell'esistente e oggettivazione**

### **\* L'esperienza metafisica originaria**

La sensazione di trovarci in presenza a cose esistenti si distingue nitidamente dalla nostra impressione di pensare a oggetti astratti e possibili o di immaginare storie irreali. Siamo ben radicati nella realtà esistenziale. La convinzione esistenziale è il presupposto di ogni altra conoscenza e il nucleo al quale qualsiasi altra forma conoscitiva ritorna. Sogno, apparenza, delirio, realtà virtuale, ecc. sono forme derivative che non avrebbero alcun senso se non in rapporto all'esistenza attuale. E' questa una conoscenza originaria, il fondo solido che accompagna i nostri atti coscienti, l'ambito nel quale appare il mondo materiale con i suoi elementi (cose, viventi, persone) e il nostro io, in maniera dinamica, in continuo divenire, con atti e influssi reciproci, un mondo di identità nella diversità, di unità nella molteplicità. Ciò che si presenta come esistente è un insieme solidale di oggetti interattivi, in relativa simultaneità e in successione temporale. Non è il puro esistere vago, ma un mondo di esistenti con certe caratteristiche trascendentali, cioè legate al loro carattere di enti.

---

<sup>152</sup> Su questo tema, cfr. il nostro studio *Los principios de la racionalidad en Santo Tomás*, "Espíritu", XLI (1992), pp. 127-137..

<sup>153</sup> *S. Th.* I, q. 56, a. 3.

La descrizione di quest'orizzonte di esistenti ci porta subito a un piano metafisico. La prima esperienza umana della realtà, quella che ci distingue innanzitutto dagli animali, è un'*esperienza metafisica originaria*. La sua attuazione dipende dal funzionamento dei sensi esterni, i quali pur nel loro minimo carattere informativo (frammentarietà del dato, parzialità, superficialità) costituiscono il nostro punto di contatto col mondo. Siamo lontani dall'empirismo: nel dato sensibile la nostra mente scorge subito la condizione ontologica. "Anche se l'operazione intellettuale inizia nei sensi, nella cosa appresa dai sensi l'intelligenza conosce molto che non può essere percepito dai sensi"<sup>154</sup>.

E' una tesi tomistica basilare che la conoscenza dell'essere reale ci arriva tramite i sensi. *L'ens* come *primum cognitum*<sup>155</sup> è da riferire a questa pre-comprensione sensitivo-intellettuale e non a un previo (*a priori*) concetto astratto generale di ente. L'esperienza esistenziale è concreta e non può essere rimpiazzata da una precomprensione dell'essere infinito previa alla caratterizzazione degli enti esistenti. In questo punto il tomismo diverge dal platonismo, dalla posizione rosminiana o dalle tesi della neoscolastica trascendentale. L'apertura trascendentale dell'intelligenza all'essere è costitutiva e preoperativa, quindi non è un *a priori* conoscitivo fondante l'operazione intellettuale. Quest'apertura si conosce riflessivamente e spiega certamente il dinamismo della mente verso una maggiore intelligibilità.

#### \* **Giudizio e verità dell'essere**

Che cosa distingue un sogno dalla realtà? Psicologicamente possiamo dire che il sogno comporta l'esercizio dell'immaginazione, con un certo intervento dell'intelligenza, senza l'attività cosciente dei sensi esterni che consentirebbe di giudicare quel sogno come immagine. Se il soggetto fosse in grado di sapere che sogna, il suo sogno sarebbe ormai un'immagine cosciente. Ciò che caratterizza il sogno è la mancata coscienza della sua irrealtà. San Tommaso afferma che in esso si presentano delle *apprehensiones* scollegate dalla capacità del *iudicium*. Questo giudizio non è la semplice abilità di costruire proposizioni, ma un'operazione cognitiva più profonda: è l'accortezza inspiegabile (perché

---

<sup>154</sup> "Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest" (*S. Th.* I, q. 78, a. 4, ad 4).

<sup>155</sup> Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

primaria) che rapporta una *apprehensio* alla *realitas*. "Il primo principio della nostra conoscenza è il senso, per cui ai sensi bisogna ricondurre in qualche modo tutto ciò di cui giudichiamo (...) Siccome nei sogni i sensi sono sospesi, non può darsi in essi un giudizio perfetto se non in una maniera relativa, dato che il dormiente si inganna prendendo le rappresentazioni come se fossero la realtà"<sup>156</sup>. Ancora: "Competono all'intelligenza due cose: *percepire e giudicare delle cose percepite*. Nel sonno l'intelligenza può talvolta percepire qualcosa, in base a ciò che prima pensò, per cui l'uomo qualche volta può addirittura ragionare dormendo (...) ma un giudizio perfetto dell'intelletto non è possibile nel sonno, poiché in esso i sensi sono legati, i quali costituiscono il primo principio della nostra conoscenza"<sup>157</sup>.

Le persone folli che non distinguono i loro deliri dalla realtà possono ragionare, pensare, ma hanno perso il *giudizio*. Il sognante non può giudicare, cioè non discerne tra realtà, irrealtà, possibilità, e resta fermo a un'attività mentale separata (la *simplex apprehensio* o l'immaginazione, e entrambe le cose, ormai slegate da ogni vincolo con la realtà)<sup>158</sup>. Colui che invece racconta una

---

<sup>156</sup> "Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus (...) Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis" (*De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2). L'Aquinate si esprime con molta prudenza e ammette gradi del sogno prossimi alla situazione di veglia, in cui si riesce ad avvertire che si sta sognando (cfr. *S. Th.* I, q. 84, a. 8, ad 2). Le osservazioni di Tommaso sui sogni si trovano specialmente nelle sue esposizioni sul dono profetico, abbastanza dettagliate nel *De Veritate*, q. 12 e nella *Summa theologica*, I-II, qq. 171-174.

<sup>157</sup> Ad intellectum duo pertinent: scilicet *percipere*, et *iudicare de perceptis*. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde, quandoque homo dormiendo syllogizat, vel (...) [introduce qui una possibile causa soprannaturale]. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis" (*De Ver.*, q. 28, a. 3, ad 6).

<sup>158</sup> "In cognitione duo est considerare: scilicet *receptionem*, et *iudicium de receptis*. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia iudicium vigilantis est liberum, sed iudicium dormientis ligatum" (*De Ver.* q. 12, a. 3, ad 1). Il contesto di questo brano è lo studio della profezia, talvolta comunicata da Dio nei sogni. San Tommaso concede che qualche volta in sogno si possano *ricevere* con chiarezza certe idee,

storia inventata, benché all'interno di essa non emetta alcun giudizio, se è sano di mente *sa* che tale racconto è frutto dell'immaginazione, per cui si può dire che dietro ogni frase della sua *apprehensio* si cela un giudizio implicito. Possiamo giudicare solo se i nostri sensi esterni sono attivi in maniera normale, cioè tutti o quasi tutti e in maniera particolare il tatto, il quale ci dona la certezza di trovarci di fronte a cose reali, solide e resistenti, "tangibili".

### \* **Giudizio e sensi esterni**

Non viene così sottovalutata così l'importanza dell'astrazione dai sensi, necessaria per l'approfondimento intellettuale o per situazioni spirituali particolari (ma anche pericolosa in quadri patologici, per esempio tramite la droga). Il punto è che se tali astrazioni possono essere utili per l'*apprehensio*, per il *iudicium de veritate* è necessario il pieno uso sensoriale. Nella malattia mentale, ciò che viene in primo luogo lesionata è la capacità di giudizio. Un grado elevato di intelligenza senza giudizio è nociva per la persona, anche se può essere utile per certi compiti particolari.

Il peculiare rapporto della *tangibilità* con la certezza esistenziale, anche se per una mentalità razionalista potrà sembrare di poco conto, in realtà indica fino a che punto la percezione fisica è importante per noi, persone di carne e ossa, costituite da anima e corpo sostanzialmente uniti. Il tatto è il più umile dei sensi, ma è anche il senso dell'immediato, tramite il quale ci viene donato il corpo proprio (sensazione tattile interna) e la corporeità esterna. L'immagine visiva e acustica sono informazioni a distanza.

Discerniamo naturalmente tra la realtà e l'immagine umana sullo schermo di un televisore, di un computer, o la voce che arriva a un telefono. Queste ultime non comportano la presenza fisica dei soggetti. Vedere una persona direttamente non è vedere un'immagine (un romanzo di A. Clarke presenta un mondo da fantascienza in cui le persone potevano riposarsi a letto e inviare una loro immagine tridimensionale "in vivo" per accompagnare un interlocutore e parlare con lui).

Attraverso il tatto possiamo agire sul corpo estraneo e notarne la

---

ma resta fermo sulla mancanza di *iudicium*, a meno che la luce divina non lo comunichi in maniera soprannaturale. Egli tenta di distinguere con cura la situazione del profeta da quella del frenetico o delirante (cfr. *De Ver.* q. 12, a. 9).

resistenza, cioè la sua attività viva, indice della presenza dell'essere in atto. Niente di questo è possibile nella comunicazione mediata attraverso uno schermo interattivo. Il realismo "tattile" dell'Apostolo Tommaso è un segno di buon senso. Più in generale, la consapevolezza della realtà esistenziale non è un problema di logica o di teoria metafisica ma è più semplicemente legata alla "salute mentale", come suggerisce Wittgenstein nella sua opera *Della Certezza*<sup>159</sup>.

La condizione dell'attività sensoriale esterna per la percezione esistenziale dell'altro da sé impedisce l'accesso *diretto e sperimentale* all'esistenza altrui (sia un'entità corporea che spirituale) tramite mezzi non sensoriali, a meno che non intervenga la mediazione causale (per esempio per la conoscenza dell'esistenza di Dio), nel cui caso non avremmo una percezione esistenziale diretta. La *percezione extra-sensoriale* "a distanza", studiata dalla parapsicologia, se fosse veramente tale in determinate condizioni, rimarrebbe un caso straordinario da studiare più accuratamente<sup>160</sup>. D'altra parte, il rapporto personale "interattivo" dell'uomo con le creature spirituali o con Dio, un fatto ordinario della vita cristiana, non legato ai miracoli (orazione, intercessione), appartiene all'ambito della fede soprannaturale e non è sottoposto all'esperienza percettiva.

Ne consegue l'impossibilità umana di percepire l'esistenza degli altri spiriti (visione di Dio e delle "sostanze separate" o angeli), nonché di un accesso diretto e telepatico al pensiero altrui. Non solo, ma neanche abbiamo accesso all'atto immanente degli animali e delle altre persone: non possiamo arrivare all'interiorità psichica altrui se non dall'esterno (non possiamo percepire il dolore altrui). L'accesso esistenziale all'altro di noi si compie naturalmente tramite ciò che negli altri è osservabile con i sensi esterni. Però le qualità osservabili sono *manifestative* di molte caratteristiche non propriamente osservabili, a cominciare dall'essere stesso delle cose. Un accesso all'interiore degli altri, nel senso di co-sentire letteralmente le loro proprie sensazioni,

---

<sup>159</sup> "Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo, lo riterrei mezzo pazzo. Però, non saprei che cosa voglia dire, convincerlo che ha un corpo" (*Della Certezza*, Torino, Einaudi 1978, n. 257).

<sup>160</sup> In molti casi tuttavia, i fenomeni "paranormali" potrebbero essere avviati da un mezzo sensitivo sconosciuto, e allora sarebbero naturali anche se rari, o da influssi superiori *ad hoc*, sempre straordinari (comunicazione soprannaturale divina, angelica, oppure intervento diabolico: sono tutte possibilità contemplate dall'Aquinate).

intenzioni, ecc. probabilmente è assurdo, poiché comporterebbe una confusione d'identità: sentire gli atti di coscienza altrui, legati all'io, sarebbe sentire letteralmente l'altro come se fosse noi stessi.

Ogni cosa ha il suo modo di manifestarsi. Il pensiero degli altri si manifesta nel linguaggio e nei gesti. Ciò che in alcun modo si manifesta se non si vuole, nella dottrina di San Tommaso, è l'intimo del cuore dove sta la libertà, il che rimane noto direttamente solo al soggetto e a Dio. "Tutto ciò che sta nella volontà o che dipende dalla sola volontà è noto soltanto a Dio. Dalla sola volontà dipende il fatto che qualcuno pensi in atto, dato che l'abito di scienza e le specie intelligibili sono usati quando si vuole. Per cui dice l'Apostolo (*I Cor.*, 2, 11) che 'ciò che sta dentro l'uomo non lo conosce se non lo spirito dell'uomo che è in lui'<sup>161</sup>.

### \* Giudizio e luce intellettuale

Dagli ultimi testi citati si scorge, in definitiva, la grande rilevanza in Tommaso della distinzione tra *rappresentazione* e *giudizio*<sup>162</sup>. Ora la rappresentazione appartiene al livello delle *species*, mentre il giudizio è ricollegato al *lumen*, il quale procede dall'intelletto agente. Soltanto il *lumen* consente il *iudicium de apprehensis*<sup>163</sup>. "L'operazione intellettuale dell'uomo si compie attraverso due elementi, che sono il lume intelligibile e la specie intelligibile: la specie consente l'apprensione delle cose, e la luce intellettuale perfeziona il giudizio di quanto è stato appreso"<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> "Ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, *I Cor.* 2, 11, quod 'quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est' (*S. Th.*, I, q. 57, a. 4).

<sup>162</sup> "Ad cognitionem duo requiruntur; scilicet *acceptio* cognitorum, et *iudicium de acceptis*" (*De Ver.*, q. 12, a. 7).

<sup>163</sup> Cfr. *De Malo*, q. 16, a. 12.

<sup>164</sup> "Intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibili, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum; secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis" (*De Malo*, q. 16, a. 12).



La *luminosità intellettuale* si colloca in questo senso in stretto rapporto con elementi apparentemente così lontani tra loro quali la verità, l'atto di essere, la libertà e la percezione sensibile.

Questo punto non si capisce bene se si pensa al giudizio come la semplice "seconda operazione" della *compositio et divisio*, per cui un predicato viene unito al soggetto<sup>165</sup>. Il giudizio non è qui la sola proposizione che ricollega concetti o include un concetto in un oggetto individuale. La proposizione si può capire senza giudicare, e allora appartiene ancora all'ambito della *apprehensio*. Ma non si deve pensare che, nell'ordine di tempo o d'importanza, prima viene l'apprensione e dopo il giudizio. Il solo pensare prima di giudicare accade spesso nella vita, perché la verità non è sempre immediata. Ma non è così negli atti originari, dal momento che la nostra mente non comincia nel piano astratto e oggettuale per poi scendere al terreno esistenziale, secondo lo schema della scolastica tardiva e del razionalismo (ripetuto poi da Husserl), mentre invece accade il contrario: il nostro primo sguardo alla realtà è esistenziale, per cui capiamo che *aliquid est* e che *ego sum*. I primi concetti trascendentali, i primi principi collegati ad essi (come il principio di non-contraddizione), l'*habitus principiorum*, prendono avvio nella conoscenza già "completa" del giudizio. *Conoscere propriamente è giudicare, non pensare* (un punto che è stato visto anche da Kant, ma a modo suo, cioè nell'ambito della costruttività e non della visione intellettuale). L'umano giudizio, evidentemente, contiene una certa complessità sintetica, mentre Dio e gli angeli giudicano senza comporre, mediante una *apprehensio veritatis* che non distingue, come accade in noi, tra la prima e la seconda operazione, cioè tra l'analitica concettuale separata e la sintesi giudicativa proposizionale. Ma noi cominciamo a conoscere proprio così: con una certa complessità, non a partire dal semplice puro.

L'inizio della conoscenza intellettuale non è il pensare, ma il giudizio, sapendo comunque che qualsiasi giudizio categoriale concreto ("questa è una casa") presuppone i primi giudizi trascendentali, se possiamo chiamarli così, i quali *avvertono* l'essere delle cose, il nostro essere, il rapporto tra la mente e le cose ovvero il momento della verità, il che include la distinzione tra l'io e

---

<sup>165</sup> Questa posizione è diversa da quella dei neoscolastici trascendentali, i quali pongono nel giudizio la vera presa dell'essere, ma solo *dopo* l'operazione rappresentativa. Sosteniamo invece il primato del giudizio espresso come risultato di una primitiva *apprehensio intellectualis*. Non bisogna riservare l'*apprehensio* al concetto.

l'extra-mentale, e posteriormente anche la distinzione tra reale e irreal. I "primi principi" speculativi e pratici, abiti che si formano immediatamente in noi, non appena si comincia a conoscere intelligentemente, non si riferiscono solo ai primi assiomi universali dell'essere (non-contraddizione, identità, causalità) ma anche, in unione indivisibile con essi, sono riferiti alle prime conoscenze ontologiche esistenziali, nelle quali è in atto una prima avvertenza dell'*actus essendi*. Tale avvertenza è opera della persistente luce intellettiva (intelletto agente), e ci accompagna sempre in ogni conoscenza (l'abito dei primi principi è quasi innato, cioè non ci abbandona mai e non si può negare senza essere almeno vitalmente incoerenti<sup>166</sup>).

*Per intellectum agentem iudicamus de veritate*<sup>167</sup>. Viene attribuita all'intelletto agente la funzione conoscitiva più alta, che è quella di darci il potere di giudicare sulla verità delle cose, il che vuol dire essere in un rapporto diretto con l'*actus essendi* e con quella riflessione originaria che consente di affermare la verità come *adaequatio intellectus ad rem*, conoscendo e paragonando la realtà con la mente<sup>168</sup>. Si comprende che Tommaso, quando parla della verità, si richiami spesso alla partecipazione agostiniana alla Verità di Dio. Non è questa una posizione "trascendentalista" estrinseca. L'intelletto agente, confusamente appreso come "qualcosa di divino" (o forse Dio stesso, o un'Intelligenza separata) nell'aristotelismo, è la *propria luce* della nostra mente. Tale luce, insieme alla libertà della volontà, costituiscono l'apice dello spirito. "La luce dell'intelletto agente, di cui parla Aristotele, è immediatamente impressa in noi da Dio, luce per la quale siamo capaci di discernere il vero dal falso, il bene dal male, della quale si parla nel Salmo 4,7: 'Molti dicono: chi ci farà vedere il bene? Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto'<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> Cfr. su questo punto, A. Livi, *Il principio di coerenza*, Armando, Roma 1997. Come è ovvio, queste prime conoscenze presenziali sono implicite, atematiche e parzialmente confuse nel bambino con l'uso di ragione. La loro tematizzazione è compito della filosofia o della metafisica.

<sup>167</sup> *De Spiritualibus creaturis*, q. un, a. 10, ad 8?

<sup>168</sup> Sul rapporto tra *lumen*, *intellectus* e *veritas*, si vedano ancora i seguenti testi: "illuminatio est manifestatio veritatis" (*S. Th.*, I, q. 109, a. 3); "veritas est lumen intellectus" (*S. Th.* I, q. 107, a. 2).

<sup>169</sup> "Lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur in Psal. 4,

La funzione del *iudicium*, in questo senso forte, è assegnata da Tommaso anche all'abito della *sapientia*, che è l'abito corrispondente alla filosofia e alla teologia (inoltre alla sapienza come dono dello Spirito Santo). *Sapientis est iudicare*<sup>170</sup>. La sapienza però non giudica a partire dalle conoscenze ontologiche primarie (*prima principia*), bensì a partire dalle prime cause, in particolare dalla prospettiva di Dio creatore e fine ultimo. Perciò, non si deve riservare la competenza giudicativa e riflessiva ultima alla filosofia, e tanto meno alla gnoseologia, come fa il realismo critico e la neoscolastica trascendentale, a scapito della prime avvertenze della realtà ontologica, certissime e di conseguenza indubitabili. Al contrario, le prime conoscenze originarie sono il banco di prova per giudicare dell'affidabilità delle proposte metafisiche elaborate dagli uomini (infatti molte posizioni metafisiche di fondo, quali l'idealismo, il parmenidismo, ecc. vengono confutate in quanto urtano contro i primi principi)<sup>171</sup>.

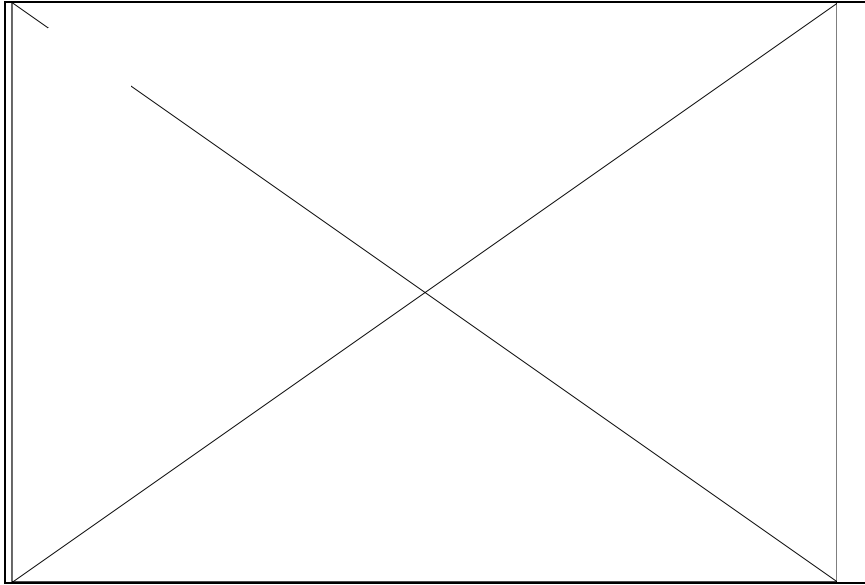
Si può vedere adesso un vincolo tra il livello precosciente abituale della nostra conoscenza, l'esperienza metafisica originaria (conoscenza abituale di presenza) e l'oggettivazione operata dal sapere metafisico tematico. La radice preconscia dell'esperienza metafisica presente in ogni atto umano non è un bagaglio di specie, ma l'abito dei primi principi, non innato ma comunque costitutivo naturale di ogni intelligenza. Solo quando si formano le specie sensibili e intelligibili tale abito, luce intellettuale, comincia a illuminare come orizzonte di presenza. E' la scienza germinale dell'essere e il non-essere, del bene e del male, il cui sviluppo e uso a un certo livello corrisponde ad ogni uomo e nel piano scientifico della speculazione appartiene al sapere metafisico.

---

7: "Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos vultus tui, Domine" (*De Spiritualibus creaturis*, q. un, a. 10).

<sup>170</sup> *S. Th.*, I, q. 79, a. 10, ad 11, e Aristotele, *Metafisica*, I, 982 a 16.

<sup>171</sup> Per alcuni dei punti sviluppati in queste pagine sul *iudicium*, cfr. il nostro studio già citato *Los principios de la racionalidad en Santo Tomás*, "Espíritu", pp. 109-137.



### \* Il termine del giudizio

Il *iudicium*, in quanto segna la nostra posizione ontologica nel mondo, dev'essere collegato, come dicevamo prima, alla percezione sensibile, senza la quale non c'è presenza esistenziale e di conseguenza non c'è esercizio della libertà. "Un giudizio perfetto di una cosa non può darsi se non si conosce tutto ciò che appartiene alla cosa, e principalmente se è ignorato il termine o fine del giudizio (...) per cui è impossibile che ci sia in noi un giudizio intellettuale perfetto se sono sospesi i sensi, attraverso i quali conosciamo le cose sensibili"<sup>172</sup>.

Il *termine definitivo* del giudizio è la situazione esistenziale ultima nella quale il giudizio emesso trova il suo compimento<sup>173</sup>. Sul piano logico questo punto conferisce una priorità al *riferimento* sul significato o senso, e all'atto linguistico di riferire la proposizione, per così dire, al *locus veritatis*. Il termine

---

<sup>172</sup> "Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii (...) unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimur" (*S. Th.*, I, q. 84, a. 8).

<sup>173</sup> Il *iudicium* inteso in questo modo coincide perfettamente con quello che Tommaso denomina nel *In Boetii de Trinitate* la *separatio*. E infatti l'errore platonico fu quello di confondere l'*abstractio* delle idee con una *separatio*, o in altre parole fu un errore di giudizio.

giudicativo della conoscenza pratica è, per esempio, l'*opus*, ciò che si fa, come non manca di segnalare San Tommaso (il valore di una tecnica, detto in tono un po' pragmatista, sta nei suoi risultati)<sup>174</sup>. Nella scienza fisica, il *terminus* sono le cose fisiche esistenti. Questa sarebbe la versione tommasiana del principio di verifica, ristretto però alle scienze naturali: "nella scienza naturale la conoscenza deve finire nei sensi, cosicché giudichiamo delle cose naturali secondo quanto i sensi ce le dimostrano"<sup>175</sup>. Se nella metafisica non sempre è così, e nella matematica il giudizio si ferma sul piano d'intelligibilità proprio della matematica, la conoscenza scientifica sul mondo materiale deve finire (e non solo iniziare) nel sensibile, sia come riferimento (*suppositio*: per esempio, questa entità teorica corrisponde a questo nucleo empirico) che come vincolo giudicativo (il dato sensibile può obbligare a correggere la teoria: la conoscenza sensibile esercita un controllo sulla teoria)<sup>176</sup>.

### \* **Oggettivazione astratta e concreta**

La percezione metafisica originaria di cui abbiamo parlato non è mai pura, anzi essa passa sempre nascosta, come l'aria che respiriamo, mentre ciò che viene presentato più direttamente al nostro sguardo è il mondo di oggetti concreti e familiari, questa casa, questo cane, il giardino, la strada, ecc. Il nome dato a ciascuno di questi oggetti significa un certo *quod quid est*. Nella conoscenza comune, non scientifica (e prescientifica in molte culture) i nomi generali, di solito specifici (mare, luna, albero, ecc.) rispondono ad astrazioni empiriche, di contenuto intellettuale piuttosto povero, ricavate dalla ripetizione di tratti morfologici esterni o da utilità notorie e antropomorfe delle cose (la *neve* è una sorta di cosa bianca, fredda, che cade dal cielo in inverno, ecc.). Questo primo livello astrattivo è molto vicino all'immaginazione e viene usato quasi sempre in maniera concreta, cioè in unione con la percezione della cosa empirica. Si vedono cani per la strada e vengono chiamati cani, senza domandarsi "che cosa è un cane?". Siamo davanti a una prima forma di oggettivazione delle cose, la quale pur nella sua superficialità ed empiricità

---

<sup>174</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 8.

<sup>175</sup> *In Boetii de Trinitate*, q. VI, a. 2.

<sup>176</sup> La tesi di Tommaso procede dal brano di Aristotele in cui si afferma, quasi popperianamente, che "certi principi debbono essere giudicati dalle loro conseguenze, soprattutto alla fine. Questa fine per l'arte è l'opera prodotta, e per la fisica è ciò che si rivela in maniera costante e decisiva nella conoscenza sensibile" (*Sul Cielo*, III, 306 a 9-17).

comporta sempre una minima comprensione intellettuale. I nomi imposti primitivamente alle cose si riferiscono alle loro presentazioni empiriche primarie (*Sole* è un disco giallo che tutti i giorni fa un giretto attorno alla terra), o alle loro operazioni più note a noi (*cane* è l'animale che abbaia).

L'oggettivazione delle cose (possiamo chiamarla anche una prima concettualizzazione), anche se pragmatica e antropomorfa, afferra sempre qualcosa di comune (a molti individui) e di reale. Si produce così una certa classificazione categoriale delle cose. Le predicazioni risultanti sono vere o false. Tali oggettivazioni non sono una costruzione nel senso kantiano. Potranno essere più o meno adeguate, più o meno imprecise, ma sono vere e sono sempre collegate alla percezione "nascosta" degli aspetti trascendentali. Il selvaggio sa che l'albero di fronte a lui è reale, e se gli dicono che quell'albero è un fiume si accorge che ciò è falso e rimarrà perplesso, cioè egli implicitamente coglie l'essere e la verità. *L'est* e il *quod est* ci si offrono sempre uniti. La presa dell'essenza è comunque sempre *imperfetta* (generica, specifica, ecc. ma imprecisa; attraverso delle proprietà specifiche, ma non necessariamente tutte). Tale imperfezione non è drammatica dal momento che ci consente di riconoscere bene gli oggetti e di fare affermazioni di verità che non ammettono nella maggioranza dei casi dei dubbi ragionevoli. A causa di questa imperfezione, dei casi dubbiosi, errori e correzioni sono possibili, come corrisponde alla situazione della natura umana su questa terra. Una presa esauriente dell'essenza non è richiesta per la verità della conoscenza ed è piuttosto un'esigenza razionalistica.

Pur nella sua imperfezione, anzi a causa di essa, l'oggettivazione umana è aperta (infinitamente aperta) e può evolvere verso una sempre maggiore perfezione. Ad esempio l'esperienza approfondita nel rapporto attivo con un universo di oggetti consente una loro concettualizzazione più articolata. Così, gli eschimesi parlano familiarmente di tanti tipi di neve e non della neve in generale. L'uomo moderno della città invece oggettivizza con più povertà il mondo naturale, col quale è poco in contatto, mentre le nostre oggettivazioni per apparecchiature tecniche o per i computer sono in continuo progresso (il linguaggio si arricchisce di volta in volta di fronte a questi oggetti).

L'apertura della conoscenza categoriale e il suo naturale dinamismo (benché in determinati ambiti o persone possa rimanere statica o addirittura rigida), presuppone una continuità di fondo tra la scienza e la conoscenza

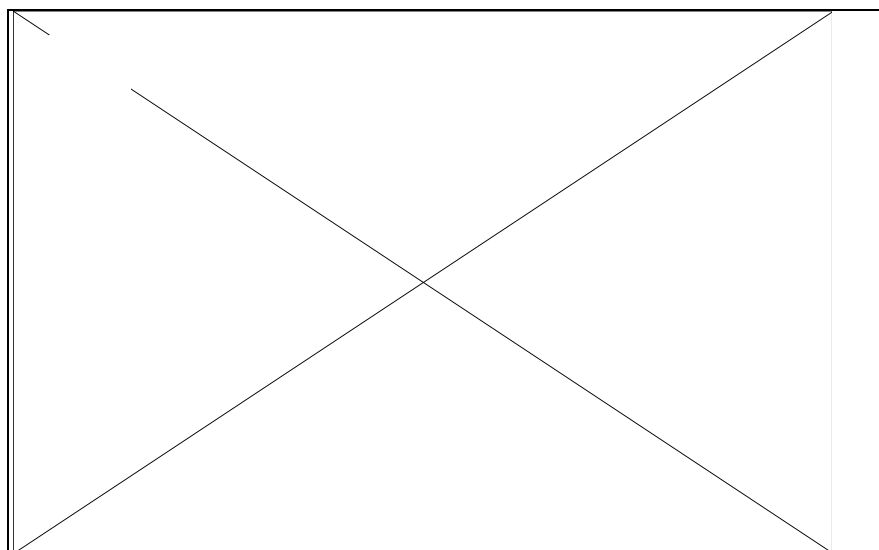
comune. Nella scienza, tuttavia, soprattutto a certi livelli teorici, la mente umana deve concentrarsi sull'oggetto prescelto separandolo dalle circostanze variabili e concrete non rilevanti per un certo *quod quid est*. La scienza universalizza e lavora sul concetto astratto (preso in modo realistico e non logico), cercando di definirlo con accuratezza, di considerarne le cause, i principi e i vincoli necessari (*per se vs per accidens*) all'interno della sfera sulla quale s'indaga (necessità fisica e logica). Viene a formarsi insomma la caratteristica *oggettività scientifica*, la quale può essere molto diversa (scienze naturali, matematica, scienze umane). Come Aristotele intuì, l'oggettività scientifica si risolve in un *modus definiendi* e in un *modus demonstrandi* proprio di ciascuno dei diversi tipi -non gradi- di astrazione (i quali non solo soltanto tre, ma ancora più numerosi e in verità di numero non fisso, soggetti a evoluzione storica: per es. la scienza galileiana trova un nuovo modo di oggettivare, la fisica quantistica un altro, ecc.). Questi modi di oggettivare cambiano molto a seconda che si usi la matematica o meno, che ci si occupi di viventi o di non viventi, di cose umane o non umane, di realtà culturali o naturali. Di questo si potrebbe parlare a lungo ma non è questa la sede per farlo.

Vogliamo piuttosto rilevare la continuità esistente tra la conoscenza categoriale comune e il sapere scientifico, senza perciò sottovalutarne la differenza. In definitiva siamo sempre nell'orbita dell'oggettivazione, e tutte le differenze conoscitive nascono dal modo di oggettivare e, in particolare, dal *come* l'oggettivazione viene usata (includendo in questi modi dei diversi rapporti con l'esperienza).

In questo senso Aristotele e Tommaso d'Aquino, fermandosi dapprima sui concetti categoriali (universali) più basilari e comuni, hanno insistito sulla loro emergenza noetica *dall'esperienza* matura, un'esperienza illuminata dalla luce intellettuale di fondo e dalle luci provenienti da tutto il nostro sapere precedente (individuale e storico). Questa nascita di un nuovo concetto o di un nuovo principio che riempie di contenuto i termini linguistici è *l'induzione* (ved. lo schema sotto). I significati primari secondo San Tommaso non sono creati o postulati ma vengono indotti dall'esperienza preparata e illuminata (le due fasi dell'induzione sono la *preparazione* psicologica, sperimentale e razionale, e *l'illuminazione* del materiale predisposto). Non è questa l'induzione scientifica (statistica) bensì un'altra che potremmo chiamare *essenziale*, in quanto è la presa di un nuovo significato attraverso il quale comprendiamo un tratto essenziale delle cose (quando l'esperienza è insufficiente per l'induzione dell'intelligibile, è



necessario ricorrere alle *ipotesi*, da controllare con le successive esperienze<sup>177</sup>).



Potrebbe destare un po' di perplessità la tesi tomistica della conoscenza intellettuale *indiretta* del singolo materiale<sup>178</sup>, del resto molto avversata dallo scotismo. Secondo questa tesi, noi comprendiamo le cose materiali, che senz'altro percepiamo direttamente, prima alla luce di un'idea generale astratta, che poi viene riferita all'individuo sensibile (*conversio ad phantasmata*). Questo primato dell'idea generale potrebbe sembrare un resto di platonismo.

Riteniamo che tale tesi sia valida per la conoscenza categoriale. Da una parte l'uomo comune, specialmente in una cultura non scientifica, non compie quasi mai astrazioni in maniera attiva e originale. Egli si limita a capire le cose con i nomi comuni usati nel suo ambiente culturale, cioè egli riceve, per così dire, delle astrazioni già fatte, tramite l'educazione. La sua conoscenza è *astratto-concreta*, a differenza della conoscenza animale, che teoricamente potrebbe *abituarsi* a nominare le singole cose in una maniera reattiva (associazione abituale tra un segno sensibile e uno stimolo sensibile). La comprensione intellettuale dell'uomo comune non scientifico è astratta, dal momento che egli conosce le cose attraverso nomi comuni (cani, gatti, uomini). L'individuo viene compreso con povertà quando è visto solo come uno tra i tanti

---

<sup>177</sup> Il riduzionismo scientifico riduce tutta la conoscenza al ciclo congettura-esperienze nuove-congetture nuove, ecc. (Popper non è esente da questo difetto). Il metodo scientifico diventa così la struttura gnoseologica fondamentale, quando si tralascia la conoscenza metafisica originaria.

<sup>178</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a.1.



di quelli che hanno un nome comune. Questo è uno dei sensi della tesi tomistica della comprensione intellettuale indiretta del singolo (la prima cosa che so degli altri è che sono "uomini" in generale, e conoscerli nella loro personalità richiede un po' più di sforzo).

Tale tesi vuole anche dire che, per capire cose nuove (nel campo categoriale), è necessario prima capirle in astratto, ed è così infatti che lavora la scienza e anche la filosofia. La mente umana comprende bene gli intelligibili solo se si introduce nel mondo astratto delle idee. Ne è prova che il progresso del sapere umano essenziale si compie solo attraverso la scienza, e che tutte le scienze universalizzano. Se l'essenza fosse capita direttamente nel singolo, le scienze sarebbero superflue.

Un'altra conseguenza di quanto diciamo è la tesi, altrettanto tomistica, dell'*ineffabilità del singolo*. Ciò non vuol dire che non possiamo parlare delle cose concrete, ma che il nostro linguaggio astratto rimane sempre inadeguato per esprimere la ricchezza del singolo. Nessuna formula concettuale riesce a "coprire" il singolo perché tutti i predicati sono sempre generali, nonostante siano riferiti al concreto, il quale d'altra parte non è un "mucchio" di intelligibili concretizzati, come invece pensava il platonismo scotista e in fondo anche l'ockhamismo. Quest'ultima tesi infatti provocò la grande crisi concettualista della scolastica: la scienza venne intesa non più come una conoscenza della realtà, ma come un modo di occuparsi di idee generali, da riferire poi al reale. Il concetto divenne così l'oggetto *quod* del sapere, mentre la realtà empirica veniva degradata ad essere tutt'al più un *caso* dell'idea generale.

### \* **Confronto tra presenza e oggetto**

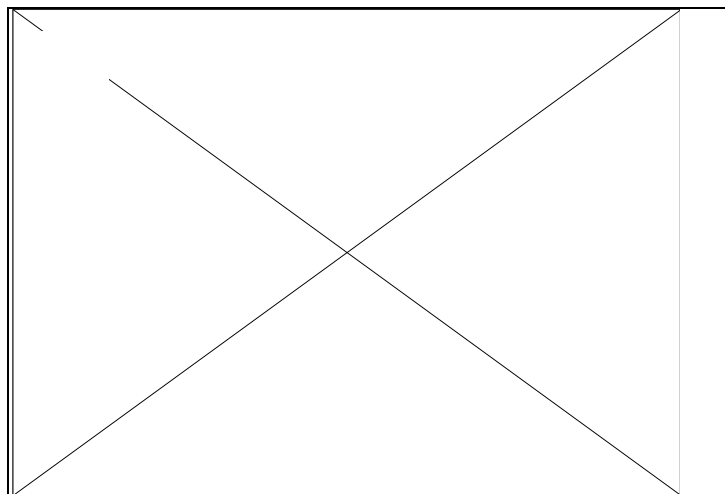
Un frequente errore nelle esposizioni gnoseologiche, quando sono troppo viziate da platonismo o da scientismo, è la riduzione del sapere alla conoscenza categoriale. La crisi scolastica poc'anzi indicata infatti è stata causata da questo errore. L'eccessiva accentuazione nella scolastica tardiva dell'oggetto pensato (l'essenza possibile, il terzo stato dell'essenza, ecc.) condusse alla *perdita dell'essere*, come è stato segnalato da autori quali Gilson e Fabro (e anche diagnosticato, in termini storici più generali, da Heidegger). Così si aprì la strada al razionalismo moderno, il quale è stato eminentemente oggettivista.

Percepriamo in maniera presenziale e abituale l'essere del mondo esterno e la nostra esistenza cosciente. Questi aspetti trascendentali e altri relativi ad essi

(il movimento, la potenzialità, l'attività, la vita) vengono persi nell'oggettivazione. In altre parole, l'oggettivazione non può farsi carico di essi, il che vuol dire che sono inoggettivabili. Anche l'individuo, il singolo esistente (molto di più la persona!) se è detto "ineffabile", è come dire che non è oggettivabile. In altre parole, pretendere di oggettivarlo è impresa vana: il tempo pensato non scorre, la persona pensata non è vivente, ecc.

L'oggetto pensato, *in quanto pensato* è immutabile, atemporale, fisso, senza vita, non esistente (Platone volle attribuirgli una realtà ontologica). Questo è precisamente il compito dell'astrazione, tramite la quale la forma viene separata dalla sua condizione esistenziale. Proprio per questo, come si suol dire, la conoscenza intenzionale rimane sempre "teorica" e non è ancora la vita reale.

Sembrerà strano sentir dire che la conoscenza prescinde dall'essere, quando d'altra parte sappiamo che la conoscenza non ha altro senso se non quello di conoscere la realtà. Il paradosso si risolve se teniamo presente che il pensiero oggettivante (che noi abbiamo chiamato anche "categoriale"), utile per la determinazione dell'essenza delle cose, è solo una parte dell'atto di conoscere. Il pensiero astratto e universale prescinde dall'*actus essendi* come tale, il quale si avverte nella conoscenza presenziale e si dichiara nel verbo mentale del giudizio, come vedevamo nei testi tomisti sull'argomento. Se in verità non ci separiamo mai dall'essere come atto, è perché la conoscenza categoriale, sia comune che scientifica, si compie sempre in un atto personale che implicitamente riferisce il contenuto categoriale all'esperienza metafisica. Così succede, un po' più esplicitamente, ogniqualvolta affermiamo una verità esistenziale.



Non bisogna creare una dicotomia tra presenza e oggetto, quando in realtà si accompagnano reciprocamente. Dal quadro di sopra si evince che la filosofia tomista -una metafisica del concreto e dell'esistente- cerca di approfondire l'esperienza metafisica, anche se non potrà evitare di essere sempre un'oggettivazione, come ogni forma di conoscenza che si esprime in un linguaggio. Il senso però del linguaggio cambia nelle diverse oggettivazioni e non è del tutto adeguato per la conoscenza metafisica. Proprio per questo alcuni filosofi, riservando in maniera esclusiva il linguaggio alle scienze, proposero per la filosofia i metodi negativi, consapevoli dell'inesprimibilità del sapere metafisico (neoplatonismo, Wittgenstein). Il tomismo invece ha cercato di superare l'ostacolo con l'uso dell'analogia, e in ogni caso ha ricordato che la metafisica impiega l'*intellectus* anziché la *ratio*, cioè si colloca in quelle regione primarie della conoscenza che esplorano i primi presupposti e le prime intuizioni della realtà<sup>179</sup>.

L'ineffabilità delle conoscenze metafisiche non comporta tuttavia l'impossibilità del linguaggio metafisico. D'altronde ogni uso verbale presuppone elementi di comprensione di cui il linguaggio di per sé non si fa carico (a cominciare dal fatto che i segni da soli non sono capaci di spiegare il loro significato, se non c'è di mezzo un atto umano d'interpretazione). Spiegare con altre parole il significato di "coltello" è facilissimo, dal momento che si sta dentro un sistema categoriale già capito da tutti. Ma non si può spiegare con altre parole, né descrivere né definire che cosa sia *l'essere*, *l'atto*, *la relazione*, il

---

<sup>179</sup> Alcuni filosofi del linguaggio hanno notato la peculiarità della terminologia metafisica, quasi come se fosse costitutiva della struttura profonda del linguaggio. Il problema però è non *ridurla* a linguaggio. In Wittgenstein questo punto mantiene sempre una certa ambiguità. In Quine tale riduzione è notoria, per di più relativa alla nostra cultura (altri linguaggi o altre culture avrebbero schemi metafisici diversi). Se è così (incommensurabilità tra i "paradigmi" profondi), il relativismo è inevitabile. Popper si oppose, in questo senso, al "mito della cornice" (cfr. *Il mito della cornice*, Il Mulino, Bologna 1995), cioè all'idea che la verità dipende dalla cornice culturale in cui si pensa. Egli sottolinea con coraggio la possibilità e la fecondità del dialogo interculturale, che rende agibili delle "traduzioni" radicali, ma purtroppo non arriva alla consapevolezza dell'esistenza di un'esperienza metafisica originaria comune a ogni uomo. Non ci arriva per paura di cadere nel dogmatismo, ma le sue convinzioni filosofiche personali (crede nella verità, nel bene, nella ragione, ecc.) confutano la sua negazione teorica di un *intellectus veritatis*.

*capire*, ecc. Le parole qui usate sono semplicemente dei nomi che indicano una conoscenza primaria. Se l'interlocutore non ne capisce il significato, non glielo possiamo comunicare, così come non possiamo spiegare a un cieco dalla nascita che cosa voglia dire *luce*, mentre l'interlocutore vedente ne capisce bene il significato<sup>180</sup>. Sant'Agostino si è accorto del problema, per cui propose che la verità espressa dal linguaggio era insegnata all'uomo interiore dal Verbo di Dio<sup>181</sup>, il Maestro che illumina la mente creata, una funzione assegnata da Tommaso all'intelletto agente.

Quale tipo di pensiero si dimostra più affine alla metafisica: l'oggettivazione comune oppure quella scientifica? Questa domanda ha a che vedere col metodo della metafisica: alcune filosofie (prendiamo qui *filosofia* e *metafisica* come quasi sinonimi) sembrano modellarsi sulla conoscenza del "senso comune", altre invece lo fanno sui grandi sentieri della scienza. Il problema comunque è saper superare l'oggettivazione. Sia il livello della conoscenza comune (con i suoi interessi pragmatici, con la sua facile dipendenza dalle ideologie popolari) che quello delle scienze (con i suoi abiti metodologici particolari, affermati come esclusivi dal positivismo) possono irrigidirsi, bloccando il pensiero metafisico. In realtà, entrambi i modi di conoscere sono nella persona in permanente contatto con l'essere e col pensiero presenziale pre-oggettivo, il quale è la fonte inesauribile di tutte le oggettivazioni. Quando tale pensiero è più vivo e attento, più libero nelle sue manovre, il campo delle oggettivazioni risulta anche più aperto e fecondo. I grandi scopritori della scienza non si limitano a lavorare sul puro piano degli oggetti, il quale viene superato, per esempio, nelle intuizioni matematiche, fisiche, ecc. che spesso stanno alla radice delle grandi rivoluzioni della

---

<sup>180</sup> Wittgenstein ha colto bene che, a questo livello, la comprensione del significato e della verità vanno insieme. "Quando faccio certi enunciati falsi, per questo diventa incerto se io li capisca" (*Della Certezza*, cit., n. 81). Si riferisce a enunciati che urtano contro il senso comune, come sarebbe dire "sono stato nel Sole", "prima della mia nascita il mondo non esisteva", ecc. Di fronte a questi enunciati, si potrà pensare che la persona che li pronuncia o è pazzo, o non capisce ciò che dice. Per cui, "con la *verità* del mio enunciato si controlla la mia *comprensione* di quest'enunciato" (*ibid.*, n. 80).

<sup>181</sup> Cfr. Agostino, *De magistro*, in *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1976, vol. III/2, 10, 29. Su questo tema, cfr. il nostro lavoro *Le dimensioni ineffabili del linguaggio*, in AA.VV., *Homo Loquens*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1989, pp.125-142.

scienza<sup>182</sup>.

Da quanto diciamo non si dovrebbe pensare a una svalutazione della conoscenza oggettiva, come spesso ha fatto la filosofia esistenzialista. Non bisogna degradarla a una conoscenza pragmatica, relativa e di seconda classe. Noi esprimiamo la verità in frasi oggettive, per cui la relativizzazione dell'oggettività comporterebbe facilmente il relativismo (con conseguenze negative, per esempio, nel campo etico). Perciò abbiamo insistito soprattutto sull'*unità abituale e dinamica tra presenza e oggetto*. La verità trascende l'oggetto, ma non c'è conoscenza della verità senza l'oggetto (e la conoscenza oggettiva non esaurisce tutta la verità).

Alla domanda proposta noi risponderemmo, se non ci fosse di mezzo il positivismo scientifico, che in linea di principio l'oggettivazione delle scienze rimane più aperta alla metafisica, a causa del suo dinamismo, del suo indagare sui principi, della sua apertura intenzionale e speculativa a tutta la realtà. Non a caso la filosofia è stata spesso motivata -e lo è tuttora- dal pensiero scientifico (anche dalla religione, o dai problemi etici e politici), mentre la conoscenza comune è meno sensibile alla ricerca speculativa della verità.

Solo che c'è poi il rischio di modellare il metodo della filosofia sulla falsariga delle scienze (matematismo, logicismo, ecc.). In questo senso si può anche dire che, così come i sensi esterni sono specializzati in oggetti formali specifici, integrati dalla percezione unitaria, analogamente le scienze sono delle oggettivazioni che poi vengono opportunamente integrate nella filosofia. Nelle scienze prevale il metodo astratto, mentre la filosofia cerca di giudicare

---

<sup>182</sup> Ci permettiamo di citare quanto dicevamo in un nostro lavoro: "las ciencias particulares son como instrumentos de observación que el hombre *utiliza* en el contexto de una visión universal de las cosas; no son un tipo de conocer en el que el hombre esté totalmente sumergido. El conocimiento científico particular se usa siempre en combinación con la visión metafísica de la realidad, aunque esto no se note en la presentación externa (axiomática, manualística, divulgativa, etc.) de los resultados científicos. En el saber positivo, el hombre somete su potencia de conocer a ciertos límites formales, pero al mismo tiempo está por encima de ellos, y por eso puede elaborar nuevas ciencias, desarrollarlas, aplicarlas, relacionarlas entre sí, y comprender su significado en el cuadro completo del conocimiento humano" (*Ideas metafísicas y verificabilidad en las ciencias*, in Actas VI Simposio Internacional de Teología, 25-27 aprile 1984, Universidad de Navarra, pp. 85-102).

sull'essere. Ora in questo senso il metodo filosofico è più affine alla percezione ordinaria della realtà, purché si tenga conto al contempo dell'apertura universale della mente a tutto l'essere e a tutta la verità, della sua disinteressata e insieme interessata passione per la verità (disinteressata rispetto ad altri interessi particolari, interessata nel senso che nella ricerca della verità è in gioco il destino dell'uomo)<sup>183</sup>.

### \* Intersoggettività e intenzionalità volontaria

Ciò che abbiamo detto sulla conoscenza preoggettiva si rivela in tutta la sua importanza nella tematica del rapporto conoscitivo e affettivo con gli altri, una questione collegata anche all'argomento del rapporto religioso dell'uomo con Dio (Aristotele ha sfiorato questo punto solo nel suo studio dell'amicizia, nell'*Etica nicomachea*)<sup>184</sup>.

E' da notare, in primo luogo, la diversa intenzionalità nei rapporti della conoscenza e della volontà in San Tommaso. "L'atto dell'intelletto consiste nel fatto che la natura della cosa compresa sia nell'intelligente; l'atto della volontà invece si compie quando la volontà s'inclina alla cosa stessa in quanto è in se stessa"<sup>185</sup>. Un testo simile è: "La differenza tra l'intelligenza e la volontà sta nel fatto che l'intelletto si attualizza quando la cosa capita sta nell'intelletto secondo la sua somiglianza, mentre la volontà si attualizza non per la presenza di una somiglianza di ciò che è voluto nella volontà, ma in quanto quest'ultima

---

<sup>183</sup> Il richiamo alla conoscenza concreta, di conseguenza, non ha niente a che vedere con il materialismo, o con il "realismo del riferimento" (che interpreta ogni significato come puramente concettuale: per es., Quine). L'astrazione è una delle prime manifestazioni della spiritualità umana, e la percezione metafisica concreta è ancora più immateriale dell'astrazione stessa, in quanto è un'apertura alla trascendentalità universale dell'essere. Sul problema del rapporto tra riferimento e significato, cfr. il nostro articolo *Realismo y referencia*, in Atti XXV Reuniones filosóficas, Universidad de Navarra, *El hombre: immanencia y transcendencia*, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1991, pp. 259-275.

<sup>184</sup> Cfr. il nostro lavoro *Immanenza e transitività nell'operare umano*, Atti del III Congresso Internazionale della SITA, "Etica e società contemporanea", Ed. Vaticana 1992, vol. I, pp.261-274.

<sup>185</sup> "Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3).

possiede una certa inclinazione verso la cosa voluta"<sup>186</sup>.

Secondo queste parole, l'intelligenza sembrerebbe *centripeta* e la volontà come "più realista" o *centrifuga*. Senza scapito del realismo trascendente, è chiaro che la conoscenza si attua come un'assimilazione della cosa conosciuta *nel* conoscente, il che non comporta necessariamente amare la cosa, anche se è possibile amarne la conoscenza. Ancora una volta, la conoscenza intenzionale separa la forma dall'esistenza. Ora chi ama *esclusivamente* la conoscenza di qualcosa, ama piuttosto se stesso, cioè ama il proprio perfezionamento conoscitivo: è tendenzialmente inclinato verso se stesso e non verso gli altri. Nella conoscenza pratica, d'altra parte, non si ama tanto la conoscenza, ma un'altra attività verso la quale tale conoscenza viene ordinata (per es. studiare lingue per potere parlare con altri o per studiare poi altre cose).

L'amore, compiacimento unitivo nell'essere reale ed esistente di qualcosa che previamente è conosciuta, procede oltre la conoscenza, *quando quest'ultima è solo intenzionale*. L'amore "guarda alla cosa come è in se stessa"<sup>187</sup>; "la conoscenza si compie quando il conosciuto si unisce al conoscente secondo la sua somiglianza. L'amore fa sì che la stessa realtà amata si unisca in qualche modo all'amante, come si è detto. Perciò, l'amore è più unitivo della conoscenza"<sup>188</sup>.

Quest'ultimo punto si deve riferire alla conoscenza *intenzionale e oggettiva*, perché nell'altra forma di conoscenza, quella presenziale e in particolare quella della coscienza, si arriva all'essere *reale* in una maniera abituale non oggettiva, come abbiamo visto. L'altra soggettività come tale, in particolare, non può essere afferrata nell'oggettività, ma solo nella via della presenza, per cui un soggetto personale conosce direttamente l'altro come un

---

<sup>186</sup> "Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas tamen fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam" (*S. Th.*, I, q. 27, a. 4).

<sup>187</sup> "...respicit rem secundum quod in se est" (*S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2).

<sup>188</sup> "Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, sicut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio" (*S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3). Cfr. uno sviluppo ampio di questo principio in *De Ver.* q. 22, a. 11.



altro vivente personale *nella convivenza e nella conversazione*, quando cioè crea con l'altro un rapporto personale in cui si stabilisce una comunicazione reciproca di atti. Per operare la presenza personale diretta non basta la presenza fisica, ma è necessaria l'azione-passione reciproca che si compie quando la persona rivolge la parola all'altro, con un certo disinteresse, *parla e guarda* l'altro, e insieme si sa ascoltata e aspetta da lui una risposta (e tutto questo reciprocamente, cioè anche da parte dell'altro). Esiste anche una conoscenza personale *indiretta* quando contempliamo il comportamento personale dell'altro senza un rapporto personale diretto, la quale può essere mediata e non presenziale quando si compie attraverso mezzi audio-visivi o tramite le rappresentazioni artistiche (per es. una biografia).

Nella descrizione fenomenologica appena fatta non si produce soltanto una conoscenza presenziale dell'essere, come quella che avviene di fronte al mondo fisico subumano. Il soggetto sa di essere simmetricamente dinanzi a un altro *soggetto*: in altre parole, egli sa che la sua autocoscienza, nella quale l'essere naturale e l'essere conoscitivo coincidono, si riproduce nell'altro, per cui, se si stabilisce un vero rapporto personale, con un'amicizia implicita, in qualche modo l'autocoscienza propria e l'autocoscienza altrui vengono integrate.

Nell'autocoscienza, cioè nella vita propria della coscienza, non si separa la conoscenza dall'amore (questo punto ovviamente non è assoluto, come in Dio: per conoscere noi stessi, dobbiamo anche oggettivarci). Il soggetto conoscente ama la propria vita cosciente, e poiché *vivere viventibus est esse*, ama il suo modo di essere più elevato<sup>189</sup>. Aristotele osservò tuttavia che la vita conoscitiva non è perfetta se non viene condivisa con amici, il che vuol dire che l'autocoscienza è più alta ancora quando, nell'unione di amicizia, diventa una forma di co-percepire, una coscienza accompagnata e non solitaria. Ora questo co-percepire non è possibile se l'altro soggetto non viene preso come un *alter ego*<sup>190</sup>, cioè in qualche modo come parte di se stesso, voluto in uguaglianza di principio col nostro volere la propria vita e il proprio essere<sup>191</sup>. Questo è esattamente ciò che chiamiamo *amicizia*. Ci si riferisce a questo fatto anche in

---

<sup>189</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, IX, 1179 a 20-b 10; *Etica a Eudemo*, VII, 1244 b 25-35; 1245 a 5-10.

<sup>190</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, IX, 1166 a 1; a 32.

<sup>191</sup> Cfr. l'intero cap. 12 del libro VII dell'*Etica a Eudemo* e il cap. 9 del libro IX dell'*Etica nicomachea*, con i commenti tomistici di quest'ultima opera.



termini di *donazione* (l'amico *dona* o regala gratuitamente il suo essere all'altro, anche se ciò si manifesta particolarmente, in un essere corporeo, nel momento del sacrificio o perdita materiale per amore).

Nell'amore di amicizia, il quale nella sua forma compiuta è reciproco, il soggetto viene come raddoppiato, e in questo senso si dà l'apparente paradosso che *esce da se stesso senza perdersi*, rimanendo in se stesso, anzi crescendo in se stesso, in quanto ama ed è amato dall'altro (questo è un senso più elevato dell'atto immanente, il quale comunque in nessun caso comporta isolamento).

Nell'amicizia, anche in quella più semplice, purché autentica, il soggetto trova se stesso nell'altro. In altre parole, trova se stesso proprio in quanto dimentica se stesso con disinteresse, amando l'altro per se stesso, e ricevendo l'atto reciproco senza cercarlo di per sé (immanenza nella trascendenza). Si viene a creare così una forma ontologica di essere, che è, per così chiamarla, un co-essere, o un co-vivere, in una mutua e comune conoscenza collegata all'amore. Impieghiamo qui il termine *amore*, come del resto fa Tommaso, nel senso di voler bene a qualcuno -amore amichevole o *di benevolenza*- il che dà luogo all'amicizia se c'è reciprocità e continuità (ci sono naturalmente altri sensi analogici di *amore*).

Come si vede, la conoscenza intersoggettiva in questo quadro tende ad assimilarsi alla conoscenza non intenzionale dell'autocoscienza, ma raddoppiata, anche se il carattere finito dell'uomo impedisce il possesso completo proprio degli atti immanenti. Non stiamo parlando qui dell'amicizia come di una situazione meramente gradevole e felice, ma della struttura ontologica pre-operativa della coscienza umana, che è sempre intersoggettiva. Se l'uomo fosse un solitario in un universo subumano, non potrebbe fare altro che conoscerlo intenzionalmente, ma non amarlo, perché l'essere subumano non è un soggetto. La cosa non soggettiva, quando viene colta da un soggetto, si capisce che è *per* il soggetto (non ha senso amare una cosa, la quale ontologicamente, non appena c'è un soggetto vicino, entra nell'orbita di quel soggetto). La cosa non soggettiva si può amare solo *per qualcuno*, o in altri termini non è suscettibile di amore di amicizia (che è il vero amore). Se il soggetto fosse solo al mondo, amerebbe tutto per se stesso, tendendo così al monismo. Ma una volta che l'uomo sperimenta l'intersoggettività, malgrado le difficoltà dell'egoismo (trattare l'altro come oggetto per me, non come soggetto per se stesso), egli non può non vedere il "teorema dell'intersoggettività": la

coscienza è per l'altro e solo così è per se stessa. La solitudine è la morte della coscienza, perché è non poter comunicare con nessuno.

Questa situazione è strutturale, cioè premorale e preaffettiva (benché sia uno dei fondamenti della morale, la quale non è altro che l'*ordine dell'amore*). Non si può essere certamente amici di tutti, ma nell'incontro casuale con qualsiasi altro soggetto, l'unico modo possibile di stabilire un rapporto umano con lui è il riconoscimento dell'altro io, ciò che almeno si verifica nel rispetto simpatetico dell'altro, il che è un'amicizia implicita<sup>192</sup>. Se viene negato questo tipo di rispetto, non si produce alcun rapporto umano, creandosi così una situazione potenzialmente violenta (perché è contraria alla tendenza naturale). L'unico modo di conoscere direttamente l'altro, con conoscenza non intenzionale, è l'amicizia. In altre parole, l'io non è disponibile per essere conosciuto, non è "intelligibile in atto", se non vi si accede con l'amicizia. E' come se l'io dicesse: "chi non mi ama, non mi può conoscere (in una maniera personale)" (come si vede, un certo tipo di conoscenza non è possibile senza l'amore: questo punto ovviamente vale per la conoscenza personale di Dio). Si può chiamare *conoscenza di amore* questo rapporto. E' uno dei significati del termine *conoscere*, anche se non troppo frequente<sup>193</sup>.

I testi di Tommaso che hanno motivato questi nostri commenti non si debbono vedere, quindi, nella cornice della semplice problematica della "superiorità dell'intelligenza o della volontà". Bisogna badare al tipo di atto in gioco per dare un giudizio di questo genere. Si tratta piuttosto di comprendere "il circolo degli atti dello spirito", alla luce della filosofia dello spirito umano come *imago Trinitatis*, come avviene nel contesto agostiniano e tomista.

---

<sup>192</sup> Nella visione liberale estrema, invece, l'altro viene visto piuttosto come il limite possibile della mia libertà, per cui il rapporto fondamentale è la giustizia, intesa come dovere estrinseco e non come esigenza di amore.

<sup>193</sup> E' frequente invece nella Sacra Scrittura, particolarmente in San Giovanni. Alcuni esempi: "in verità vi dico: non vi conosco" (alle vergini stolte) (Mat 25, 12); "conosco le mie pecore" (Gv 10, 14); "questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17, 3); "il mondo non ti ha conosciuto" (Gv 17, 25); "chi dice 'lo conosco' e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo" (I Gv 2, 4); "chi non ama, non ha conosciuto Dio" (I Gv 4, 8). Cfr. anche I Cor 2, 16; I Cor, 5, 21; Ef 3, 19; I Pt 3, 3. Nella Scrittura il senso puramente intenzionale di *conoscere* è praticamente assente.

La conoscenza intenzionale, tuttavia, non è disprezzabile, dal momento che appartiene alla nostra condizione umana. Il medico deve conoscere il suo paziente in modo oggettivo. Gli altri ci conoscono meglio oggettivamente, data la difficoltà di oggettivare noi stessi, per cui intervengono in maniera decisiva nell'autoconoscenza di noi stessi (a due livelli: nella conoscenza oggettiva e nella conoscenza personale). In certi aspetti la filosofia, la filosofia, la psicologia; la psichiatria, ecc. danno delle luci importanti sull'uomo che non si possono pretendere di ricavare da una semplice amicizia o rapporto familiare. Senza l'oggettivazione la conoscenza non può progredire, ma la sola oggettivazione non consente la conoscenza personale. E' necessario passare alle forme presenziali di conoscere in rapporto al tipo di realtà con cui si ha a che vedere. Occorre un passaggio continuo dalla conoscenza oggettiva dell'altro a quella personale e viceversa. Ora in quest'ultimo caso cessa la dialettica centripeto/centrifugo, poiché così vengono unificate le dimensioni di immanenza e di trascendenza: la perfezione propria e altrui ormai non si contrappongono ma si richiamano, al contrario di quanto succede nell'orbita dell'essere materiale (i beni *condivisi* spiritualmente non si dividono). L'essere personale intersoggettivo *esiste comunicandosi* (con tutti i limiti della creatura finita e corporea).

Questa maggiore immanenza reciproca dell'intelligenza e della volontà nella "conoscenza di amore" (o "personale"), nello spirito della tradizione cristiana, è un riflesso di quello che avviene in modo infinito all'interno delle Persone divine della Trinità<sup>194</sup>. Aristotele, ad esempio, non poteva sviluppare facilmente queste tematiche mentre la volontà fosse vista soltanto come un desiderio razionale ordinato all'istanza superiore dell'intelligenza (proprio per questo il Dio aristotelico non manifesta la caratteristica della volontà: ma come potrebbe manifestarlo senza una rivelazione?). Il valore dell'amicizia, il compiacimento gratuito e liberale dell'altro in quanto altro, appare come un pezzo isolato della filosofia aristotelica.

Se l'amore e l'amicizia umana sono una certa *imago Trinitatis*, e in particolare della Persona dello Spirito Santo, lo sono soprattutto nella

---

<sup>194</sup> Anzi la teologia trinitaria e della carità ha portato l'uomo ad essere più consapevole del valore della comunicazione, della relazione, della persona, ecc. contro i rischi del monismo, dell'opposizione dialettica tra le coscienze, degli eccessi dell'intellettualismo, ecc. Si conferma, ancora una volta, il ruolo positivo della fede cristiana nei confronti della filosofia.

*disposizione comunicativa universale dell'amicizia umana*, anziché nel rapporto duale amico/amico o nel rapporto coniugale uomo/donna. Certamente l'amicizia diventa concreta solo con il singolo, ma non sarebbe ormai un'immagine adeguata delle relazioni trinitarie se fosse esclusivamente *duale*, cioè non aperta ad altri o chiusa in se stessa. Di conseguenza, si potrebbe anche pensare che la *comunità* di persone, nella quale si compie la diffusione dell'amore, purché sia aperta in modo universale a tutta l'umanità, è un'immagine adeguata dello Spirito Santo. Ciò si verifica in modo molto espressivo nella famiglia, a causa dell'intimità dei rapporti. Del resto, nella linea dell'esigenza dialettica della *ratio imaginis*, la miglior immagine dello Spirito Santo sulla terra è la Chiesa, e nel Paradiso la *communio sanctorum*.

### c) Lo sfondo preoggettivo delle specie

Arrivati a questo punto, possiamo dare uno sguardo retrospettivo alla dottrina tomista delle specie, per giungervi a un inquadramento più complessivo nella teoria della conoscenza.

#### \* Il sapere abituale

La gnoseologia della specie tenta di spiegare perché, quando una persona pensa in atto, le sue idee non procedono semplicemente da una "sostanza pensante", ma scaturiscono da una struttura mentale specifica e personale, maturata nel tempo ma soggetta a evoluzione, che in parte è spirituale e in parte è anche organica (in relazione alle funzioni sensitive superiori). L'astrazione tomista in questo senso non è tanto una produzione di idee, quanto un "germogliare" interno e stabile di specie come frutto del contatto di esperienza con le cose. Non si colloca nel momento dell'oggettivazione, ma prima di essa, a livello di conformazione abituale.

La specie conoscitiva è un abito intellettuale, un possesso stabile portato all'operazione di capire. Lo spirito umano, informato dalle specie, è come uno sfondo di abiti che si sono consolidati storicamente o nel processo di formazione individuale. E' uno sfondo inconscio, dinamico, evolutivo, che ci porta a pensare in un modo determinato e con certi limiti, sfondo psichico che ci riporta intenzionalmente a tutto il mondo, a tutto il regno dell'essere.

Se si vuole, in questo senso, la specie si può paragonare al programma che informa un computer e che consente di realizzare una serie di operazioni concrete. D'altra parte, in una filosofia aristotelica della mente la specie,

dotazione stabile della "sostanza" dell'intelletto, potrebbe anche essere ricollegata (non identificata) alle strutture neurali del cervello, dato che la parte sensitiva e immaginativa sta sempre alla base delle possibilità di possesso, esercizio e sviluppo del pensiero di ogni uomo.

Un'intelligenza formalmente specificata e non vuota dunque è principio pre-cosciente e pre-operativo di ogni operazione cosciente della conoscenza. La teoria tomista della specie in parte è postulata da esigenze ontologiche e non risulta direttamente accessibile alla coscienza. Nello stesso tempo, si può approdare al campo pre-oggettivo e pre-cosciente attraverso l'esplorazione psicologica o fenomenologica dei processi incoscienti della psiche umana (per esempio, nello studio psicologico della memoria, dei contenuti dell'esperienza passata, delle tendenze ecc.).

Anche per coloro che non condividono la dottrina della specie, è palese l'esistenza di abiti intellettuali, o di un sapere abituale che si possiede in ogni momento (dopo che si ha imparato), così come quando uno parla o costruisce frasi concrete, tiene in mente come sfondo ultimo tutto il linguaggio. Ora questa presenza abituale di *tutto* il linguaggio corrisponde molto bene alla realtà abituale delle specie. Del resto la postulazione dell'esistenza di elementi "occulti" nell'intelligenza, se ci si consente l'espressione, non è tanto strana. Il sistema categoriale kantiano o il suo schematismo erano pure una ricostruzione non fenomenologica. Ma la teoria tomista delle specie è più flessibile e permette inoltre di capire la storicità del pensiero, mentre il sistema mentale kantiano era un capitolo delle teorie innatiste. Le specie conoscitive in San Tommaso invece sono acquisite, non innate.

La gnoseologia della specie, in definitiva, rende giustizia dell'enorme *background* previo al conoscere operativo, e può essere messa in collegamento con le ricerche moderne sull'inconscio, con gli studi sulle strutture prelinguistiche della psiche umana, con la psicologia cognitiva (elaborazione e conservazione dell'informazione nella memoria) e, infine, con il ruolo delle precomprensioni rilevato dalle attuali correnti ermeneutiche.

La psicologia contemporanea conferma l'intuizione classica della conformazione specifica intenzionale del nostro intelletto. Grazie a tale conformazione, la conoscenza umana viene attuata a partire da due fonti: l'esterno e l'interno. Non basta l'informazione esteriore, gli stimoli, le parole altrui, ma tutto ciò viene filtrato attraverso le nostre disposizioni, abiti, atteggiamenti, aspettative, sapere previamente acquisito, e siccome molti abiti sono trasmessi di generazione in generazione, attraverso i mezzi della cultura,

possiamo anche dire che la gravidanza delle specie rende ragione del carattere storico ed ermeneutico della nostra conoscenza.

La filosofia e la psicologia contemporanea talvolta insistono troppo sul carattere passivo e materiale dello sfondo preconettuale della nostra conoscenza (abiti sociali, categorie sociali in vigore, condizionamenti psichici delle persone). Nella filosofia tomista della specie si accentua di più la parte spirituale e il ruolo attivo della persona nella sua formazione intellettuale, guidata dalla ragione e dalla volontà. In questo senso la teoria della specie che abbiamo commentato approda facilmente nella tematica delle *virtù intellettuali e morali*. Non basta la descrizione degli abiti conoscitivi. Se alcuni abiti si aprono di più alla conoscenza, mentre altri la ostacolano, o la restringono in un determinato senso (per esempio, eccesso di razionalità senza *intellectus*, memoria informativa ma superficiale, ecc.), l'uomo deve stare attento non solo a sapere molto, ma soprattutto a sapere convenientemente. La specie è una crescita interiore dell'anima. Non importano solo i risultati della conoscenza, o i contenuti informativi, ma importa ciò che rimane nella persona come seconda natura e come abilitazione per il suo futuro comportamento. La mente umana deve essere formata.

#### \* **Portata ontologica**

Dalle ultime osservazioni fatte si scorge facilmente la rilevanza non solo psicologica ma anche ontologica della teoria della specie intenzionale e degli abiti della conoscenza. L'uomo è un'essenza *aperta*. L'*habitus principiorum* assicura un sapere metafisico iniziale sempre operante in ogni sua attività razionale, grazie alla luce intellettuale che a questo livello riconduce l'anima umana a un comportamento quasi-angelico (percezione intuitiva della verità). Ciascuno deve ulteriormente crescere mediante la scienza, la cultura e la sapienza, nonché attraverso gli abiti della conoscenza pratica come la prudenza e l'arte.

In questa crescita non solo conta il *modus essendi* come termine dell'adeguamento veritativo, ma anche il *modo di essere del conoscente*, secondo il principio neoplatonico ripreso da San Tommaso: "il modo della conoscenza segue al modo di essere della natura del conoscente"<sup>195</sup>. Oppure: "il

---

<sup>195</sup> "Modum cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis" (*S. Th.* I, q. 12, a. 11). R. Schenk ha insistito sul principio tomistico *omnis cognitio est secundum modum cognoscentis*, originariamente proposto da Iamblico allo scopo di concepire il modo in cui Dio conosce il male e ciò che è contingente, il quale applicato all'uomo

conosciuto sta nel conoscente secondo il modo del conoscente<sup>196</sup>". Dio, gli angeli e l'uomo hanno diversi *mezzi conoscitivi*, per cui non arrivano nello stesso modo alla verità<sup>197</sup>. Si può precisare tuttavia che, sebbene in attenzione al *modus cognoscendi* si conosce secondo il predetto principio (così, si conosce intellettualmente ciò che è materiale), secondo invece ciò che è conosciuto, la mente "conosce ogni cosa in quanto è in se stessa"<sup>198</sup>.

Così secondo la gnoseologia di San Tommaso Dio conosce tutto l'essere creato a partire dal suo Essere infinito in quanto principio creatore del finito. Ciò che è per l'uomo l'intelligenza informata dalla specie è in Dio semplicemente la sua pura Intelligenza<sup>199</sup>. Dio conosce in una maniera eterna ciò che è temporale, in una maniera necessaria ciò che è contingente, in una maniera semplice ciò che è complesso, inversamente di quanto fa l'uomo.

Con terminologia neoplatonica, nell'uno semplice si può abbracciare il molteplice, come chi vede dall'alto con un semplice sguardo comprende simultaneamente molte relazioni inferiori; oppure dal molteplice si può scorgere con difficoltà e meno adeguatamente l'uno, come chi dal basso tenta di farsi un'idea forse complicata di ciò che sta in alto ed è più semplice.

La specie, dunque, pur essendo una *similitudo rei*, può essere al di sopra o al di sotto del contenuto formale naturale cui intenzionalmente rimanda. Gli angeli sono intelligenze arricchite da "specie infuse" (da Dio), non ricavate dall'esperienza, mediante le quali possono conoscere in una maniera universale e non astratta tutto ciò che non sono se stessi. La semplicità di tali specie corre alla pari della loro potenza universale di far conoscere diversi ambiti della realtà del mondo, così come gli uomini più saggi di solito comprendono molto con pochi, semplici ma potenti principi, mentre le persone meno esperte debbono

fornisce a Tommaso un equilibrio tra il realismo acritico e l'idealismo: cfr. *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, pp. 253-264, 517-521.

<sup>196</sup> "Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis" (*S. Th.*, I, q. 12, a. 4). Analogamente: "Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei" (*S. Th.*, I, q. 85, a.5, ad 3).

<sup>197</sup> La fonte tomista di questo principio è il *Liber de Causis*, prop. 8, dove si afferma che l'intelligenza conosce *secundum modum suae substantiae*, per cui, ad esempio, "inferiora vero cognoscit altiori modo quam sint in seipsis" (*In liber de Causis*, lect. 8, n. 205). Cfr. *De Ver.*, q. 22, a. 11.

<sup>198</sup> La mente "cognoscit unumquodque prout est in seipso" (*In liber de Causis*, lect. 8, n. 207).

<sup>199</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.



conoscere tutto caso per caso, con molte spiegazioni particolari, come se fossero in un labirinto i cui principi debbono ancora scoprire<sup>200</sup>.

In confronto con gli angeli, l'uomo secondo Tommaso d'Aquino conosce in una maniera complicata, lenta, dovendo sottomettersi alla mediazione delle specie *astratte* e agli andirivieni della razionalità, che è una forma d'intelligenza oscurata<sup>201</sup>. Egli conosce l'eterno nel tempo<sup>202</sup>, i principi dopo molte prove ed esperienze, le sostanze con l'aiuto dei paragoni e delle analogie, e non solo prova difficoltà per conoscere ciò che sta più in alto di lui, ma anche ciò che gli sta più in basso, in quanto il modo astratto della sua conoscenza non gli consente di accedere adeguatamente al mondo subumano e a tutte le particolarità degli esistenti materiali. In ogni caso, la rilevanza del mezzo conoscitivo per la conoscenza dell'essere fonda la necessità dei diversi approcci metodologici (con gli abiti conoscitivi corrispettivi) per raggiungere gli svariati aspetti del reale. Come dire: per arrivare a un posto, bisogna prendere la strada adeguata, i mezzi opportuni, a seconda della situazione iniziale in cui ci si trova.

Si vede ancora una volta, tra l'altro, come il principio dell'identità tra il conoscente e il conosciuto non presuppone una semplice e banale riproduzione della forma conosciuta, né quella della *similitudo* si colloca in una linea di una riproduzione fotografica delle cose. La gnoseologia delle specie è ben lontana dal realismo ingenuo o dall'ultrarealismo. E questo soprattutto perché la specie non è una rappresentazione, nel senso moderno della parola, ma è una conformazione ontologico-noetica che appartiene al livello dell'essere intelligibile-intelligente.

La specie della mente è l'intelligibile in atto come contenuto di atto della stessa sostanza dell'intelletto. Si capisce così la continuità tra la conoscenza degli altri nella creatura e in Dio, secondo il principio della potenza soggettiva. "Il conoscente conosce il conosciuto in quanto sta nel conoscente, poiché quanto più perfettamente esso sta in lui, tanto più perfetto è il modo di conoscere. Così, Dio non solo conosce che le cose sono in Se stesso, ma per il fatto che Egli le contiene in Se stesso, le conosce nella propria natura"<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 3; *C.G.*, II, 98, n. 1836.

<sup>201</sup> Su questo punto, cfr. J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1936.

<sup>202</sup> La mente umana "intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibilis considerat" (*S. Th.* I-II, q. 113, a. 7, ad 5).

<sup>203</sup> "Cognoscens cognoscit cognitum secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res



### \* Connaturalità

Nella crescita conoscitiva indotta dal possesso intenzionale delle specie, vera auto-conformazione del proprio intelletto (e anche del proprio cervello, a livello sensitivo), interviene in modo non irrilevante l'affettività, specialmente per quanto riguarda la conoscenza sapienziale, morale e intersoggettiva. Dato che la conoscenza umana, sia speculativa che pratica, contiene sempre la dimensione morale, nella quale è presente la libertà e tutte le disposizioni affettive della volontà, si può dire che in ogni forma della conoscenza l'affettività, l'interesse, la forza del volere e la passione intervengono nella conformazione della *mente* umana.

Si spiega così il ruolo fondamentale della *conoscenza per connaturalità* nel sapere umano<sup>204</sup>. Non è un modo di conoscere solo limitato alla vita morale, ma in qualche modo si estende a tutta la conoscenza. La familiarità con determinati oggetti induce abiti conoscitivi che ci portano a un *recte iudicare*, facile, spontaneo e gradevole, persino intuitivo, su certe materie (ma se gli abiti sono corruttivi, è vero anche il contrario: il giudizio diventa facilmente contorto se il mezzo conoscitivo è corrotto).

"La rettitudine del giudizio nasce da due elementi: primo, dal perfetto uso della ragione; secondo, da una certa *connaturalità* con quelle cose su cui bisogna giudicare"<sup>205</sup>. La connaturalizzazione conoscitivo-affettiva con una materia, con una persona, con un universo di oggetti, anche se non è propriamente la specie, risulta un ingrediente del bagaglio soggettivo stabile che rende più idonea la persona per conoscere. San Tommaso la concepisce anche come una *unio*, una *affinità* acquisita<sup>206</sup>, un certo pre-giudizio che fa conoscere

esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscet eas in propria natura" (*S. Th.* I, q. 14, a. 6, ad 1). L'idealismo tentò in qualche modo di trasferire all'uomo, concepito come fonte dell'essere, ciò che vale esclusivamente per Dio creatore.

<sup>204</sup> Cfr. sul tema, R. Caldera, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980; M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

<sup>205</sup> "Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; secundo modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum" (*S. Th.* I, q. II-II, q. 45, a. 4).

<sup>206</sup> Cfr. *S.Th.* II-II, q. 45, a. 4; *In III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, qa. 1.

*per modum inclinationis*<sup>207</sup>, in un modo *experimentalis*, anche riferito alle realtà più spirituali<sup>208</sup>.

Solo una visione razionalistica potrebbe minimizzare questi aspetti della conoscenza umana, come se fossero una semplice coloritura soggettiva che porterebbe piuttosto a errori. La conoscenza scientifica apparentemente più neutra e oggettiva, quando si esamina a livello personale, è intrisa di questi elementi. Ciò può essere negativo, però ugualmente anche molto positivo, dal momento che l'uomo non può che conoscere attraverso un mezzo conoscitivo, e tutto ciò che è stato indicato fa parte di quel mezzo.

Dato che nella conoscenza per connaturalità s'impegna tutta la persona, con tutto il suo orientamento di fondo nella vita, possiamo considerarla come la conoscenza più *personale*, come quel modo di conoscere in cui più si rivela l'unità di vita personale e l'appartenenza reciproca dell'intelletto alla volontà. Essendo unita alla percezione del fine dell'uomo, fa parte intrinseca dell'abito sapienziale. Non deve essere quindi considerata come una forma "speciale" di conoscere, riservata alla morale e alla mistica (anche se in San Tommaso è soprattutto la mistica il luogo per eccellenza della conoscenza affettiva), ma come la maniera più normale di conoscere dell'uomo di carne ed ossa (ovviamente un modo degradato di questa conoscenza è il pensiero *ideologico*, nel senso negativo ordinario di questa parola).

L'esistenza della conoscenza affettiva completa quanto abbiamo visto sul sapere preoggettivo della soggettività propria e altrui (e *a fortiori* per quanto riguarda la conoscenza vissuta di Dio, nell'itinerario religioso di ogni persona)<sup>209</sup>. Significativamente l'Aquinate si riferisce alla conoscenza connaturale impiegando il termine di *cognitio affectiva veritatis*, quando parla per esempio della superbia che oscura la capacità di capire in quanto elimina la conoscenza per connaturalità<sup>210</sup>, per cui essa manca ugualmente nell'informazione che hanno i demoni delle cose di Dio<sup>211</sup>. La conoscenza non connaturalizzata è slegata dall'amore, mentre la *cognitio affectiva*, collegata al dono della sapienza, non solo nasce dall'amore ma anche lo produce e

---

<sup>207</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 1, a. 6, ad 3.

<sup>208</sup> Cfr. *S. Th.* II-II, q. 97, a. 2, ad 2.

<sup>209</sup> Modernamente questi aspetti sono stati affrontati da alcune teorie fenomenologiche della conoscenza, come in Max Scheler, o nel concetto di *empatia* di Husserl ed Edith Stein per quanto riguarda la conoscenza dell'altro.

<sup>210</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1.

<sup>211</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 64, a. 1.

incrementa<sup>212</sup>, per cui compie perfettamente il circolo degli atti dello spirito che rispecchia nell'uomo le processioni trinitarie<sup>213</sup>. Si può dire in questo senso che l'unico modo di conoscere personalmente gli altri è attraverso la conoscenza per connaturalità<sup>214</sup>. Si presuppone ovviamente che l'amore nel suo intreccio con il pensiero, di fronte all'essere vero e buono, produce un circolo virtuoso nel progresso della conoscenza purché sia ordinato, perché nel caso contrario - affettività disordinata- sarebbe piuttosto un intralcio per la comprensione della verità.

### \* Dalla specie al verbo

Arricchita la memoria col tesoro delle specie (immagine del Padre: l'*origo* senza principio nella dottrina agostiniana), la mente può passare all'attuazione del verbo mentale. In questo senso atti intellettivi fondamentali sono il capire qualcosa *ex novo* o *imparare*, l'*applicazione* di quanto già si sa alle nuove situazioni, e la risposta *creativa* della mente alle richieste verbali o alle aspettative degli altri. In questi ultimi due casi si procede dal sapere abituale alla genesi del verbo.

S'impara in base alle sollecitazioni esterne ed interne, perché solo le predisposizioni soggettive (neurali, mentali, spirituali, ecc.), la luce intellettuale e il sapere previo consentono di accogliere l'insegnamento o di gettare una nuova luce sui contenuti vecchi o nuovi dell'esperienza delle cose. Ascoltando per

---

<sup>212</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 64, a. 1. San Tommaso cita diverse volte il testo di Dionigi del *De Divinis Nominibus*, dove si dice che un tale Hierotheo imparò le cose di Dio "non solum discens, sed et patiens divina et ex compassione ad ipsa" ("non solo con lo studio, ma sperimentando le cose divine e mediante l'empatia riguardo ad esse"): testo di Dionigi commentato nel *In De Divinis Nominibus*, c. II, lect. 4, n. 191-192. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 97, a. 2, ad 2. Aggiunge poi Tommaso: "huiusmodi autem *compassio* sive *connaturalitas* ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo" (*S. Th.*, II-II, q. 45, a. 2). Sembra che l'espressione *non solum discens, sed patiens divina*, derivi da Aristotele: "chi subisce l'iniziazione non deve apprendere nulla con l'intelletto [maqe'i'n] ma bensì vivere un'esperienza interna [jjpaqe'i'n]" (*Fragmenta selecta*, a cura di W. D. Ross, Oxford Univ. Press, Oxford 1958, Frammento 15 Rose).

<sup>213</sup> La tematica della *cognitio affettiva* sorpassa la considerazione meramente psicologica dell'influsso delle emozioni sulla conoscenza. La conoscenza per connaturalità si riferisce alla posizione della volontà riguardo al vero. L'influsso passionale o sentimentale è più superficiale ed estrinseco.

<sup>214</sup> Si comprende di conseguenza che il principio tomista, appartenente del resto al dogma cristiano, secondo cui "qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit" (*S. Th.*, I, q. 12, a. 6) [chi maggiore carità avrà, vedrà Dio più perfettamente, e sarà più felice] non è una conseguenza di un premio estrinseco, ma è radicato nella stessa natura del conoscere.

esempio una lezione, il soggetto lascia passare per la mente una serie di idee oggettive. Più tardi, quando si smette di pensare, quelle idee scompaiono, ma la struttura interna della mente rimane "scossa", si rinnova, e da questo processo poi potranno nascere nuove idee. Imparare, scoprire, inventare, è sempre trovare una nuova relazione, una struttura intelligibile prima ignorata: essere illuminati per la prima volta, e conservare tale luce nella memoria.

Il secondo passo è la genesi del verbo. Platone aveva già intuito con notevole chiarezza questo momento. Nel *Teeteto* egli propone la simpatica metafora della gabbia dove un cacciatore ha rinchiuso degli uccelli o di un colombaio dove si accolgono le colombe che prima volavano disperse (momento dell'imparare per la prima volta), in modo da poter poi disporre facilmente di ogni uccello a volontà. Il *possesso* (εἰς ἑαυτοῦ) degli uccelli è l'immagine di quanto accade con il possesso delle scienze: il sapere una volta conquistato viene rinchiuso nel colombaio della mente, dove permane in modo stabile, come un abito (dal verbo *avere*), sempre a disposizione del sapiente, che può ad ogni momento richiamare un suo frammento alla considerazione attuale, per comunicarlo, usarlo o insegnare<sup>215</sup>.

L'immagine non è stata ripresa da Aristotele ma sì il suo contenuto metafisico. Lo Stagirita infatti distingue tra due tipi di potenza: quella dell'ignorante nei confronti della scienza che può acquisire e quella del saggio, che ha l'abito della scienza, nei confronti delle operazioni concrete<sup>216</sup>. La seconda accezione di potenza serve appunto per la caratterizzazione metafisica dello sfondo abituale delle specie. Il passaggio da questa potenza all'atto non è secondo Aristotele un *motus* o una passione, bensì piuttosto una esplicitazione attuale di ciò che si possiede, un transito *dall'atto all'atto*<sup>217</sup>. La produzione del verbo allora è una *generatio* in cui non compare il movimento e di conseguenza la temporalità che invecchia (negli angeli apre lo spazio a un tempo speciale: l'èvo). Il suggerimento è importante se si pensa che San Tommaso impiega questa nozione di *potentia*, purificata da ogni imperfezione, per la comprensione dell'onnipotenza divina e per la teologia della generazione del Verbo immanente alla Trinità<sup>218</sup>.

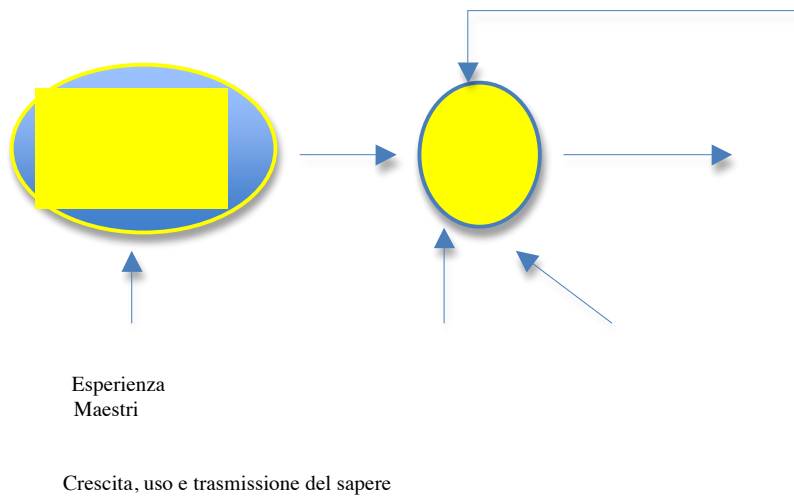
---

<sup>215</sup> Cfr. *Teeteto*, 197-199.

<sup>216</sup> Cfr. *De Anima*, II, 417 a 21 - b 5.

<sup>217</sup> Cfr. *De Anima*, II, 417 b 5-15.

<sup>218</sup> Scrive A. Campodonico: "Soltanto una concezione 'dinamica' di Dio quale Atto d'essere, lontana da ogni statico essenzialismo, permette di pensare coerentemente l'Assoluto come Potenza attiva, capace di generazione e di creazione. Grazie alle nozioni di atto e di potenza attiva, di derivazione in ultima analisi aristotelica, Tommaso è in grado di rileggere nella



In questo quadro si può vedere il ciclo di retroalimentazione per cui si impara a partire dalla situazione soggettiva e culturale previa e dalle sollecitazioni che provengono dal mondo e dagli altri, nonché dall'insegnamento dei maestri o del contatto con gli uomini (per via di fede e di scienza), per poi fare uso del sapere acquisito, il quale viene in risposta ai continui stimoli del mondo e al dialogo con l'altro, una risposta in forma di verbi mentali che, quando acquista certi contorni definiti, può essere una conversazione, un discorso, una lezione o la risposta a una domanda (*lógos* scientifico, retorico, educativo, politico, ecc.). L'angelo, secondo Tommaso, usa di continuo il suo immenso sapere abituale per prorompere in molti verbi mentali nel suo dialogo con Dio e con altri intelletti, illuminando ed essendo illuminato. Il suo sapere non è statico, ma non ha bisogno di una crescita storica. L'uomo, nell'usare la scienza acquisita, impara, e così la sua intelligenza sta sempre, mentre la base corporea lo consenta, in un periodo di progressiva formazione.

---

prospettiva cristiana trinitaria e creazionistica le nozioni neoplatoniche di emanazione e di processione che vengono utilizzate per descrivere la vita intima di Dio e la comunicazione dell'essere al mondo" (In *Tommaso d'Aquino, La Potenza di Dio, questioni I-III*, a cura di A. Campodonico, Nardini Ed., Firenze 1991, Introduzione, pp. 16-17).

#### d) *Verbum mentis* e intenzionalità

Siamo arrivati così al verbo mentale, il termine dell'operazione intellettuale. Pagine addietro abbiamo avuto occasione di introdurre la tematica del verbo, assente in Aristotele, centrale invece in Sant'Agostino e sviluppata da San Tommaso nel contesto della teologia trinitaria<sup>219</sup>.

Del resto l'esistenza del verbo mentale è non solo ovvia, ma costituisce anzi l'ambito specifico dell'evidenza oggettiva. Per quanto il realismo immediato ci riporti immediatamente alle cose, risulta palese quel continuo dialogo che ogni uomo mantiene con se stesso, dialogo interiore nel fluire temporale della sua coscienza, fatto di idee, dubbi, propositi, scelte, come un cerchio luminoso dove di continuo si pensano nel cuore e nella mente cose che poi facilmente vengono espresse agli altri nel linguaggio. L'uomo parla interiormente *ex abundantia cordis* (Luc 6, 45). Dalla sostanza del suo intelletto, per così dire, egli esprime se stesso nelle sue *cogitationes*, nei suoi pensieri che sono i *significati* di ciò che egli esteriormente dice. Dio esprime se stesso in un dialogo eterno con se stesso e questo auto-dire-di-se-stesso è invece un Verbo personale e non una rappresentazione di ciò che è Dio<sup>220</sup>.

Nella storia della filosofia, il problema del verbo è stato affrontato da molte angolature e con terminologia diversa. In fondo esso risale all'antica e ricca tematica greca del *lógos* (*ratio*), principio razionale dell'uomo che gli stoici avevano esteso come nucleo di senso dell'universo e ragione intima di ogni cosa. Preso in questa maniera essenziale, il *lógos* non poteva distinguersi facilmente dalla natura o *species* delle cose, ipotizzata da Platone come intelligibile in atto nelle Idee sussistenti. Ma la tematica vera e propria del verbo, come distinta dall'idea-essenza, emerge solo quando l'idea viene vista in maniera personale, come idea prodotta *da qualcuno*.

In questo senso la questione del verbo viene proposta, così come appare in Tommaso, nel contesto cristiano della rivelazione. Il verbo nell'uomo è

---

<sup>219</sup> Alcune annotazioni interessanti sul verbo mentale e la parola in San Tommaso si possono vedere in H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995, pp. 480-490, dove si può leggere un bel commento al *De Natura Verbi intellectus* attribuito a Tommaso.

<sup>220</sup> I nostri commenti sul Verbo di Dio presuppongono ovviamente la fede nella Rivelazione. Noi li presentiamo qui non per appoggiare quanto diciamo sul verbo in sede gnoseologica, ma piuttosto come materia da riflettere che spinge indirettamente ad un approfondimento del pensiero filosofico. Storicamente la filosofia e la teologia sul verbo (verbo umano, Verbo di Dio) si sono arricchite a vicenda, come del resto è normale in tanti altri argomenti metafisici.

qualcosa di interiore e di personale, la manifestazione del suo cuore (cfr. Mt 15, 11-20), e in un senso più puro ed elevato è ciò che sta in Dio ed è Dio stesso (cfr. Gv 1), pensiero, sapienza e parola di Dio che crea il mondo e si rivolge all'uomo, s'incarna e diventa in Cristo la parola salvifica, una parola che tramite la Chiesa arriva ad ogni uomo mediante l'annuncio di salvezza<sup>221</sup>. Nella Rivelazione ebreo-cristiana si apre la dimensione spirituale interiore e personale, intravista solo imperfettamente in alcune religioni mistiche e poco considerata dai filosofi pagani, più portati all'intellettualismo e al naturalismo<sup>222</sup>.

Il verbo poteva quindi essere considerato sotto due versanti: nella linea più personale, come pensiero di un soggetto, così come accade in Agostino, oppure come contenuto pensato diverso dalla natura (altrimenti si ritornerebbe alle Idee platoniche). Quest'ultima linea comincia a prevalere nella scolastica tardiva e porta, com'è noto, all'oggettivismo della filosofia moderna. Del resto, indipendentemente dalla teologia, è ovvio che il verbo può essere sempre preso come la realtà evidente, fenomenologica, dei nostri pensieri interiori (ottica psicologica), o come contenuto pensato al margine di chi lo ha pensato o perché lo ha pensato (ottica fenomenologica rigorosa). Quest'ultima linea, anche se meno naturale, è stata intrapresa, lo ripetiamo ancora, dal razionalismo moderno oggettivista, in parte sotto l'ispirazione del "concetto oggettivo" scolastico.

Che cosa è questo concetto oggettivo? Prendiamo un libro: è ciò che dice il libro (non la materialità delle sue pagine scritte), considerato in se stesso, come un universo più o meno coerente di significati, senza considerare il suo autore, o la mente del suo autore, e distinguendolo dalla realtà del mondo che, eventualmente, potrebbe essere significata da tale libro. Per gli scolastici, ancora realisti, il concetto oggettivo si presenta alla mente in supplezza della comparsa

---

<sup>221</sup> Dietro questi accenni ovviamente sta tutta la teologia del Verbo di Dio. Aristotele potrà aver visto, comunque in una maniera oscura, che le Idee platoniche dovevano essere un tutt'uno con l'Intelletto divino. Ma non riuscì a concepire tale Intelletto come un vero Soggetto, e tanto meno come una Mente capace di avere dei pensieri personali riguardo all'uomo. D'altra parte è difficile afferrare questo punto se manca un riferimento rilevante alla volontà e alla libertà.

<sup>222</sup> Nella Sacra Scrittura il riferimento alla parola di Dio rivolta all'uomo (e finalmente incarnata in Cristo) è costante. Tutta la Bibbia non è altro che un verbo di Dio. Cfr. *Siracide* 24, *Sapienza* 7, 22-30, *Proverbi* 8, 22-31, luoghi dove appare la sapienza che esce dalla bocca dell'Altissimo. La parola di Dio, incarnatasi nella Legge nell'Antico Testamento (cfr. *Baruc* 4, 1), è come un evento-discorso che si rivolge all'uomo, e prende corpo nel profeta per essere annunciata al popolo (cfr. *Isaia* 9, 7; *Ezechiele* 16, 1; *Daniele* 9, 22-23). Nel Nuovo Testamento, l'Apostolo sa di avere il pensiero di Cristo: *I Cor* 2, 16.



delle cose stesse. Il verbo mentale appare in mancanza di un'intuizione. E' una rappresentazione, un ente fittizio<sup>223</sup>, un neutro esistenziale separato dalla *mens* e dalla *res*: un puro *esse=esse cognitum*, cioè l'oggettività pura dell'essere pensato.

La storia del pensiero oggettivista è lunga e complicata. Ciò che è pensato, ciò che è concepito indipendentemente da un soggetto pensante naturale e dal riferimento alla *res* naturale, costituisce l'unico e totalitario elemento con cui il razionalismo lavora nei suoi progetti di scienza (l'idea chiara e distinta di Cartesio, la sostanza spinoziana). Così per il razionalismo le problematiche psicologiche e logiche del verbo non hanno più senso: il concetto afferrato *a priori* coincide con la verità stessa e non c'è altro da fare che svilupparlo nelle sue implicazioni analitiche. Nella contemplazione del razionalista il soggetto diventa assorbito dall'oggetto stesso, inteso questo come la natura nella quale l'io è dimenticato (Einstein). L'idealismo invece collocherà un soggetto trascendentale (Kant) come radice dell'oggetto, inaugurando la dialettica soggetto/oggetto, nelle sue diverse versioni. La critica vitalista e pragmatista invece finirà per dissolvere il concetto nelle forme della vita e della prassi umana (le articolazioni concettuali diventano espressione di una sottostruttura vitale: Freud, Klages, Nietzsche), anche se nelle filosofie "post-moderne" il soggetto scompare nell'oceano di una sconfinata oggettività culturale senza autore, tendenzialmente ridotta a evento linguistico autoriproducentesi all'infinito (il verbo diventa un *dicitur* anonimo, per esempio in Foucauld).

Husserl rappresentò agli inizi del XX secolo un tentativo di rivendicazione del concetto, colto nella sua purezza intenzionale mediante la riduzione eidetica:

*El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido -el sentido de esta percepción, algo*

---

<sup>223</sup> Nella gnoseologia di Ockham, per esempio, mentre la specie impressa scompare a titolo di elemento superfluo, il verbo viene tematizzato come un *fictum*, un oggetto elaborato dalla mente come modo di rappresentarsi la realtà. Cfr. *Opera theologica*, ed. St. Bonaventure Univ., N. York, vol. II, p. 272, 276, 280; vol. IV, pp. 196-227.



necesariamente inherente a su esencia- no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto<sup>224</sup>.

Nel testo citato Husserl distingue dunque tra l'albero fisico del mondo naturale e il senso o l'essenza dell'albero presente nella percezione (non però considerata come evento psichico, il che sarebbe psicologismo). La presa dell'essenza è intenzionale. Non ci sono due alberi, ma solo uno:

La cosa, el objeto natural, esto es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la 'intención' perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una 'imagen interna' del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido<sup>225</sup>.

La riduzione eidetica guarda soltanto a tale significato intenzionale, lasciando tra parentesi ogni atteggiamento giudicativo nei confronti dell'albero della natura:

Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo la que entra en la percepción misma (...) No toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa 'real de veras', ni de la naturaleza 'trascendente' entera (...) la 'colocación entre paréntesis' que ha experimentado la percepción impide todo juicio sobre la realidad percibida (...) Pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad<sup>226</sup>.

A questo punto si vede come la riduzione eidetica husserliana, anche se può sembrare vicina all'astrazione tomista, se ne distingue perché omette il

<sup>224</sup> *Ideas*, I, Fondo de Cultura Económica, México 1949, &89. "Der Baum schlechthin, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungsinne zur jeweiligen Wahrnehmung unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente anflögen usw. Der Sinn aber -Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges- kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften" (*Ideen*, I, Martinus Nijhoff, Haag 1990, &89).

<sup>225</sup> *Ibid.*, &90. "Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nicht anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden 'Intention'. Ein zweiter immanenter Baum oder auch ein 'inneres Bild' des wirklichen, dort draußen vor mir stehendes Baumes ist doch in keiner Weise gegeben, und dergleichen hypothetisch zu supponieren, führt nur auf Widersinn" (*Ideen*, I, n. 90).

<sup>226</sup> *Ibid.*, &90. "Vollziehen wir nun die phänomenologische Reduktion, so erhält jede transzendente Setzung, also vor allem die in der Wahrnehmung selbst liegende (...) Wir gestatten aber kein Urteil, das von der Theses der 'wirklichen' Dinges, wie der ganzen 'transzendenten' Natur Gebrauch macht (...) Die 'Einklammerung', die die Wahrnehmung erfahren hat, verhindert jedes Urteil über die wahrgenommene Wirklichkeit (...) Sie hindert aber kein Urteil darüber, daß die Wahrnehmung Bewußtsein von einer Wirklichkeit ist" (*Ideen*, I, cit., &90).

*iudicium* metafisico, isolando la sola oggettività. Nonostante l'ambiguità di questa posizione (l'ultimo Husserl voleva assumere fenomenologicamente il *mondo della vita*), la fenomenologia veramente si limita a descrivere l'oggettività quale si presenta alla coscienza, senza passare alla metafisica<sup>227</sup>.

Un forte richiamo all'oggetto fu eseguito nella seconda metà del XX secolo da Popper, con la sua tesi sulla consistenza del *mondo 3*. Denominando *mondo 1* l'insieme delle cose materiali e *mondo 2* l'ambito del soggetto psichico ("io", "coscienza"), Popper sostenne l'esistenza di una terza sfera di realtà, costituita da ciò che è pensato, dai libri, dalle opere culturali dell'uomo, da quanto è elaborato dall'uomo e che spesso è in rapporto di verità (o di falsità) col mondo 1. E' merito di Popper aver illustrato che il verbo mentale non si limita ai pensieri isolati, ma ricopre tutto il mondo della cultura.

A differenza delle Idee platoniche, il *mondo 3* è una realtà in evoluzione, da considerare nella sua storicità e con criteri ermeneutici. Il nucleo della tesi di Popper è che questo mondo dev'essere considerato *oggettivamente*, indipendentemente dalla soggettività umana. Anzi il soggetto umano, autore di tale mondo, è anche fatto da esso: l'io diventa cosciente quando riesce ad oggettivizzare il linguaggio (per esempio per poter dire "io", per parlare dei suoi "diritti"). Trattare oggettivamente il terzo mondo vuol dire considerarlo come un universo da scoprire e come una realtà che influisce su di noi, non come qualcosa che è stata fatta arbitrariamente dall'uomo. Per esempio, una volta che l'uomo inventa la serie dei numeri, egli "scopre" che i numeri risultano essere pari e dispari, anche se forse non se lo aspettava. Il mondo matematico non è spiegabile dalla psicologia: è un mondo a se stante, con i propri problemi, che può essere capito soltanto da chi s'immerge in esso e non dallo studio dell'antropologia o dalle scienze del soggetto (che poi sono anche altrettante regioni del mondo 3). In questo senso Popper supera il relativismo e lo scetticismo che risultano dalla considerazione *soggettivista* del mondo 3.

Pur ritenendo salutare l'insistenza popperiana sul valore del "mondo 3", ridotto spesso a pura posizione del soggetto nell'immanentismo moderno, pare importante darne un'interpretazione metafisica, per evitare la pura e semplice

---

<sup>227</sup> Nelle *Ricerche Logiche*, opera iniziale ritenuta più realistica, Husserl adopera il concetto di *riempimento* (Erfüllung) come istanza percettiva concreta che "riempie" il concetto vuoto (*pensare il rosso e vedere il rosso*). Il realismo comunque non è solo garantito dall'esperienza empirica, finché non si riconosca sin dall'inizio la presa metafisica dell'essere nell'esistente sensibile: cfr. E. Winance, *L'être et le sensible. Edmund Husserl et Thomas d'Aquin*, "Revue thomiste", 89 (1989), pp. 360-395.

ipostatizzazione di un mondo che in verità fa parte dell'uomo nel suo rapporto all'essere reale. Crediamo che nella metafisica tomista ci siano elementi sufficienti per tale tipo di interpretazione.

L'universo delle oggettivazioni umane corrisponde, in buona misura, all'astrazione operata dalla conoscenza umana (scienze, filosofia), per cui non può essere adeguatamente compreso se non in rapporto alle *operazioni umane*, da una parte, e alla realtà dell'*essere* dall'altra (in aggiunta, va ricollegato agli *abiti* e alle specie per capirne la consistenza e sviluppo storico). Il matematico, per esempio, per eseguire bene il suo compito non deve preoccuparsi che degli oggetti e dei problemi matematici, come il musicista deve fare altrettanto col mondo musicale, e il calzolaio col mondo oggettivo delle "riparazioni delle scarpe", ma è anche imprescindibile avere un *giudizio*, almeno implicito, dei rapporti di questi oggetti con la totalità della realtà. Tale giudizio è eseguito abitualmente dalla coscienza umana nella sua valenza metafisica, e viene tematizzato dalla filosofia. E' questo il punto carente nelle filosofie oggettiviste (Husserl, Popper).

Gli elementi del mondo 3 popperiano sono svariati e non possono essere trattati in blocco: linguaggio, scienze, filosofia, arti, tecniche, ecc. In questa sede ci limitiamo al nucleo fondamentale nel quadro tomista: il verbo mentale come concezione umana, frutto di una base preoggettiva e presente, che ci rapporta all'essere (mondo, uomo, Dio). Riteniamo che sia questa una solida base per elaborare successivamente le filosofie del linguaggio, della scienza, della cultura, ecc. cioè le filosofie delle oggettivazioni culturali dell'uomo, pur ricordando che esse servono in definitiva per il compimento del *pensare* e dell'*amare* dell'uomo. Sarebbe diverso, invece, se noi riconducessimo la prassi umana, per esempio, al dominio tecnologico del mondo: in questo caso le filosofie delle oggettivazioni umane cambierebbero senso, come accade spesso nel pensiero materialista o scienziato.

### e) Il verbo come pienezza di atto

Consideriamo adesso alcuni testi tomisti sul verbo interiore<sup>228</sup>. Nelle espressioni usate per definirlo Tommaso ricorre spesso al verbo *formare*. "L'anima informata dalla specie forma un verbo in se stessa"<sup>229</sup>. L'atto di capire comporta l'elaborazione di un contenuto all'interno dell'anima: "verbo interiore è chiamato propriamente ciò che l'intelligente forma nel capire"<sup>230</sup>. Il *formare* è anche detto un *constituere* e porta inequivocamente a un *operatum*, che è sia il concetto che il giudizio (base di tutte le altre elaborazioni razionali e discorsive): "ciò che è capito, o la cosa capita, è come un qualcosa di costituito o di formato dall'operazione intellettuale, sia l'essenza semplice, sia la composizione e divisione della proposizione"<sup>231</sup>.

L'operato mentale è come un momento terminale del pensare: il verbo è in questo senso "ciò in cui l'operazione del nostro intelletto termina, che è ciò che è capito, la concezione dell'intelletto, una concezione che è significabile sia da una voce incompleta, come accade quando l'intelligenza forma le essenze delle cose, sia da una voce complessa, come accade quando l'intelletto compone e

---

<sup>228</sup> Si può consultare sul tema J. L. González Alió, *El entender como perfección: la operación inmanente*, "Sapientia", 40, 1985, pp. 249-290; *El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental*, "Sapientia", 43, 1988, pp. 243-268 e pp. 331-368.

<sup>229</sup> "Anima informata specie format verbum in se" (*De Natura Verbi Intellectus*, n. 279). Quest'opuscolo "difficile e profondo" (Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 484) contiene senz'altro tutti gli elementi della dottrina tomista, ma elaborati in una sintesi particolare che, per il suo stile, non può essere attribuita all'Aquinate.

<sup>230</sup> "Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format" (*De Differentia Verbi divini et humani*, n. 288). Quest'altro opuscolo sembra più vicino alla normale esposizione dell'Angelico. Identica espressione in un'opera certamente di Tommaso, dove si contiene la sua dottrina più matura sul verbo mentale: *Super Ioan.*, I, 1.

<sup>231</sup> "Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis" (*De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 9). Questa "proposizione" va intesa come il giudizio, dal momento che San Tommaso spiega in seguito che gli arabi chiamano *formazione* la prima operazione, e *fede* o *credulità* la seconda: l'Aquinate pensa ovviamente alla proposizione in quanto oggetto di assenso giudicativo.

divide"<sup>232</sup>. Il verbo si costruisce all'interno della mente: non è un'attività transitiva, ma immanente. Eppure un elemento elaborativo esiste a causa della natura razionale dell'uomo, al punto che Tommaso impiega l'ardita espressione di "formare l'essenza" cioè il concetto che significa l'essenza della cosa<sup>233</sup>.

La costituzione dell'oggetto è anche vista da Tommaso come un concepimento o genesi, espressione biologica che, consentendo di raffigurare il concepito come una sorta di figlio partorito dalla mente, permetterà poi il passaggio alla teologia del Verbo come Figlio di Dio. La mente in qualche modo deve generare ciò che ha capito dell'essenza: "nel comprendere la pietra, ciò che l'intelletto concepisce della cosa compresa si chiama verbo"<sup>234</sup>. Ancora: "ciò che l'intelletto forma nel concepire è il verbo"<sup>235</sup>.

Il verbo è dunque un evento interiore, un certo *motus animae*, nella linea dell'atto perfetto, preparato da un *discursus* nella mente imperfetta dell'uomo, che passa dalla potenza all'atto e che deve ragionare per capire l'essenza, per cui si arriva al concepimento del verbo dopo un certo sforzo di ricerca (*discursus inquisitionis*), di *cogitatio* o riflessione<sup>236</sup>. Il verbo "non è altro che un certo concepito dalla mente, per il quale l'uomo esprime mentalmente quelle cose che pensa"<sup>237</sup>. Non è il movimento preparatorio che di solito chiamiamo *pensare*, ma piuttosto la sua cristallizzazione: una *cogitatio formata*, un pensiero ormai

---

<sup>232</sup> Il verbo è "id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipse intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit" (*De Ver.*, q. 4, a. 2).

<sup>233</sup> La *quidditas* di solito significa in Tommaso l'essenza in quanto espressa dalla definizione, mentre per l'essenza extramentale egli usa invariabilmente il termine *natura*. La *ratio* sta in una posizione intermedia, ma indica piuttosto il concetto nel suo contenuto significativo reale (il verbo è la *ratio rei intellectae*).

<sup>234</sup> "Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 7).

<sup>235</sup> "Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum" (*S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2).

<sup>236</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, c e ad 1; *Super Ioan.*, I, 1; *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 291.

<sup>237</sup> "Nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat" (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, ad 2).

formato<sup>238</sup>, il risultato, come dice Gadamer, dell'"essenza della cosa pensata fino in fondo" (*forma excogitata*)<sup>239</sup>. Una volta che si è arrivati al verbo, soprattutto nella sua forma giudicativa, ci si stabilisce in una *perfecta contemplatio veritatis* nella quale l'intelletto si riposa<sup>240</sup>, perché ormai in essa, come in uno specchio<sup>241</sup>, "vede la natura della cosa compresa"<sup>242</sup>. La nostra mente, quindi, non è puramente intuitiva, ma deve costruire per poter contemplare. La nostra intelligenza vede nel verbo: "la perfetta contemplazione della verità si chiama verbo"<sup>243</sup>.

A questo punto si potrebbe porre il problema della tensione tra intuizione pregnante e cristallizzazione oggettivata. Nei testi tomisti talvolta si parla della procedenza del verbo dalla mente come di un passaggio dal sapere abituale alla considerazione attuale, mentre in altri luoghi, esaminati poc'anzi, la formazione del verbo appare come l'oggettivazione di qualcosa che germogliava nell'anima che cerca la verità. Entrambe le cose sono vere e bisogna in ogni caso tener presente l'esistenza di un circolo continuo tra la specie e il verbo, un circolo auto-perfettivo ma anche dovuto all'imperfezione umana. Il sapere abituale è più ampio, esteso, simultaneo, pregnante, soprattutto se consideriamo uniti lo sfondo preoggettivo delle specie con la conoscenza presenziale, ma al contempo e nonostante la sua potenza, risulta inafferrabile se non cristallizza nei pensieri in atto, più chiari e coscienti, ma purtroppo puntuali, passeggeri, talvolta stretti o unilaterali. L'oggettivazione, nel suo dinamismo nella fase di ricerca e approfondimento, aumenta comunque il bagaglio del sapere e rimane impressa in forma abituale. Le diverse dimensioni del pensiero compensano reciprocamente i loro propri difetti.

Esiste anzi un terzo tipo di rapporto tra specie e verbo, quando la specie consiste in un'intuizione potente che deve essere esplicitata in una lunga serie di

---

<sup>238</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 1, sed contra 4.

<sup>239</sup> *Verità e metodo*, cit., p. 484.

<sup>240</sup> *Super Ioan.*, I, 1.

<sup>241</sup> Il verbo "est enim tanquam speculum in quo res cernitur" (*De Natura Verbi intellectus*, n. 275).

<sup>242</sup> "In isto sic expresso vel formato videt naturam rei intellectae" (*De Differentia Verbi divini et humani*, n.288).

<sup>243</sup> "Perfecta contemplatio veritatis dicitur verbum" (*De Differentia Verbi divini et humani*, n. 292).

verbi mentali. Tommaso si riferisce spesso a questo caso e paragona la specie in questa sua funzione alla causa esemplare che serve per modellare i verbi mentali, come l'artista si lascia guidare dalla sua intuizione per eseguire l'elaborazione delle sue opere<sup>244</sup>.

In sintesi, il rapporto specie-verbo è triplice:

specie in formazione -----→ verbo formato (rimane come nuova specie)

specie abituale -----→ verbo applicativo

specie esemplare (intuizione) --→ esplicitazione in numerosi verbi

Riteniamo che si debba inquadrare in questo modo il problema del "rapporto tra intuizione e concetto". Male impostato, porterebbe per esempio alla contrapposizione tra concetto vago e vuoto e intuizione sperimentale ricca e vissuta, il che tra l'altro comporterebbe una svalutazione del *verbum mentis* poco in sintonia con il suo ruolo d'immagine di Dio Figlio secondo la tradizione cristiana. Se il verbo è tanto deficiente, non si potrebbe immaginare di attribuirlo a Dio<sup>245</sup>.

Il verbo umano (non divino) contiene certamente una deficienza comprensiva e per questo motivo Tommaso talvolta ne argomenta la necessità per la nostra mente a causa dell'assenza della cosa percepita e del suo inevitabile carattere astratto, per cui esso non rende conto di per sé di tutto quanto esiste nella cosa esistente<sup>246</sup>. Questo punto però non deve far pensare che la sola presenza fisica sensibile basti o sia migliore del concetto. Separato dall'esperienza esterna ed interna, divenuto "nozionismo" senza vita, il concetto certamente non aiuta alla comprensione<sup>247</sup>. Preso invece in unione con gli altri

---

<sup>244</sup> "Habere speciem rei apud se, est sibi loco aspectus exemplaris. Artifices namque, intuentes sua exemplaria, nihil aliud acquirunt nisi ipsas species exemplarium" (*De Natura Verbi intellectus*, n. 280).

<sup>245</sup> Rivendica l'importanza del concetto nel tomismo, nei confronti degli intuizionismi, F. Canals Vidal, in *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987.

<sup>246</sup> Cfr. *C.G.*, I, 53, n. 443.

<sup>247</sup> Si comprende in questo senso il primato dell'*intuizione* sul concetto in Bergson. Come osserva Peghaire, tale intuizione è riconducibile all'*intellectus* tomista, mentre il concetto



elementi della conoscenza umana completa, come abbiamo visto in questo studio, esso costituisce un elemento fondamentale, in parte anche intuitivo, per la comprensione e per la conoscenza della verità.

Finché non si arriva al momento espressivo della verità, quale si manifesta nell'enunciato giudicato (*iudicium*), la conoscenza preoggettiva, pur essendo qualitativamente più alta sotto molti aspetti, rimane incompiuta. Non basta intuire, sperimentare, vivere, ma bisogna anche *dire la verità*, con le parole umane, limitate ma anche efficaci per portare il pensiero ad un'ultima attualità. Le formulazioni linguistiche, ovviamente unite alla loro giusta comprensione, sono imprescindibili per la conoscenza personale e oggettiva delle verità. Una formulazione vera, conosciuta con certezza come tale, compie una funzione positiva nella conoscenza, benché non esaurisca tutto quanto si può dire della cosa conosciuta.

Il passaggio dalla specie al verbo è un perfezionamento dello spirito. La distinzione reale tra questi due momenti è pacifica in San Tommaso<sup>248</sup>. "La concezione attuale nasce (*progredditur*) dalla conoscenza abituale"<sup>249</sup>. Quest'ultima resta più ricca: sappiamo molto di più di quanto riusciamo a dire in ogni momento. "Non tutto ciò che abbiamo con la conoscenza abituale riesce l'intelletto ad esprimerlo nella concezione di un verbo, ma soltanto un aspetto"<sup>250</sup>. Il *motus animae* verso il verbo è un *procedere* interiore<sup>251</sup>, una *emanatio* spirituale senza perdita, nella quale si compie propriamente l'operazione del capire in atto: "In chiunque comprende, proprio in quanto comprende, qualcosa procede (*procedit*) all'interno di lui, che è la concezione della cosa capita, procedente dalla forza intellettiva e dalle sue informazioni (*notitia*)"<sup>252</sup>.

---

bergsoniano appartiene alla *ratio* (*Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, cit., pp. 290-294). Inoltre, esso viene considerato da Bergson soltanto nel quadro dell'intelligenza pratica di carattere scientifico meccanico, cioè in una maniera molto ristretta.

<sup>248</sup> Cfr. *De Potentia*, q. 8, a. 1 e q. 9, a. 5; *Super Ioan.*, I, 1; *C. G.*, I, 53, n. 444. Si veda anche la risposta negativa alla domanda *utrum verbum cordis sit species intelligibilis* in *Quodl.* V, a. 2.

<sup>249</sup> "Conceptio actualis progreditur ab abituale cognitione" (*De Ver.*, q. 4, a. 2).

<sup>250</sup> "Non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi cognitione, sed aliquid eius" (*De Ver.*, q. 4, a. 4).

<sup>251</sup> "Per modum egredientis se habet": *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 288.

<sup>252</sup> "Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens" (*S. Th.* I, q. 27, a. 1). Questa "procedenza" rende più chiara l'analogia con la processione trinitaria del Verbo.



Visto il verbo come fase terminale, rappresenta un momento di attualità superiore, la coscienza in atto intermittente. Il verbo interiore "non è altro che ciò che è considerato in atto dall'intelletto"<sup>253</sup>. In questo senso può essere anche denominato una *consideratio* o una *cogitatio* della mente: l'atto di pensare. "Il verbo nella nostra anima non può essere senza il pensiero attuale"<sup>254</sup>. Capire è esattamente capire il concetto senza tempo: "nello stesso tempo in cui la mente lo forma è formato e simultaneamente comprende (...) è un processo perfetto di atto in atto"<sup>255</sup>. Esiste come un darsi, quasi come dimostrando la sua natura di processo puro: "è sempre *in fieri*, come procedendo da qualcuno, cioè dal dicente. In questo conviene con la processione delle persone divine"<sup>256</sup>.

A questo carattere di pienezza di atto allude Gadamer quando scrive: "la parola non si colloca nello spirito come un secondo elemento accanto alla *species*, ma è ciò in cui la conoscenza si compie pienamente, ossia ciò in cui la *species* viene compiutamente pensata. San Tommaso dice che la parola è come la luce, che sola rende visibile il colore"<sup>257</sup>.

## f) Le funzioni del verbo

Abbiamo avuto occasione di vedere nel paragrafo precedente la numerosa serie di termini con cui Tommaso caratterizza la natura del verbo intenzionale, e ce ne sono altri: *procedit, egredit, progredit, emanat, generat, concipit, format, constituit, dicit, cogitat, intelligit, videt, manifestat, illuminat, loquit, exprimit* (non però *significat*, parola riservata al linguaggio).

---

<sup>253</sup> "Nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum" (*De Ver.*, q. 4, a. 1).

<sup>254</sup> "Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit in 14 *de Trinitate*" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 7).

<sup>255</sup> "Simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit (...) est processus perfectus de actu in actum" (*De Natura Verbi intellectus*, n. 275).

<sup>256</sup> "Semper est ut in fieri et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente. Et hoc cum personarum processionibus convenit" (*De Natura Verbi intellectus*, n. 277).

<sup>257</sup> *Verità e metodo*, cit., p. 489. Si riferisce evidentemente al testo del *De Natura Verbi intellectus*, n. 281: "verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux in qua videtur aliquid".

Ciascuno di essi esprime una particolare funzione del verbo mentale, anche se alcuni sono quasi sinonimi, ma potremmo scorgere in questa schiera le relazioni fondamentali: possesso intenzionale della natura della cosa, espressione del sapere cosciente e in atto, articolazione interna, significato del linguaggio e manifestazione ad un altro soggetto.

\* *Possesso intenzionale della cosa conosciuta*: il verbo porta alla coscienza un elemento dell'essenza della cosa. Il rapporto intenzionale è immediato: capire il concetto è capire la realtà, benché imperfettamente, e il momento riflessivo viene dopo. "La genesi del verbo non è riflessa"<sup>258</sup>. La *ratio rei intellecta* può essere denominata verbo o anche natura della cosa, perché una cosa rimanda all'altra. "Ciò che è capito, nella sua unità, è la stessa natura o essenza della cosa. La scienza naturale e le altre scienze sono delle cose, non delle specie capite"<sup>259</sup>. Ancora: "ciò che è compreso è la stessa natura (*ratio*) delle cose esistenti fuori dell'anima (...) le scienze e le arti sono state create affinché conosciamo le cose esistenti nelle loro nature"<sup>260</sup>.

La mente umana è in grado di discernere tra l'essere naturale e l'essere intenzionale mediante il quale attinge la natura extra-mentale. "Non sempre il conoscente conosce il conosciuto secondo l'essere che ha nel conoscente: l'occhio non conosce la pietra secondo il modo di essere che essa ha nell'occhio, ma attraverso la specie della pietra che ha in sé conosce la pietra nel suo essere extra-visivo. E se qualche conoscente conosce il conosciuto nel suo essere all'interno del conoscente, ciononostante lo conosce anche nel suo essere extra-mentale, così come l'intelligenza conosce la pietra nell'essere intellegibile che ha nell'intelletto, in quanto conosce che comprende, eppure conosce l'essere della pietra nella propria natura"<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> "Gignitio verbi non est reflexa" (*De Natura Verbi intellectus*, n. 280).

<sup>259</sup> "Intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis" (*De Unitate Intellectus*, c. 5, n. 256).

<sup>260</sup> "Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam (...) ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur" (*C. G.*, II, 75).

<sup>261</sup> "Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quae habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus

Tommaso caratterizza spesso il ruolo mediatore della specie col termine *quo* (la specie non è ciò che è capito, ma ciò che consente di capire). Questa mediazione è di principio. Il verbo, in quanto termine dell'operazione, può essere detto invece *quod*, perché è effettivamente ciò che della cosa è compreso. Si può comunque impiegare al suo riguardo il relativo *quo* o altri simili, a causa della sua mediazione intenzionale: "la concezione dell'intelletto non solo è ciò che è compreso (*quod*), ma anche ciò per cui (*quo*) la cosa è compresa, cosicché ciò che è capito può dirsi la cosa stessa oppure la concezione dell'intelletto"<sup>262</sup>. In un altro luogo l'Aquinate precisa che il verbo è in rapporto alla mente "non come ciò per cui (*quo*) l'intelligenza comprende, bensì come ciò in cui (*in quo*) comprende, poiché in esso, in quanto espresso e formato, l'intelletto vede la natura della cosa"<sup>263</sup>.

Dato il rapporto intenzionale immediato, non si può "uscire" dal pensiero per verificare se la realtà è così come l'abbiamo capita. La natura del pensiero è di trascendere se stesso. Possiamo tuttavia accorgerci dell'inadeguatezza della nostra conoscenza grazie al suo sviluppo, ai suoi errori empirici o razionali, ai confronti con il sapere altrui e alla nostra riflessione. In questo senso, il concetto, in quanto rappresentazione dell'essenza naturale, è un'*immagine*, essendo l'immagine inferiore rispetto al suo riferimento. Invece il concetto può essere denominato *esemplare* o *archetipo*, nella terminologia classica (così era anche l'Idea platonica), quando risulta superiore alla realtà extra-mentale cui si riferisce. E' quanto accade spesso nella conoscenza progettuale, negli ideali umani o nelle invenzioni tecniche nei confronti della loro realizzazione materiale<sup>264</sup>.

---

cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura" (*S. Th.*, I, q. 14, a. 6, ad 1).

<sup>262</sup> "Conceptio intellectus non solum est quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus" (*De Ver.*, q. 4, a. 3).

<sup>263</sup> "Comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso espresso et formato videt naturam rei intellectae" (*Super Ioan.*, I, 1).

<sup>264</sup> Per questi spunti cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 4; *C. G.*, IV, 11, n. 3474. Non ogni nostro concetto è immagine: alcuni sono modelli idealizzati. Il modello è principio del modellato. Il Verbo di Dio è immagine perfetta del Padre e modello esemplare delle cose create (la dialettica modello-immagine, com'è noto, è d'origine platonica).

\* *Espressione del sapere cosciente in atto*: il verbo rappresenta un progresso in luminosità rispetto alla situazione pregnante delle specie. "Il verbo comporta una certa manifestazione"<sup>265</sup>. Mostra o manifesta più pienamente la verità della cosa (*manifestativum rerum*<sup>266</sup>), con una luce che si rivolge in primo luogo al conoscente stesso (*manifestatio ad seipsum*<sup>267</sup>). "La luce, per quanto riguarda l'intelligenza, non è che una certa manifestazione della verità, secondo quanto si dice in Ef 5, 13: 'tutto quello che si manifesta è luce'"<sup>268</sup>.

Non bisogna pensare al verbo, in queste sue funzioni, come significato astratto separato, bensì piuttosto al giudizio veritativo completo, il quale si compie in unione con tutte le facoltà umane e nell'impegno totale della persona. Si tratta sempre del giudizio come atto della persona, non della sua oggettivazione separata (per es. la proposizione scritta sulla lavagna), la quale non è ancora un giudizio se non viene incorporata all'atto personale. In ogni verbo-giudizio non si dichiara solo un contenuto, ma esso viene affermato all'interno della visione intellettuale del soggetto, la quale trascende il contenuto proposizionale a causa della coscienza presenziale in atto. Vediamo ogni cosa sempre nel contesto di una visione più ampia, soprattutto nell'esperienza metafisica originaria.

\* *Manifestazione ad un altro soggetto*: il verbo illumina noi stessi e al contempo è naturalmente adeguato per essere comunicato agli altri<sup>269</sup> (anzi spesso il verbo emerge nel dialogo con gli altri o con Dio). Siamo alla radice della filosofia della comunicazione. Parlare è trasmettere un verbo: "parlare ad un altro non è che manifestargli un concetto della mente"<sup>270</sup>. Il parlare è illuminativo quando si trasmette la verità: "illuminare non è che consegnare ad

---

<sup>265</sup> "Verbum enim manifestationem quamdam importat" (*De Ver.*, q. 4, a. 3).

<sup>266</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 1, sed contra 6.

<sup>267</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5, dove si afferma che nel verbo interiore si produce una manifestazione del soggetto a se stesso.

<sup>268</sup> "Lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. 5, 13, 'omne quod manifestatur, lumen est'" (*S. Th.*, I, q. 106, a. 1).

<sup>269</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5.

<sup>270</sup> "Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare" (*S. Th.*, I, q. 107, a. 1).

un altro la manifestazione della verità conosciuta"<sup>271</sup>. In una conversazione possiamo illuminare ed essere illuminati. Ciò che si *trasmette*, tramite il linguaggio, è un contenuto oggettivo, il quale comunque è sempre separabile dagli atti personali, specialmente nella lingua scritta e nei messaggi mediali. Più difficile è *manifestare*, il che aggiunge alla trasmissione un certo "far vedere" la verità. Sant'Agostino direbbe che solo il Maestro interiore (il *Lógos* o il Verbo di Dio) può illuminare la mente umana dall'interno. La parola umana tuttavia può essere un canale adeguato, anche se sempre sproporzionato, per tale comunicazione, come dal resto si evince dalla "logica dell'Incarnazione": Dio ha voluto illuminare l'uomo tramite la parola sensibile del Verbo incarnato. Ne consegue, anche sul piano della conoscenza naturale, la necessità di *dire* e di *testimoniare* la verità per farla nascere negli altri nella forma di verbo, ciò che presuppone nell'altra parte un reciproco impegno personale.

La testimonianza aggiunge alla dichiarazione formale della verità l'impegno personale dinanzi agli ascoltatori in rapporto ad una verità vissuta o sperimentata: è una forma di comunicazione forte, che fa della "vita stessa" un linguaggio comunicativo (cfr. Gv 1, 7-8). Il verbo umano dà testimonianza della verità quando il suo contenuto dichiarato è in coerenza con gli altri atti della persona, il che "mostra" la verità nelle opere aprendo poi lo spazio alla riflessione intenzionale. Se la trasmissione formale della verità si compie attraverso il linguaggio, la testimonianza è una forma di trasmissione della verità attraverso la sua "incarnazione" nella persona. L'adesione di fede convinta ("persuasione", "convinzione", non fede opinativa o ipotetica) è la risposta a tale testimonianza. Nella vita cristiana, il grado massimo della testimonianza si trova nel Verbo incarnato, che con la sua vita confessa e annuncia la Verità che è Egli stesso<sup>272</sup> (cfr. Gv 5, 31-33; 8, 12-18. "Per questo io sono nato e per questo sono

---

<sup>271</sup> "Illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere" (*S. Th.*, I, q. 106, a. 1).

<sup>272</sup> Nella Rivelazione, la parola divina è annunciata agli uomini. Questo suo radicamento nell'annuncio rivela la natura comunicativa del *verbum mentis*, inseparabile dal contenuto. Osserva Gadamer a questo proposito che "il senso della parola non si può separare dall'evento dell'annuncio. Il carattere di evento appartiene al senso stesso" (*Verità e metodo*, cit., p. 489).

venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità": Gv 18, 37)<sup>273</sup>.

La comunicazione della conoscenza ci porta al piano del linguaggio. Nella sua finitezza, il linguaggio significa "immediatamente le concezioni dell'intelletto e tramite esse le cose"<sup>274</sup>. La lingua ci rimanda al soggetto che parla, al suo sapere, ai suoi atti, e alla realtà su cui egli parla. Ce la fa conoscere nella misura in cui la conosce il soggetto, ma al contempo egli può essere sorpassato, dato che l'interlocutore con cui si parla non è l'unica fonte della conoscenza di una persona: ciò che egli dice può suscitare nell'ascoltatore o nel lettore ulteriori conoscenze. La razionalità umana comporta questa dialogicità, che è il passaggio mediato e temporale da un verbo all'altro, il che è uno dei fondamenti della storicità dell'uomo. La conoscenza umana è come un continuato dialogo con noi stessi<sup>275</sup>, un dialogo che risulta attivato, potenziato e allargato nel rapporto illuminativo-illuminante con gli altri.

Ci sono molti livelli nella comunicazione preverbale e verbale. Sono diversi a seconda dei contenuti da comunicare (moralità, scienze, cultura, ecc.) e dei mezzi impiegati. Non è identica la comunicazione mediante l'insegnamento, la scienza, la retorica, le immagini, le belle arti o l'esempio di vita. Il livello più povero e facile è senz'altro la pura comunicazione di immagini e di contenuti concettuali (senza giudizio), la quale è quasi automatica se si presuppone attenzione e conoscenza linguistica. La comunicazione della verità risulta invece più ardua perché in questo compito il verbo mentale include il giudizio ed è da ricollegare con rapporti interpersonali più profondi<sup>276</sup>.

\* *Articolazione interna del verbo mentale*: da quanto si è visto si può facilmente intravedere l'ampiezza delle articolazioni in cui il verbo mentale è generato. Nel campo logico si possono distinguere qui le tradizionali tre

---

<sup>273</sup> Cfr. anche Gv 17, 17: "La tua parola è verità"; Gv 15, 26-27: "egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza"; Cristo è la verità: Gv 14, 6; conoscenza della verità e libertà: Gv 8, 32.

<sup>274</sup> "Voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res" (*In I Perih.*, lect. 2, n. 15).

<sup>275</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, 263 e.

<sup>276</sup> Non entriamo qui esplicitamente nel problema ermeneutico. Comunque quanto abbiamo detto sulla comunicazione del verbo enuclea alcuni principi fondamentali da tener presente nell'atto ermeneutico o interpretativo del discorso di un altro.

operazioni mentali: *concetto*, *proposizione* e *ragionamento*. In realtà, siccome il concetto è sempre incluso in una rete concettuale da cui emerge la proposizione, possiamo considerare il livello concettuale come la sfera categoriale di comprensione dei significati su cui si può giudicare. Il giudizio riguarda la posizione dei concetti-proposizioni nell'ambito dell'essere. Il ragionamento è il passaggio di un verbo ad altro a causa dell'insufficienza delle nostre conoscenze immediate.

Il giudizio, anche se dice il vero, può essere ugualmente espresso dalla mente per compiere altri tipi di atto umano comunicativo (di solito chiamati *atti linguistici*), dando luogo a concatenazioni discorsive dai tratti differenti. Il discorso scientifico intende conoscere in profondità un determinato ambito del reale, per cui impiega in maniera sistematica i metodi razionali. Però il verbo mentale può essere anche emesso per dichiarare la propria volontà, l'intenzione, l'affetto, il desiderio, il comando, il progetto, ecc.

Non entreremo adesso in queste tematiche talmente ampie che superano di gran lunga lo scopo di questo corso. Basta segnalare che il verbo mentale non nasce sempre dalla specie, cioè dal sapere abituale. La generazione verbale d'altra parte non è una pura riproduzione della specie, ma comporta quasi sempre un elemento creativo (tranne il caso delle ripetizioni memoristiche). L'illuminazione concreta, in base allo sfondo preverbale, è una scelta libera del parlante, variabile a seconda del contesto, dello scopo dei suoi atti, dell'atteggiamento e situazione dei suoi interlocutori o di altri elementi: il parlante deve scegliere ogni volta, in tali contesti, dove concentrare l'attenzione, che cosa dire, suggerire o tacere, e quando fermarsi. Entrano in gioco a questo punto degli elementi simbolici, linguistici, poetici e altri. Ciò che si dice, procedente dallo sfondo preverbale, è attuato dalla libertà e comprende sempre una sfera implicita e silenziosa che dà la chiave per capire quanto si esprime nelle parole, precisamente perché non tutto si può dire<sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> La caratterizzazione del verbo mentale come *atto umano* ne rileva la differenza con l'*output* del computer, cioè con le risposte verbali dell'intelligenza artificiale alle nostre richieste. L'intelligenza artificiale, nonostante il suo apparente dinamismo razionale, si colloca sul piano della pura oggettività. La "scelta" di un robot programmato è il risultato meccanico procedente da una serie di algoritmi gerarchizzati, non un atto umano. Ciononostante c'è una somiglianza analogica tra il processo cognitivo che va dalla scienza abituale al verbo e il rapporto informatico tra programma-memoria e uscita nel computer.



### g) L'insufficienza del verbo umano

Tra i limiti del *verbum mentis*, l'Aquinate si sofferma particolarmente su tre<sup>278</sup>:

1) I nostri verbi si debbono formare progressivamente nel tempo, cioè passano dalla potenza all'atto (passaggio dalla specie in formazione alla *cogitatio formata*).

2) I verbi mentali sono imperfetti nel contenuto, sia perché non significano l'essenza in modo esauriente ("le differenze essenziali ci sono ignote"<sup>279</sup>), sia perché neanche esprimono perfettamente quanto sappiamo, cosicché si debbono moltiplicare per esprimere quanto si sa, il che vuol dire che sappiamo più di quanto riusciamo a dire ovvero c'è una sproporzione tra il nostro sapere, più semplice e intuitivo, e la concettualizzazione che è più divisa e complessa (passaggio dalla specie come intuizione-modello alle sue esplicitazioni)<sup>280</sup>. "Dato che non possiamo concepire in atto con la mente tutto ciò che sappiamo in maniera abituale, ma dobbiamo muoverci da un intellegibile ad un altro, non c'è in noi un solo verbo mentale, ma ce ne sono molti, di cui nessuno è adeguato alla nostra scienza"<sup>281</sup>.

A parte il motivo dell'inadeguatezza del contenuto, esiste in questa limitazione anche un elemento temporale: non possiamo pensare simultaneamente tutto quanto sappiamo, ma dobbiamo dosarlo in una successione di atti, così come una sinfonia non si può sentire tutta se non nella successione del tempo (un limite subito persino dagli angeli, per cui la loro vita

---

<sup>278</sup> Cfr. *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 291-293; *Super Ioan.*, I, 1.

<sup>279</sup> "Differentiae essentiales sunt nobis ignotae" (*De Ver.*, q. 4, a. 1).

<sup>280</sup> "Nos non possumus omnia quae sunt in anima nostra uno verbo exprimere, et ideo oportet quod sint plura verba imperfecta, per quae divisim exprimamus omnia quae in scientia nostra sunt" (*De Differentia Verbi divini et humani*, n. 292).

<sup>281</sup> "Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale, sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam" (*Quodl.* IV, q.4, a.1).

intellettiva contiene una forma di tempo spirituale chiamata *evo*).

3) Il verbo umano non è identico alla sostanza dell'anima, al nostro io, ma rimane sempre un suo elemento inerente e accidentale<sup>282</sup>.

In quest'ultimo senso Tommaso ha rilevato, più ampiamente, il fatto che il verbo umano non è la realtà conosciuta né l'intelletto o il soggetto pensante. Questo limite invalicabile del sapere oggettivo vale riguardo al verbo più immanente, qual è quello riferito a noi stessi. Come abbiamo avuto occasione di osservare in pagine precedenti, il "verbo dell'io" non è la nostra propria persona vivente, la quale rimane percepita "in vivo" solo al livello presente abituale della coscienza. L'oggetto pensato si separa inevitabilmente dalla realtà in atto. La sua chiarezza nella comprensione perde contemporaneamente l'attualità esistenziale. Avviene così la frattura tra essere e pensare, l'apparente e anche reale distanza tra il pensare e l'essere (non tutto ciò che si pensa necessariamente esiste, e il fatto di pensare a una cosa non ne comporta l'esistenza)<sup>283</sup>.

Vediamo alcuni testi tomisti al riguardo. Il seguente si può considerare classico sull'argomento del verbo mentale: "chiamo *intenzione compresa* ciò che l'intelletto concepisce in se stesso della cosa compresa. Il che in noi non è la cosa stessa capita, né la medesima sostanza dell'intelletto, bensì è una certa somiglianza concepita nell'intelletto della cosa capita, significata dalle voci esteriori; perciò tale intenzione è chiamata *verbo interiore*, che è significata dal verbo esteriore. E che tale intenzione non sia presso di noi la cosa capita si vede dal fatto che è diverso capire la cosa e comprendere la stessa intenzione compresa, ciò che compie l'intelligenza quando riflette sul proprio operato, onde sono diverse le scienze delle cose e quelle delle intenzioni comprese [la logica]. E che tale intenzione non sia lo stesso intelletto nostro si scorge dal fatto che l'essere di tali intenzioni consiste nel loro essere capite, mentre non succede così nel nostro intelletto, il cui essere non è il suo atto di capire"<sup>284</sup>. La differenza è

---

<sup>282</sup> Cfr. *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 293.

<sup>283</sup> L'inoggettivabilità dell'atto ovvero la perdita di attualità dell'oggetto, creando una distanza non superabile tra pensare ed essere, comporta la finitezza dell'intelletto umano. Sono tematiche approfondite dalle filosofie esistenzialiste e fenomenologiche, e in particolar modo dalla "filosofia del limite mentale" di L. Polo.

<sup>284</sup> "Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia

sottile e si riferisce all'oggettività o all'intenzionalità pura: l'essere intenzionale è un *essere capito*, il che non soltanto non è la cosa extra-mentale, ma neanche è l'intelligenza, la quale non coincide esattamente con il suo *intelligere*.

Si potrà obiettare che l'intelligenza quando comprende se stessa realizza tale identità tra *intelligi* e *intelligere*, e d'altra parte nelle pagine precedenti abbiamo accennato alla relativa identità tra essere e conoscere degli atti di coscienza. Ciò è vero solo relativamente, sul piano della conoscenza presenziale, ma non si deve dimenticare che per noi il passaggio all'intenzionalità è obbligato per la comprensione dell'essere avvertito. Capiamo noi stessi nella presenza e nell'oggettività, formando un verbo di noi stessi. "Qualora il nostro intelletto comprende se stesso, resta pur sempre diverso il suo essere compreso e il suo atto di comprendere (...) Ne consegue che è diverso l'essere dell'intenzione compresa e il fatto di comprendere quell'intenzione, perché l'essere di tale intenzione è il suo essere capito<sup>285</sup>. Da qui risulta che nell'uomo che comprende se stesso, il verbo interiore concepito non è l'uomo vero e naturale che ha un essere [cioè l'uomo esistenziale], bensì è solo un *uomo capito*, come una certa somiglianza compresa dall'intelletto in relazione all'uomo vero"<sup>286</sup>.

---

intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de rei intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit; non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere" (C. G., IV, 11, n. 3466).

<sup>285</sup> Interpretiamo così questo difficile testo: il verbo mentale consiste nell'essere capito (poiché questo significa essere un oggetto del pensiero). Eppure non è identico il capirlo nel suo significato intenzionale (*homo* in quanto significa l'uomo reale) che capirlo solo come intenzione mentale (*homo* in quanto oggetto pensato), una divergenza che nasce dal fatto che il pensiero oggettivo non è l'essere reale da esso significato.

<sup>286</sup> "Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere (...) Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse

Al contrario il Verbo di Dio, che è *quasi Deus intellectus*<sup>287</sup>, l'autocomprensione che Dio ha di se stesso, è il Dio vero e attuale e non un oggetto di pensiero. "Il Verbo di Dio è il suo medesimo essere divino, la sua essenza, lo stesso Dio vero"<sup>288</sup>.

Da un punto di vista solamente filosofico forse si sarebbe portati a dire che nell'autocomprensione di Dio non è necessario un verbo, nel senso di un oggetto intenzionale del pensiero. Noi infatti abbiamo solo un'esperienza del verbo come oggettività. Ma la fede cristiana ci rivela l'esistenza di un Verbo divino come pensiero di Dio su se stesso, in quanto realtà pensata che contemporaneamente è una realtà naturale, identica al termine di origine al punto di essere sussistente come relazione. Siamo evidentemente nel mistero delle processioni trinitarie, cui la sola ragione umana non può attingere: l'autoconoscenza di Dio è la generazione spirituale di un Verbo uguale a Dio, un Verbo *reale*, cioè Dio stesso, Dio vivente, rapporto sussistente, per cui Persona, derivato o detto da un'origine che è ugualmente rapporto sussistente, la Persona di Dio Padre. E così "il verbo dell'uomo non si può dire in se stesso e in modo assoluto *uomo*, ma solo relativamente, cioè *uomo compreso*. Perciò sarebbe falso dire 'il verbo dell'uomo è l'uomo', mentre invece è vero dire 'il verbo dell'uomo è l'uomo compreso'. Quando quindi si dice *Deus erat Verbum*, si rende manifesto che il Verbo divino non è solo un'intenzione compresa, come succede con i nostri verbi, ma si afferma che è anche una realtà naturale esistente e sussistente"<sup>289</sup>.

Non possiamo comprendere (razionalmente) perché la perfetta autocomprensione che Dio ha di se stesso comporti una relazione con se stesso tale da costituire un *distinctum* personale, il Verbo, nella più piena identità tra

---

habens; sed sit *homo intellectus* tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa" (C. G. IV, 11, n. 3471).

<sup>287</sup> C. G. IV, 11, n. 3469.

<sup>288</sup> "Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus" (C. G., IV, 11, n. 3471).

<sup>289</sup> "Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus*: unde haec falsa esset, *homo est verbum*; sed haec vera potest esse, *homo intellectus est verbum*. Cum ergo dicitur, *Deus erat Verbum* [che è il testo di *Ioan.*, 1,1], ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem" (C. G., IV, 11, n. 3471).

essere e pensare (come analogamente succede con la terza Persona lo Spirito Santo, l'Amore sussistente). Possiamo riflettere tuttavia sull'imperfezione della nostra auto-conoscenza nella quale manca l'identità tra essere e conoscere. La nostra coscienza avverte abitualmente se stessa in modo obliquo, ma non possiede se stessa in pienezza dal momento che per auto-conoscersi deve produrre in linea diretta delle idee di se stessa che non sono se stessa e che neanche la esprimono perfettamente. Dobbiamo cercare in una certa estraneità ciò che ci appartiene in modo più intimo, il che vuol dire che la nostra immanenza non è assoluta. Ciò che la ragione umana non poteva immaginare è che l'immanenza di Dio non comportava un semplice monismo ma includeva l'intimità reciproca di persone distinte nell'identità della sostanza.

### **h) *Imago Trinitatis***

Nella continua genesi di pensieri avviene nella mente umana una certa immagine della vita intratrinitaria. I limiti dell'intelligenza umana segnano comunque ciò che è mancante in questa somiglianza. Non essendoci in noi un'identità tra pensiero ed essere, al nostro interno si viene a creare una complessità fortemente in contrasto con l'intimità del Verbo divino con la sostanza di Dio che è Egli stesso. "Ciò che procede interiormente nel processo intelligibile non dev'essere diverso, anzi quanto più perfettamente procede tanto più dev'essere unito a ciò da cui procede. E' palese che quanto più qualcosa viene compresa, tanto più intima all'intelligente è la concezione intellettuale, più unita a lui, dal momento che l'intelligenza comprende in atto in quanto si rende identica a ciò che viene compreso"<sup>290</sup>.

Considerazioni analoghe si potrebbero fare sui rapporti tra la conoscenza, l'amore e la creatività, e così si completerebbe il quadro della mente umana come *imago Trinitatis*, in quello che può essere chiamato il *circolo* degli atti

---

<sup>290</sup> "Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non potest esse diversum: imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquis magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum: nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto" (*S. Th.* I, q. 27, a. 1, ad 2).

dello spirito<sup>291</sup>. Il verbo mentale porta all'amore, specialmente quando è ricollegato alla conoscenza esistenziale di presenza e non rimane solo nel suo momento astratto, e quando viene considerato come elemento dell'atto umano e non solo come puro contenuto oggettivo. "L'amore procede dal verbo, poiché non possiamo amare qualcosa se non la concepiamo prima nel verbo del cuore"<sup>292</sup>. Nel passaggio spirituale dal pensiero all'amore si verifica in noi l'*imago* della processione dello Spirito Santo: "pensando interiormente formiamo un verbo, e da qui prorompriamo nell'amore"<sup>293</sup>. Ne scaturisce ulteriormente il rapporto con la prassi produttiva (*poivesi*", *facere* o lavoro), la quale in quanto promossa dall'amore e non dalla sola necessità si riscatta dal carattere di pura attività transitiva e diventa una certa partecipazione all'iniziativa divina di creare l'universo, per cui anche nel fare opere in maniera intelligente e per amore gratuito l'uomo può costituirsi come un'*imago Trinitatis*<sup>294</sup>.

La somiglianza con Dio si produce non tanto nella persona finita isolata, neanche nelle sue relazioni di alterità, ma soprattutto quando i rapporti di conoscenza e amore vengono vissuti *con* Dio stesso<sup>295</sup>, perché allora l'uomo, ricevendo con la grazia l'inabitazione della Trinità nella sua anima, è incorporato al dinamismo della vita divina e così può conoscere e amare le creature come Dio le conosce e le ama.

L'immagine della Trinità nell'uomo (essere, comprendere, amare), per essere veramente maturata e non rimanere soltanto nell'ordine costitutivo, comporta un processo di unificazione progressiva, non esente dalla sofferenza.

---

<sup>291</sup> Cfr. *C. G.*, IV, 26, n. 3631.

<sup>292</sup> "Amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus" (*C. G.*, IV, 24, n. 3617).

<sup>293</sup> "Cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus" (*S. Th.*, I, q. 93, a. 7).

<sup>294</sup> "Huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa (...) Quae dum ulterius seipsum amat, seipsam producit in voluntatem ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum" (*C. G.*, IV, 26, n. 3631).

<sup>295</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q.93, a. 8.

La creaturalità umana, oltre alla distinzione reale tra *esse* ed *essentia*, significa che nell'uomo non può darsi l'equazione *esse=intelligere=velle*. "Tre cose vi sono nell'anima: la mente stessa, principio del procedere, esistente nella sua natura; la mente concetta nell'intelletto; e la mente amata nella volontà. Ma questi tre elementi non sono una natura, perché il capire della mente non è il suo essere, né il suo volere è il suo essere o il suo capire. Anche per questo la mente compresa e la mente amata non sono tre persone, non essendo sussistenti"<sup>296</sup>.

Il sapere umano si attua attraverso passaggi progressivi nell'oggettivazione intenzionale: non è il nostro essere, al punto che l'uomo, benché ricordi, può anche dimenticarsi di quello che sa, e *deve* anche dimenticarsi di molto di quello che sa per poter proseguire nella conoscenza. Di fronte al nostro sapere oggettivo siamo anche un po' estranei, come dinanzi al risultato materiale del nostro lavoro, perché le idee acquisite passano ad altri, e nessun uomo può raccogliere nella sua mente il sapere di tutta l'umanità, il quale solo parzialmente può essere immagazzinato nei simboli, nei libri o nei mezzi elettronici. Eppure ciascun uomo trascende le sue idee oggettive, nelle quali non si esaurisce e alle quali può voltare le spalle come quando Tommaso vedeva come paglia quanto aveva scritto.

Poiché la mente umana non è il suo sapere, e poiché il sapere di per sé non garantisce l'amore, l'uomo non può trovare all'interno della sua mente la propria auto-consistenza, ma deve al contrario adoperarsi per sapere di più, per sapere meglio e per sapere come conviene, nel rapporto continuo con gli altri e in una costante adesione alla trascendenza di Dio. Poiché il suo sapere non è equivalente al suo amore, egli deve sempre riferire al lato pratico la sua scienza e deve porre l'atto della libertà che non viene semplicemente determinato da ciò che sa.

Questa moltiplicazione di *deve* scaturisce dalla complessità umana. In definitiva la scienza va costruita in un insieme di operazioni gnoseologiche non dispensabili, e inoltre il solo sapere oggettivo, per quanto sterminato, non basta

---

<sup>296</sup> "Tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt tres personae: cum non sint subsistentes" (C. G., IV, 26, n. 3631).



dinanzi alle aspirazioni umane di verità completa nell'amore. Perfino la filosofia e la teologia, che tentano nel possibile di superare il confinamento tranquillo nell'oggettività tipico delle scienze, non riescono mai a costituirsi come pienezza di attualità in rapporto alle più intime esigenze dello spirito umano. *Sapere non basta*. Il sapere può essere slegato dall'amore e l'amore umano può non essere sapiente. L'immagine umana della Trinità può essere deformata dal peccato e ciascuno deve adoperarsi per ricostituirla ripercorrendo strade nuove o vecchie.

Dio conosce se stesso nell'amore e perciò dona con libertà l'esistenza, creando ciò che conosce come possibilità che ama. L'uomo pensante deve introdursi in questa dinamica per conoscere la verità. Non può illudersi di essere, come Dio, il creatore dell'essere. Inanzitutto egli deve accogliere l'essere come un dono per così rimanere nella verità trascendente. Solo dopo, una volta entrato nella partecipazione del dono, egli può agire con creatività nei suoi limiti, nell'attuazione della libertà che pone qualcosa di proprio, che dona se stessa perché prima è stata donata e accolta come dono.

Questo punto, per finire, si vede bene nello stesso atto di capire, sul quale abbiamo concentrato questa indagine. La costante riorganizzazione di quanto s'impara o si sa da tempo, questo passaggio senza fine da un verbo ad altro, per formare sempre più la mente e per vedere meglio, richiede la presenza operativa continua del *lumen intellectus*, l'unica vera fonte che attiva tutto il sapere e ne orienta il dinamismo. L'intervento di questo *lumen*, nei dettagli concreti, non è mai garantito. Nessuno può capire cose nuove semplicemente perché lo desidera.

Capire, come esistere, è un dono: un miracolo naturale. Non è mai il risultato automatico di un procedimento o di una predisposizione. "Quando si sa qualcosa è sempre per grazia della natura"<sup>297</sup>.

## **9. Pensiero e intelligenza artificiale**

Come mai, allora, ci sono oggi dei computer capaci di dare risposte "intelligenti", di giocare agli scacchi, e addirittura di dimostrare dei teoremi se

---

<sup>297</sup> L. Wittgenstein, *Sulla Certezza*, cit., n. 505.

dovutamente programmati?

Una risposta impegnativa a questo problema ci porterebbe troppo lontano in questo momento del nostro sviluppo tematico. Ci dobbiamo accontentare in questa sede di alcune idee generali su questo problema.

Il senso comune ci dice che una macchina non può veramente pensare, così come non può vivere (il pensare è un'azione vitale), anche se è possibile la simulazione della vita e del pensiero (si veda la risposta di Popper all'argomento "della macchina"). Ma è anche vero che l'uomo si serve dei simboli esterni per poter pensare, in una maniera molteplice e perfezionabile dalla cultura. Il simbolismo può essere impiegato in tal modo che consenta all'uomo di compiere automaticamente certe operazioni razionali (come sommare, moltiplicare ecc.) che egli da solo o intuitivamente non sarebbe in grado di fare. Le macchine calcolatrici rendono questo servizio all'uomo. Siccome si sono trovate certe analogie tra il modo di funzionare dei computer e del cervello, si è fatta avanti l'idea, tra alcuni autori riduzionisti, che in qualche modo il cervello sarebbe un computer molto sofisticato e che in fondo tutte le operazioni razionali sarebbero anche realizzabili da un computer sufficientemente potente, visto che la linea di sviluppo dell'informatica (=scienza computazionale) sembra procedere in questa direzione.

Dobbiamo affrontare questa tematica in un modo dialettico a causa della sua natura. Non abbiamo il minimo dubbio che la macchina non possa pensare, ma bisogna anche saper spiegare perché e questo sforzo di trovare delle ragioni al riguardo ci aiuterà anche a capire meglio la natura del pensiero e degli strumenti meccanici della razionalità.

Lungo la storia della creazione delle macchine calcolatrici, un tempo chiamate anche "cervelli elettronici", l'uomo ha visto con sorpresa che compiti finora pensati esclusivi dell'essere razionale potevano essere effettuati dalle macchine. Di conseguenza molti pensarono a momenti futuri forse utopici in cui l'uomo praticamente sarebbe sostituito da computer e robot. Questi entusiasmi ingenui passarono facilmente al campo della fanta-scienza. I limiti dei computer attuali sarebbero soltanto provvisori. Gli oppositori di queste fantasie cercarono di segnalare i confini dell'attività razionale meccanizzata. Ma spesso "ciò che il computer non potrebbe fare" veniva smentito da nuove conquiste. Anche oggi siamo in una situazione del genere. Nessuna realizzazione tecnica attuale può

neanche da lontano far credere che il computer sia in grado di sostituire o di imitare perfettamente il pensiero dell'uomo. Ma le discussioni su questa possibilità del futuro sono più vive che mai.

Proponiamo un atteggiamento critico di fronte ai risultati apparentemente sbalorditivi in questa materia, risultati che, quando vengono analizzati in dettaglio, portano a un ridimensionamento più sereno del problema.

I giornali e le riviste sollevano avidamente l'immagine del computer come di un apparecchio pensante e intelligente. Non molto tempo fa leggevo sul mio giornale locale su 'piani giapponesi per creare una macchina umana'. Un articolo particolarmente biasimevole, sulla rivista *Life*, portava il titolo: 'Trovate Shakey, la prima persona elettronica'. Il suo autore informa -o meglio disinforma- che Shakey 'dimostra che le macchine possono pensare' (...) Il vecchio adagio di non credere mai ciò che si vede sui giornali sembra avere più di un grano di verità, almeno per quanto riguarda AI (intelligenza artificiale)<sup>298</sup>.

Che cosa vuol dire, innanzitutto, *intelligenza artificiale*? Nonostante la vaghezza del termine, in generale gli esperti o gli autori che si occupano di questo problema vogliono indicare con questo termine (IA) l'apparecchio (computer) in grado di compiere o di risolvere problemi che abitualmente richiedono intelligenza da parte delle persone umane. Il nome cominciò a circolare sin dal 1956, in occasione di una conferenza a Dartmouth College (New Hampshire), organizzata da J. McCarthy, in cui si riunirono per la prima volta gli esperti internazionali della materia. Questo battesimo ebbe l'effetto catalitico di attirare l'attenzione su una nuova prospettiva della conoscenza umana.

Ora, per la prima volta, siamo di fronte alla prospettiva di ingegni che sono più o meno indistinguibili dagli esseri umani per quanto riguarda la loro abilità nel compiere quel genere di attività che noi realizziamo, per così dire, con la comprensione delle materie in gioco, come fare piani, risolvere problemi, prendere decisioni e così via<sup>299</sup>.

In termini generali, possiamo dire che la nozione di IA si riferisce a un *concetto ristretto d' intelligenza*, che

non riguarda propriamente l'intelligenza, bensì *operazioni* che si possono imitare se

---

<sup>298</sup> J. Copeland, *Artificial Intelligence*, Blackwell, Oxford 1993, p. 95.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 54.

vengono specificate mediante certi *procedimenti*. Ad esempio, specificando mediante regole logiche quando consideriamo che un teorema matematico è dimostrato, si possono costruire delle macchine che eseguiscano quelle operazioni e che, di conseguenza, *dimostrino* dei teoremi (...) Ma l'intelligenza umana è qualcosa di più di questo<sup>300</sup>.

Per entrare in seguito in una breve analisi dell'argomento, cerchiamo in primo luogo di descrivere che cos'è un computer. Saremo così in grado di valutare la portata delle sue operazioni, i suoi limiti, di compararlo con le operazioni della ragione umana, e di considerare come l'uomo si serve del computer per prolungare la sua attività razionale, in un modo analogo, ad esempio, a come si serve delle tabelle di moltiplicazione o delle tabelle di verità, per scoprire automaticamente certi rapporti numerici o tra proposizioni.

### a) Il computer<sup>301</sup>

Il computer è un manipolatore di simboli, una macchina in grado di sistemare determinati simboli seguendo certe istruzioni di un programma.

Il linguaggio umano impiega simboli grafici od orali, mentre i computer usano simboli formati elettronicamente. Un piccolo commutatore può alternarsi (*flip-flop*) tra due posizioni, *on* e *off*, posizioni che possono stare per i simboli 1 e 0, da usare poi in un sistema numerico binario (cioè i successivi numeri che risultano dalle operazioni -come sommare- sono combinazioni solo tra questi due simboli). Questi simboli sono generalmente chiamati *bits* (da *binary digits*). Così come le lettere dell'alfabeto consentono la costruzione di parole e frasi, ugualmente con *strings* o "stringhe di bits" (*registri*) si può costruire un intero linguaggio in codice.

La manipolazione dei bits consiste fundamentalmente in una serie di operazioni basilari come copiare, cancellare, nominare gruppi di simboli con nuovi simboli (per poter identificarli), confrontare le stringhe di bits ecc. I costruttori di computer hanno creato diversi linguaggi con questo sistema (per

---

<sup>300</sup> M. Artigas, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 477.

<sup>301</sup> Seguiamo in questo paragrafo J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit., pp. 58-82.

esempio il sistema ASCII) che collegano il nostro linguaggio normale col sistema simbolico elettronico.

Il *programma* di un computer consiste in una serie di righe che agiscono a modo di istruzioni, dattiloscritte sulla tastiera, "tradotte" nel sistema di bits e registrate nella memoria<sup>302</sup>. Queste istruzioni eseguono le operazioni fondamentali, scelte dal programmatore, che consentono la manipolazione dei bits (copiare, cancellare, scrivere, spostare, stampare ecc). Alcune di queste istruzioni possono avere la forma condizionale "se-allora" ( $\square \times \square$ )<sup>303</sup>, o altre delle operazioni logiche e aritmetiche fondamentali (per es. l'algebra di Boole, o i principi della logica simbolica di Whitehead-Russell)<sup>304</sup>. Si possono così compiere dei passaggi da un registro ad altro del computer, sempre secondo la "logica binaria" che consente in ogni passo richieste e risultati di *sì* o *no*. Un determinato *input* (l'utente scrive sulla tastiera e aziona un comando) condurrà così, dopo l'elaborazione dei dati ricevuti (*processing*) a un determinato *output* o risultato, in modo meccanico o automatico, a seconda delle istruzioni del programma.

I termini "meccanico" e "automatico" della frase precedente sono di natura filosofica: indichiamo con queste espressioni che il risultato desiderato, anche se può essere una "scelta", una "conclusione sillogistica", o l'impulso motore a un robot, non è in realtà frutto di una deliberazione o di un vero pensiero della macchina. La macchina non ha "pensato" affatto: si è limitata a produrre un semplice meccanismo causa-effetto predeterminato nel programma.

---

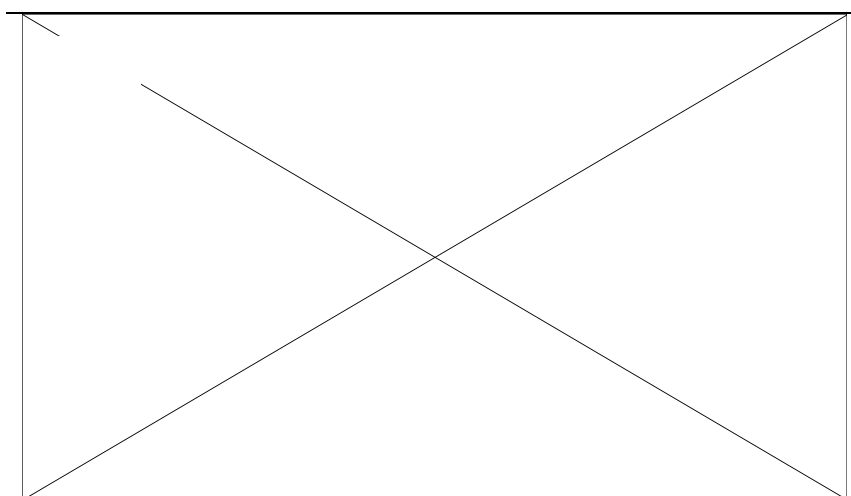
<sup>302</sup> Le componenti elettroniche del computer si chiamano *hardware*, mentre i programmi vengono denominato *software*.

<sup>303</sup> Si tenga presente che " $\square \times \square$ " è la pura implicazione materiale, che non presuppone alcun legame logico necessario. E' una pura sequenza convenzionale istituita come regola di un calcolo logico.

<sup>304</sup> I calcolatori elettronici della prima generazione (anni 40) si basavano sull'idea di Shannon (1938, MIT) di applicare la logica matematica proposizionale ai circuiti di commutazione. Prima della scoperta dei transistor, i computer primitivi impiegavano tubi elettronici. I fondamenti teorici dei computer moderni sono stati messi dal matematico inglese A. Turing e dal matematico ungherese John von Neumann (Princeton) (i computer talvolta furono chiamati "macchine di von Neumann"). I primi computer sono stati costruiti negli anni 40 in Germania, Inghilterra e Stati Uniti; il primo commercializzato fu fatto a Manchester nel 1948, e il secondo (UNIVAC) negli Stati Uniti nel 1951.

Solo che questo meccanismo, indotto dall'uomo, ai fini informativi viene interpretato dall'uomo stesso grazie alla mediazione simbolica inventata dall'ingegno umano. In altri casi il meccanismo produce effetti fisici rilevanti (muovere una macchina, eseguire un lavoro ecc.) la cui razionalità dipende anche dalla previsione del programmatore e dalla saggezza dell'utente.

Il seguente disegno rappresenta gli elementi fondamentali di un computer<sup>305</sup>:



Si comprende che l'uomo debba impiegare un linguaggio intenzionale (cioè non fisico) per riferirsi al suo rapporto col computer, come se ci fosse un dialogo con esso, e infatti una delle meraviglie di questo strumento è che l'utente lo può usare semplicemente parlando (scrivendo), ovvero che si sia riusciti a "tradurre" il nostro linguaggio in un "linguaggio della macchina" che produce degli effetti fisici, a loro volta traducibili nel linguaggio dell'uomo. Il computer serve così per la conoscenza (informazione ed elaborazioni di dati) e per l'azione umana. Ma l'uso di un vocabolario analogico e metaforico (la macchina decide, suggerisce, calcola... *pensa*), benché più comodo e inevitabile, non può farci

---

<sup>305</sup> La memoria RAM (*Random Access Memory*) è costituita da circuiti elettronici (memoria del sistema). CPU è la *Central Processing Unit*, nella quale sono eseguite in modo seriale le istruzioni ricevute. La tastiera è l'unità d'ingresso dei dati; lo schermo, in questo caso, è un'unità di uscita.

dimenticare della realtà oggettiva.

## **b) Prestazioni "intelligenti"**

Dalla descrizione precedente non si è facilmente portati a concludere che un computer potrebbe pensare. Ma le argomentazioni di coloro che almeno hanno messo il problema con qualche serietà sono un po' più sottili. Gli argomenti infatti intenti ad evidenziare i limiti delle operazioni computerizzate puntano di solito al fatto che il computer non è creativo, ma fa esattamente quello che gli viene "ordinato" di fare nel programma, oppure che non è capace di imparare cose nuove, o di cambiare se stesso, o di risolvere problemi nuovi.

Ciononostante sono stati progettati computer che in qualche modo "imparano", o che sono capaci di migliorare le proprie prestazioni, oppure che arrivano a risultati non prevedibili dall'uomo. Un esame attento dimostra comunque che in tutti questi casi siamo sempre di fronte a un meccanismo automatico. Così come un servo-meccanismo, ad esempio, può ottimizzare le proprie prestazioni a seconda della variabilità delle componenti ambientali, impiegando in questo senso anche la logica sfumata, che gioca con insiemi sfumati (*fuzzy*) e non rigidamente determinati, ugualmente un computer può comportarsi in questo modo per arrivare ai risultati desiderati. Il procedimento cibernetico sembra infatti auto-regolarsi automaticamente, ma sempre nel quadro di obiettivi dati dal costruttore. Questo modo di comportarsi non significa che l'apparecchio conosca i fini: è sempre una macchina, che adopera una teleologia datale dall'esterno.

Prendiamo altri esempi. *Eliza* era un programma (prodotto da J. Weizenbaum, MIT) che consentiva al computer di stabilire un dialogo con pazienti come se fosse uno psicoterapista. *Sam* fu un altro programma (Università di Yale, 1977, Shank e altri) in grado di far eseguire al computer, dopo aver "letto" una storia, diverse domande di "comprensione" e certe inferenze logiche ("perché sei stato al ristorante?", "che cosa è successo?", "perché non hai potuto pagare?"). Oggi queste prestazioni non ci fanno tanta impressione come in un primo momento. Il nocciolo del programma sta in elencare nella memoria diversi *script* dove vengono indicati eventi stereotipati o



rapporti se-allora tra eventi (per esempio, uno *script* registra che se un soggetto dà la mancia in un ristorante, probabilmente è perché è soddisfatto con il servizio). I casi simili si possono arricchire e complicare.

In questo senso si possono anche fare dei programmi che possano servire al medico, al detective, al militare (*sistemi esperti*, sin dagli anni 60). Si potrà immagazzinare all'infinito una *knowledge base* simile alla *data base*, con una quantità enorme di inferenze se-allora, ma è ovvio che questi ingegni sono più simili a un'enciclopedia o a un manuale di consulta, e che nonostante la loro grande utilità, non sono in grado di sostituire il giudizio umano completo, capace di vedere molti altri contesti.

Limiti analoghi presentano i programmi capaci di migliorare le proprie prestazioni. Arthur Samuel preparò nel 1950 un programma in cui si mettevano a giocare ad una partita di dama due copie del programma tra loro. La vittoria di uno dei giocatori consentiva al programma di stabilire situazioni ottimali, per cui "imparava" a giocare sempre meglio, auto-selezionando quasi per caso le giocate vincenti. Anche qui, il miglioramento si produce entro stretti limiti operativi, seguendo una logica meccanica. Se un computer può eseguire certe deduzioni, può lavorare, d'altronde, in campo statistico, col meccanismo di prova ed errore.

Il riconoscimento di oggetti simili (ad esempio, un arco, un tavolo, un piedistallo), può essere un'altra delle prestazioni di certi programmi. Questo riconoscimento può anche adoperare il coordinamento di dati provenienti da fonti diversi per l'identificazione dell'oggetto, oppure l'interpretazione di oggetti "visti" bi-dimensionalmente in termini tri-dimensionali, o prestazioni analoghe. Queste capacità sono ovviamente importanti per la costruzione di robot capaci di eseguire lavori "manuali"<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> I campi principali di ricerca dell'IA sono in sintesi: 1) soluzioni di problemi (*problem solving*) mediante inferenze deduttive; 2) prova di teoremi matematici (*theorem proving*); 3) processazione dei linguaggi naturali per traduzioni, analisi di testi ecc.; 4) programmazione automatica (parziale auto-programmazione); 5) apprendimento mediante strategie di inferenza analogica a partire da problemi già noti; 6) sistemi esperti (*expert systems*) che interagiscono con l'utente, dove occorre la trattazione di una gran quantità di dati (diagnostica medica, tecnica bancaria, giurisprudenza, analisi chimica ecc.); 7) robotica, con riconoscimento di modelli sensoriali ricorrenti (*pattern recognition*). Cfr. G. Basti, *Modelli connessionisti della*

Sembrerebbe allora quasi riprodursi una situazione percettiva e conseguentemente motrice, simile a quella dell'uomo. I risultati ottenuti in questo campo sono modesti, ma è emersa naturalmente la domanda sui limiti di queste possibilità, oppure la visione utopica, sia ottimista sia pessimista, della creazione di futuri robot che ci supererebbero, si renderebbero autonomi e perfino ci dominerebbero. Siamo già nella fanta-scienza, ma almeno il problema teoretico sussiste, e può essere affrontato sempre, anche concedendo molto alle possibilità tecniche di una super-computerizzazione del futuro.

Non consideriamo in questa sede le obiezioni di carattere antropologico che si possono fare a una visione del mondo, della vita umana, della cultura, eccessivamente incentrata sulla prevalenza dell'intelligenza artificiale nei termini sopra descritti (ad esempio, scomparsa dell'uomo, dei valori, della libertà). Queste obiezioni sono state già fatte nella cultura moderna a diverse riprese. Ci interessa qui il problema conoscitivo, che si può elencare nella ricorrente domanda, oggi divenuta classica negli autori competenti in questa materia: può una macchina pensare?

La domanda fu introdotta efficacemente da Alan Turing nel numero 59 di *Mind* (1950)<sup>307</sup>. Il celebre *test di Turing* -puramente ideale- consiste nel sostenere l'ipotesi che, facendo domande a un uomo e a un computer, non identificati come tali, il domandante si trovi nell'impossibilità di distinguere l'uomo dalla macchina (è consentito al computer cercare d'ingannare il domandante, per fargli credere che esso è un uomo, per esempio sbagliando o rispondendo in ritardo oppure mentendo). Allora che senso avrebbe dire che uno o l'altro *pensano*? (ovviamente non basta dire che l'uomo ha un corpo organico mentre la macchina è un intreccio di elementi elettronici).

La letteratura sul test di Turing è molto abbondante. Si è cercato di identificare certi processi razionali, pensieri, atti, ecc. che "solo l'uomo può compiere". Forse una risposta incisiva al problema è quella data da Popper: un computer, si dice, è in grado di eseguire qualunque compito *specificato* che

---

*conoscenza e teoria tomista dell'atto cognitivo*, in AA. VV. *Homo Loquens*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, p. 214.

<sup>307</sup> Cfr. A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, "Mind", 59 (1950, pp. 433-460; ristampato in A. R. Anderson (ed.), *Minds and Machines*, Englewood Cliffs, N. Jersey 1964, p. 18 ss.

possa fare anche l'uomo. Ma giustamente non ha senso cercare di *specificare* una prova che possa essere superata soltanto dall'uomo e non dalla macchina, cioè un particolare tipo di attività che definisca l'intelligenza umana. In altre parole: è proprio dell'uomo la creatività intellettuale (imprevedibile e non specificabile). D'altronde, rileva Popper, se le macchine superano di gran lunga l'uomo nel potere di calcolare, soltanto l'uomo le costruisce e distingue tra conoscenze rilevanti e triviali<sup>308</sup>.

Si è reso famoso l'argomento del filosofo americano J. Searle, denominato *l'argomento della stanza cinese*<sup>309</sup>. Si potrebbe immaginare un uomo chiuso in una stanza che, come se fosse un computer, rispondesse a domande fatte in cinese senza sapere una parola di cinese, ma comportandosi come un sofisticato programma stile *Sam* (vedi sopra), per esempio consultando manuali d'istruzioni per saper rispondere bene alle domande poste. Secondo Searle, anche se ciò fosse in teoria possibile, bisognerà dire che quell'uomo, una specie di CPU vivente, non capisce niente: domina una sintassi, ma non una semantica. E così si vede più chiaramente che un computer non pensa.

L'argomento della stanza cinese è stato ampiamente discusso in numerose pubblicazioni. A noi sembra convincente, anche se alquanto ristretto. I computer possono anche funzionare come "manuali di traduzione" e allora occorrerà distinguere tra una "semantica computerizzata" (associare insieme di segni a oggetti ricevuti dai "sensori" del computer) e la semantica vera e propria, che include la comprensione intellettuale del significato (cui veramente pensa Searle).

### c) Riduzionismo

Il problema se un computer pensa è uno pseudo-problema. Non possiamo accettarlo come un vero problema, perché nessuna persona normale mai crederà

---

<sup>308</sup> K. Popper, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, a cura di W. W. Bartley III, Hutchinson, Londra 1982, nn. 22-23.

<sup>309</sup> Cfr. J. Searle, *Minds, Brains and Science: the 1984 Reith Lectures*, Penguin, Londra 1989; *Is the Brain's Mind a Computer Program?*, "Scientific American", 262 (1), pp. 20-5 (La mente è un programma?, "Le Scienze", quaderno n. 66 (*Mente e Macchina*), 1992 (pp. 10).

nemmeno per un secondo che una macchina elettronica possa veramente pensare (ci sembra invece più reale domandarsi su un certo grado di "intelligenza" che dimostrano gli animali superiori). Certe convinzioni di senso comune sono fondamentali<sup>310</sup>.

John Searle, un filosofo molto legato al senso comune, osserva che l'impostazione errata dell'attuale scienza cognitiva<sup>311</sup> deriva dal comportamentismo, cioè dalla riduzione della realtà a comportamento esterno.

Se riflettete per un attimo su come noi sappiamo che i cani e i gatti sono coscienti (e d'altra parte, non c'è dubbio che voi e io lo sappiamo), vedrete che la base della nostra certezza non è la 'condotta', ma piuttosto una certa concezione causale su come funziona il mondo (...) La 'condotta' ha senso soltanto come espressione o manifestazione di una realtà mentale sottostante, dal momento che noi possiamo vedere la base causale di ciò che è mentale e perciò vediamo la condotta come manifestazione di ciò che è mentale. Il principio sul quale io 'risolvo' il problema delle altre menti, direi, non è che 'identica condotta-quindi-identici fenomeni mentali'. E' questo il vecchio errore rinchiuso nel test di Turing. Se questo principio fosse corretto, dovremmo concludere che un apparecchio radiofonico è intelligente perché esibisce una condotta verbale. Ma noi non tiriamo questa conclusione perché abbiamo una 'teoria' su come funziona la radio (...) La combinazione di

---

<sup>310</sup> Dietro alcune pretese eccessive sulle prestazioni dell'IA non si può neanche escludere l'interesse nel trovare sussidi economici per le ricerche. "Molti anni fa, in occasione di una conferenza alla Yale University, chiesi a Marvin Minsky del MIT, il più eloquente tra i tenaci sostenitori dell'intelligenza artificiale, il motivo per cui pretendevano di avere supercomputer coscienti. La sua sorprendente risposta fu: 'Perché riesco ad avere maggiori fondi per le mie ricerche!'" (J. C. Eccles, *Come l'io controlla il suo cervello*, Rizzoli, Milano 1994, p. 209).

<sup>311</sup> La psicologia cognitiva (cfr. U. Neisser, *Psicologia Cognitivista*, Giunti-Martello, Firenze 1976; H. Gardner, *La nuova scienza della mente*, Feltrinelli, Milano 1988) studia le operazioni mentali come processamento dell'informazione nella mente (sostituendo così la dinamica stimolo-risposta del comportamentismo, che non analizzava la "scatola nera" all'interno del soggetto, con la dinamica *input-output* secondo il modello informatico). Cfr. también R. Schank, *La memoria dinamica. Una teoria della rievocazione e dell'apprendimento nei calcolatori e nelle persone*, Marsilio, Venezia 1987; *Il computer cognitivo. Linguaggio, apprendimento e intelligenza artificiale*, Giunti, Firenze 1989 (*The cognitive Computer*, Addison-Wesley, Reading (Mass.) 1984); M. Viggiano, *Introduzione alla scienza cognitiva*, Laterza, Bari 1995.

condotta con la conoscenza delle fondamenta causali della condotta costituiscono la base della nostra conoscenza<sup>312</sup>.

In realtà gli autori che dichiarano di non poter più distinguere tra il pensiero di una persona e quello attribuito all'intelligenza artificiale, non è che credano che la macchina pensa come noi, ma piuttosto *riducono* il pensiero al funzionamento dei computer più sofisticati e ideali, per dare poi il successivo passo di ritenere che il cosiddetto "pensiero umano" non è altro che il funzionamento del nostro cervello come un supercomputer. La tesi materialistica è qui l'identità tra computer e pensiero dell'uomo:

Nel 1637 René Descartes, il padre della filosofia moderna, sosteneva che la nostra capacità di pensare era la nostra vera essenza: è ciò che fa di noi il tipo di essere che siamo, ciò che ci distingue dagli animali. *Cogito ergo sum*, dichiarò. Penso dunque sono. Alla fine del ventesimo secolo i nuovi inseguitori di La Mettrie aggiungono fiduciosamente 'macchina' dopo il 'sono'. Penso dunque io sono una macchina<sup>313</sup>.

Coloro che rispondono affermativamente alla domanda sull'eventuale pensare della macchina, in verità hanno dissolto il pensare, il percepire, il vedere e ogni atto cognitivo. Proprio per questo in generale gli esponenti legati all'interpretazione informatica della conoscenza umana sono stati di solito portati a dissolvere ugualmente la coscienza come atto e l'esistenza dell'io. Autori come Minski o Dennett, per esempio, riducono il pensiero umano a una pluralità di elementi del cervello-computer chiamati *agenti* da Minsky (uno dei grandi esperti mondiali nel campo della IA) e *memi* da Dennett<sup>314</sup>. Questi elementi, prodotto dell'evoluzione biologica e culturale, sono in rapporto reciproco e trasformano costantemente i nostri stati mentali, le nostre tendenze,

---

<sup>312</sup> J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992, p. 22.

<sup>313</sup> J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit., p. 249.

<sup>314</sup> Cfr. M. Minsky, *La Società della mente*, Adelphi, Milano 1989 (*The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1986); D. C. Dennett, *Coscienza*, Rizzoli, Milano 1993 (*Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991). Il titolo dell'opera *The Society of Mind* ne indica la tesi principale: la mente è come una società burocratica di agenti, non un'unità monogovernata. Una linea altrettanto riduttivistica si trova nella celebre opera di D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic, New York 1980 (*Gödel, Escher, Bach*, Adelphi, Milano 1985).

idee ecc. La persona si riduce agli agenti o ai memi. Postulare un piccolo osservatore invisibile, un io che cerchi di orchestrare questa molteplicità da una sede immateriale, sarebbe ricadere nel dualismo cartesiano. L'unità dell'io scompare davanti all'atomizzazione delle sue parti in rapporto dinamico (talvolta anche conflittivo).

Come dice Minsky, la concezione sbagliata è ritenere che

dentro di noi vive una Persona che pensa per noi; questa Persona noi la consideriamo il nostro "Sé". Come funziona la visione? Semplice: il nostro Sé guarda attraverso i nostri occhi, allo stesso modo che noi guardiamo da una finestra. Come facciamo a parlare? Anche qui, tutto sembra venire da dentro: è il nostro Sé che ha qualcosa da comunicare. Come prendiamo le nostre decisioni? Il nostro Sé usa il suo "libero arbitrio" (...) Ogni paragrafo di questo libro si propone di rispondere a queste domande, senza ricorrere al concetto di Sé (...) *La mente è semplicemente ciò che fa il cervello*<sup>315</sup>.

La posizione di Dennett, dedito alle scienze cognitive, è più sfumata ma ugualmente riduttiva. L'identità dell'io, risolto in un programma computazionale, si riduce a un'identità *narrativa*, a qualcosa che si fa come si può creare un personaggio da fumetto, capace sempre di essere risuscitato in nuovi contesti:

Se, invece, tu pensi te stesso come un centro di gravità narrativa, la tua esistenza dipende dal perdurare della narrazione (più o meno come *Le mille e una notti*), che potrebbe *in teoria* sopravvivere a infiniti cambiamenti del *mezzo*, essere teletrasportato così facilmente (in linea di principio) come il telegiornale della sera e immagazzinato indefinitamente come pura informazione. Se ciò che sei è questa organizzazione dell'informazione che ha strutturato il sistema di controllo del tuo corpo (o, per dirlo nel modo più usuale e provocatorio, se ciò che sei è il programma che gira nel tuo calcolatore cerebrale), allora potresti in linea di principio sopravvivere alla morte del tuo corpo, così come un programma può conservarsi intatto anche dopo che sia stato distrutto il calcolatore sul quale è stato creato ed eseguito per la prima volta<sup>316</sup>.

---

<sup>315</sup> M. Minsky, *La Società della mente*, cit. pp. 19-20. Ovviamente si fa in questo testo caricatura del Sé (io, anima ecc.): fantasma nascosto nella macchina, occhio invisibile che vede un "teatrino cartesiano", *virtus dormitiva* che tutto spiega saltando i particolari : sono tutte metafore semi-comiche intese a rendere facile il bersaglio da colpire.

<sup>316</sup> D. C. Denett, *Coscienza*, cit., pp. 478-9. L'idea dell'*immortalità informatica* a livello microfisico e cosmologico, in grado di superare il futuro entropico e catastrofico del cosmo, è

Con l'atteggiamento comportamentista evidenziato da Searle non si può comprendere l'esistenza di una mente vivente. L'esperienza interna degli stati di coscienza viene abbandonata, di conseguenza, come un'illusione. La pretesa di spiegare nel senso di ridurre un tipo di realtà a un altro (spiegazione come riduzione) è applicata allo studio della coscienza sotto la premessa scienziata<sup>317</sup>. La psicologia introspettiva diventa qui antiscientifica: dire che "io sento un dolore", in questo senso, *non spiega niente*, e la spiegazione di questo evento sarà la riduzione del dolore a un fenomeno neurologico. Anche un computer potrebbe essere programmato affinché dica di sentire dolori di fronte a determinate situazioni negative riguardanti la sua struttura fisica.

Ma ritorniamo ora al nostro problema iniziale. Le prestazioni intelligenti, considerate nel paragrafo precedente, non possono far concludere che una macchina pensi, sebbene in realtà i sostenitori di queste tesi sono piuttosto riduzionisti che "dissolvono" il pensiero vero. Di conseguenza possiamo considerare adesso due punti: a) abbiamo criteri per poter giudicare quando siamo davanti a un soggetto che veramente pensa?; b) come è possibile che una macchina arrivi a risultati razionali?

Esamineremo b) nel seguente paragrafo. Sofferamoci per un momento sul punto a). La percezione di un legame tra razionalità e intelligenza è tradizionale nella filosofia. Come vedevamo prima, l'intelligibilità del mondo, patente nel suo mirabile ordine, nelle sue incredibili e imprevedibili armonie interne a tutti i livelli, che l'uomo riesce a conoscere parzialmente e con grande fatica solo usando la sua intelligenza, fa pensare spontaneamente ad un'intelligenza superiore dominatrice di tutta la materia, di portata cosmica (Dio

---

stata ripresa da F. J. Tipler, in *La fisica dell'immortalità: Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1995. Perduta ormai la nozione di persona umana, tutte le soluzioni fanta-scientifiche sono possibili, anche con la ripresa di concetti filosofici spinoziani e hegeliani, come avviene in Tipler e in altri autori simili. Paradossalmente, nonostante l'antiplatonismo di questi autori, la concezione informatica dell'uomo porta alla fine a un disprezzo del corpo, la cui materia risulta irrilevante: il programma si potrebbe "incarnare" in materia organica, nella particelle ecc. e perciò si pensa facilmente alla "reincarnazione". Ma è naturale che un approccio puramente tecnologico sopprima il valore della natura. La "realizzazione corporale" è risultato quasi accidentale di un potere tecnico arbitrario.

<sup>317</sup> E' significativo il titolo originale dell'opera citata di Bennett: *Consciousness explained*.



creatore). Ma noi non attribuiamo intelligenza agli esseri materiali o viventi (nonostante le tesi panteistiche sull'Anima del Mondo, la psiche immanente cosmica, sempre in agguato nei filosofi-scienziati naturalisti). Perché non lo facciamo? Perché noi abbiamo imparato, in base alla propria esperienza della nostra vita cosciente e del rapporto con le altre persone, che cos'è un essere intelligente.

E che cos'è un essere intelligente? E' un essere personale capace di compiere atti di comprensione intelligente. Non possiamo separare l'intelligenza dalla persona. Atti intelligenti sono capire, intuire, sapere, comprendere, atti sempre di un io, di un essere vivente che vuole, decide, ama, agisce, parla con gli altri ecc. Se noi troviamo un essere che manifesta questo insieme di caratteristiche, nonostante l'eventuale difficoltà di comunicarci, noi diciamo di essere di fronte a un essere intelligente, e potremo anche sperimentare il suo grado maggiore o minore di intelligenza.

Ora i computer sono in grado di arrivare automaticamente a certi *risultati* razionali, grazie ad un meccanismo che associa l'automatismo delle macchine con la manipolazione dei simboli, e che dev'essere sempre interpretato dall'uomo. Ciò che il computer ha d'immateriale (come in un libro) sta soltanto nella mente di chi lo usa o lo può usare. Il computer non ragiona, ma arriva ai risultati simbolici di un ragionamento (in questo può superare l'uomo): non compie atti intellettivi interni, e sappiamo che non pensa semplicemente perché non abbiamo nessun motivo per ritenere che pensi.

D'una parte nel computer c'è una *simulazione* (e anche *emulazione*), dal momento che sembra di parlare con noi, e idealmente potrebbe anche imitare perfettamente l'intero comportamento razionale dell'uomo. Ma noi sappiamo che la simulazione non è reale, e che spesso può ingannare l'inesperto (ma anche se fosse davvero indiscernibile dalla realtà, il che comunque è poco credibile, neanche per questo motivo sarebbe reale). I dubbi al riguardo sono dubbi cartesiani (genio maligno e cose simili). Ma d'altra parte il *risultato razionale* che ci offre il computer (per esempio, l'indicazione di una "scelta" a partire da premesse di un programma) non è una simulazione, ma un'autentico elemento razionale utile per la vita dell'uomo (è appunto questo il servizio che ci fanno i computer).

Questi risultati tuttavia subiscono limiti importanti che consideremo in

seguito. Lasciamo qui la parte ontologica finora considerata (e oscurata, come si è visto, dalla filosofia behavioristica). E' possibile che comunque un giorno i computer risparmino l'uomo di tutte le sue energie razionali? I matematici e i logici (e molti altri) dovranno andare in pensione con l'avvento futuro di computer sempre più perfetti?

### e) Limiti essenziali dell'intelligenza artificiale

A scopo di evitare una mitificazione dei computer sostenuta talvolta da certi autori, considereremo due tipi di limiti dei programmi di IA. D'una parte, esiste una forma di pensiero non afferrabile per nulla dai computer (usiamo per comodità il termine "pensiero" o altri simili riferito alla macchina con tutte le premesse sopra indicate, come quando diciamo che "dice il libro" pur sapendo che il libro non parla veramente). D'altra parte, all'interno delle capacità computazionali vi sono anche dei limiti individuati dalla matematica moderna. In questo paragrafo ci limitiamo al primo punto.

A titolo illustrativo, leggiamo sui giornali che recentemente il campione del mondo di scacchi Garry Kasparov ha battuto il computer Ibm *Deep Blue*. E. Hoffman, consulente tecnologico della Ibm, scrive al riguardo<sup>318</sup>:

Il sistema Deep Blue è un computer Ibm Rs/6000 Sp2 a 32 nodi. Ogni nodo utilizza una scheda con 8 microprocessori Vlsi, specificamente progettati per esaminare da 2 a 3 milioni di posizioni al secondo. In totale abbiamo 256 microprocessori che lavorano insieme, con una capacità di 50-100 miliardi di mosse analizzate in meno di tre minuti assegnati di volta in volta ai giocatori per la mossa successiva. Inoltre "alle spalle" dei 256 microprocessori è attivo un enorme archivio elettronico che conserva le sequenze di mosse dei principali incontri giocati dai grandi maestri negli ultimi 100 anni: miliardi di situazioni dalle quali estrarre informazioni utili alla scelta della mossa. Deep Blue ovviamente non si stanca né si distrae, non si emoziona né si deprime. Né commette errori immediatamente visibili: i suoi errori possono essere riconosciuti solo alla lunga, e sono quindi errori di impostazione nella programmazione delle mosse da scegliere in una data situazione.

---

<sup>318</sup> E. Hoffman, *La Stampa*, "Tutto scienze", 21-2-1996, p. 2.

Il contendente umano ha una visione dell'incontro del tutto diversa. Kasparov fa leva soprattutto sull'intuizione (e non sappiamo cosa sia), sulla capacità di giudizio (molto difficile da definire) e infine sull'esperienza (ma la tecnica di memorizzazione umana ci è ignota). Il campione in generale analizza solo una o due mosse al secondo, ma la sua attenzione è molto selettiva e, come abbiamo detto, utilizza una complessa combinazione di intuito, giudizio e memoria.

Che cos'è quest'intuizione, questa capacità di giudizio, queste esperienze non attribuibili ai computer se non vengono definite in regole precise (ma allora cesserebbero di essere una vera intuizione, un vero giudizio ecc.)?<sup>319</sup>

I fratelli Hubert L. Dreyfus e Stuart L. Dreyfus hanno illustrato in maniera efficace i limiti dei computer nell'opera *Mind over Machine*<sup>320</sup>, seguendo la stessa strada accennata nella citazione di Hoffman. Dato che i computer hanno una capacità enorme per certi versi, ma limitata in un altro senso (che è molto più importante), il problema di che cosa *possono* fare i computer si traduce poi nel problema etico-politico di che cosa *debbono* fare, cioè in quale tipo di compiti dobbiamo affidarci al loro uso (un problema legato ai valori sociali)<sup>321</sup>. Dal punto di vista delle loro capacità

---

<sup>319</sup> Kasparov ha spiegato la sua strategia contro Deep Blue. Il computer "non può 'vedere' le conseguenze a lunga scadenza di cambiamenti strutturali nelle posizioni o capire come i cambiamenti nelle formazioni delle pedine possono essere buoni o cattivi. Gli esseri umani fanno questo genere di cose tutto il tempo. Ma i computer generalmente calcolano ogni linea di gioco il più lontano possibile nel tempo assegnato" (*Time*, 1 aprile 1996, vol. 147, n. 14, p. 43). La strategia della macchina è di scegliere meccanicamente la migliore possibilità tra queste linee. Il campione cercò di "sconcertare" l'avversario con leggeri cambiamenti di sequenze di mosse molto conosciute, allo scopo di "rovinare i suoi piani" fissi. Di fronte a queste mosse un rivale umano avrebbe detto "ma che ti succede?", continuando il gioco. "Questo può essere stato il mio più grande vantaggio: io potevo figurarmi le sue priorità e aggiustare il mio piano. Ma il computer non poteva farlo con me" (*ibid*).

<sup>320</sup> H. L. Dreyfus e S. E. Dreyfus, *Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, The Free Press, New York 1988. Cfr. anche H. Dreyfus, *What Computers Cant' do: The Limits of Artificial Intelligence*, Harper and Row, New York 1979 (*Che cosa non possono fare i computer*, Armando, Roma 1988).

<sup>321</sup> Dreyfus-Dreyfus, *Mind over Machine*, cit., p. xvii.

la nostra linea di fondo è che i computer come macchine che ragionano non possono emulare l'intuizione umana e l'esperienza, per cui nel decidere che cosa debbono fare i computer dobbiamo contrastare le loro capacità con i doni più generosi posseduti dalla mente umana<sup>322</sup>.

L'abilità o destrezza umana (*skill*), intuitiva e non meccanica, secondo gli autori

- spiega il fallimento dei sistemi esistenti di IA per catturare il giudizio esperto dell'uomo;
- predice che il fallimento continuerà finché non si smetterà di considerare l'intelligenza come ragione astratta e non si smetterà di usare i computer come macchine del ragionamento;
- mette in guardia contro tentativi troppo zelanti di computerizzazione in campi come l'educazione e amministrazione, i quali, benché non propriamente riguardo all'AI, comunque sono facilmente vittime di quelle idee errate<sup>323</sup>.

Dreyfus-Dreyfus spiegano lo sviluppo progressivo dell'esperienza umana nel campo del lavoro professionale distinguendo 5 tappe<sup>324</sup>:

a. *Principiante*: impara a riconoscere certi aspetti limitati, certe regole, ma senza l'adeguato contesto, le eccezioni, ecc. Ad esempio, un infermiere iniziato impara a misurare la pressione sanguinea, il ritmo del polso, ecc. ma la sua conoscenza è rigida e ristretta.

b. *Principiante progredito*: comincia ad acquistare più esperienza. Il medico aspirante ormai è bravo nel riconoscere legami nella situazione complessiva del paziente, per es. tra la dilatazione della pupilla, o il quadro

---

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. xviii. Ma in seguito gli autori riconoscono l'utilità dei computer in altri campi, come l'ingegneria, le comunicazioni, l'aiuto per i soggetti a handicap fisici o per l'elaborazione dei testi.

<sup>324</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 21-35. Seguiamo principalmente il riassunto presentato in T. C. Moody, *Artificial Intelligence*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey) 1993, pp. 165-166 (quest'ultima opera comunque è contraria all'indirizzo che noi favoriamo in queste pagine).

respiratorio, ed altri fattori. Si superano a poco a poco le ristrettezze delle regole o dei casi conosciuti.

c. *Competente*: ormai non segue ciecamente le regole, ma con flessibilità e accortezza, perché comincia a distinguere le priorità, i diversi contesti, ciò che è più importante in ogni situazione ecc. ("avere giudizio"). Per esempio un'infermiera che riceve precise istruzioni non si limita ormai ad eseguirle meccanicamente, ma si sente coinvolta in altri aspetti non previsti dalle regole ma pure importanti, che corrispondono "allo spirito" del suo mestiere. Il soggetto competente diventa allora responsabile, il che include anche una carica emozionale: non attribuisce ai regolamenti i suoi fallimenti, in una maniera esterna; si compenetra del suo lavoro<sup>325</sup>;

d. *Avanzato*: a questo livello si incominciano a possedere le qualità della competenza in maniera più intuitiva e naturale. Si percepiscono subito certe situazioni, senza troppe fatiche analitiche, anche con pochi sguardi globali su dettagli piccoli ma significativi.

e. *Esperto*: questo termine non ha il senso tecnico-specializzato, attribuibile alla "visione ristretta" puramente informativa, ma al contrario è collegato alla nozione tradizionale di esperienza umana. Le capacità competenti ormai sono quasi naturali nella persona esperta in qualche campo. A colpo d'occhio "vede" certe situazioni, certe implicazioni, in una maniera abitualmente quasi inconscia e non facilmente verbalizzabile, a causa della grande familiarità con gli strumenti di lavoro, con i casi più complessi, con l'insieme di dati che arrivano costantemente<sup>326</sup>. L'esperto non è irriflessivo, ma non ha bisogno di riflettere per molti casi che comprende in maniera semplice, mentre l'inesperto abbisogna di molte riflessioni e spiegazioni per capire caso per caso. Ma il

---

<sup>325</sup> Di solito si dice che le donne sono più intuitive degli uomini. Questi giudizi sono spesso relativi a certi contesti, a certi ruoli e alla cultura. Dreyfus-Dreyfus segnalano ad esempio che, nel campo degli scacchi, molte donne non arrivano ad un livello potente perché rimangono troppo attaccate agli aspetti analitici del gioco, citando comunque il caso contrario di Susan Polgar, ungherese di 15 anni, giocatrice di scacchi che arrivò ad un livello internazionale. Aveva giocato sin dai 4 anni, e in un'intervista dichiarava: "Gioco agli scacchi per istinto" (cfr. Dreyfus-Dreyfus, *Mind over Machine*, cit., p. 25).

<sup>326</sup> I termini inglesi per questi cinque stadi dell'abilità sono: *novice*, *advanced beginner*, *competent*, *proficient*, *expert*.

sapere universale dell'esperto non è generico o astratto: con pochi concetti comprende intuitivamente una grande ricchezza di particolari, grazie alla sua esperienza<sup>327</sup>. La sua conoscenza universale è *vissuta*, non da tavolino<sup>328</sup>.

Gli autori sono arrivati forse senza accorgersi al concetto aristotelico di *virtù*<sup>329</sup>. Senza necessità di passare all'estremo opposto di un vitalismo emotivista, le virtù intellettuali e morali della tradizione classica greca e più tardi cristiana consentono di cogliere la conoscenza umana in un modo equilibrato ed umano, non ridotta ad alcune delle sue funzioni particolari e nel

---

<sup>327</sup> Questo concetto corrisponde alla gnoseologia di San Tommaso: gli intelletti più alti sono più semplici, più universali ma anche più concreti (in un senso abbracciante). "Qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognoscendum de rebus sumendam" (*C. G.*, II, 98, n. 1838). La mente più saggia è più semplice; i livelli inferiori d'intelligenza sono più complessi e devono faticare di più per capire. Per esempio una teoria scientifica si conosce ancora imperfettamente quando la si comprende con molte complicazioni; invece quando se ne afferrano i principi fondamentali, tutto risulta più semplice. Le persone mature vedono con maggiore semplicità ciò che per il principiante è complicato e laborioso.

<sup>328</sup> Queste osservazioni sono convergenti con le considerazioni di Polanyi sull'*conoscenza personale e inespressa*, o con quelle di Wittgenstein sull'*imponderabile* di certe percezioni. L'esperienza umana e l'intuizione in questi gradi elevati non è mai sufficientemente spiegabile verbalmente: l'espressione linguistica resta sempre al di sotto di ciò che è intuito comprensivamente. L'identico problema è affrontato nel campo ermeneutico: la lettera (il testo legale, biblico ecc.) non esprime tutto il contenuto del pensiero trasmesso; se ci si ferma soltanto all'interpretazione letterale, senza criteri ermeneutici più ampi, facilmente si cade in errore e non si può essere fedeli al testo, alla legge scritta ecc. (legalismo, perdita dello "spirito", letteralismo). Da qui procede il primato della trasmissione orale e personale della verità (tradizione viva) sulla sola trasmissione scritta, in particolare per quanto riguarda le verità sapienziali, filosofiche, prudenziali e profonde (non invece in rapporto alla trasmissione delle verità analitiche della scienza).

<sup>329</sup> Diciamo "senza accorgersi" perché essi attribuiscono a Socrate e a Platone, e più moderatamente a Aristotele, l'inizio della "razionalità calcolatrice" di vedere le decisioni sempre come risultato di sillogismi pratici (cfr. *op. cit.*, pp. 202-6). Questa versione dei filosofi classici è parziale: la *ratio* nel socratismo-platonismo sta sempre in funzione dell'intelletto intuitivo ed è fecondata dalla sapienza e dalla prudenza.

contesto di tutta la vita umana, nel suo costante intrattenimento con le cose concrete.

I computer sono strumenti abili per la parte informativa e puramente deduttiva dell'intelligenza umana. Si rendono utili soltanto quando sono usati con l'esperienza nel senso sopra indicato dai fratelli Dreyfus. L'automatismo del computer è ben diverso dall'*automatismo* dell'esperto. Aristotele faceva notare che la persona abituata lavora senza deliberare, come la natura: l'abito è per essa una "seconda natura". Quest'ultimo "automatismo" è in realtà *naturalezza*. Non si delibera perché si ha una visione più alta e comprensiva, ormai assimilata, alla quale corrisponde una familiarità simpatetica con le cose di cui si è esperti.

La conoscenza dell'esperto, nel senso segnalato, coincide in parte con la nozione tomista di *conoscenza per connaturalità*, un tipo di conoscenza non puramente razionale o astratta, nella quale interviene la parte affettiva e l'esperienza, insieme all'intuizione intellettuale e anche alla *ratio*, presente sempre ma non primaria né assolutamente determinante. Solo nelle materie esatte (la matematica e la logica pura) occorre una conoscenza deduttiva esatta. Nelle materie complesse e variabili della vita la conoscenza che vuole essere troppo esatta è un ostacolo. Come dice Popper: "Io non credo che l'esattezza o precisione siano valori intellettuali in sé; al contrario, non dovremmo mai tentare di essere più esatti o precisi di quanto richieda il problema di fronte a noi"<sup>330</sup>.

Si possono facilmente mettere in ridicolo queste capacità intuitive degli esperti, dei "maestri" nel senso antico della saggezza pratica (*skilfulness*). Ovviamente ci sono delle deformazioni. La saggezza pratica, l'abilità "artigianale" (*craft*) può anche scambiarsi con la furberia di chi elude i termini precisi soltanto per comodità o per dissimulare la propria incompetenza. Le capacità "intuitive" presuppongono l'aver superato le fasi precedenti e non si possono improvvisare. Il principiante che vuole passare per esperto viene scoperto facilmente. L'uomo deve anche servirsi della sua razionalità "calcolatrice", con padronanza e non con servilismo passivo. Questo modello di *razionalità umana completa* supera infinitamente la *razionalità informatica*<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1979, p. 86.

<sup>331</sup> Naturalmente se lo scopo della vita umana viene ridotto a quello delle macchine (avere informazione e produrre risultati materiali), allora le nostre valutazioni su una saggezza più



Il nostro compito in questo paragrafo è riflettere sui limiti essenziali dell'IA<sup>332</sup>. Seguiamo una posizione moderata: non intendiamo condannare o sottovalutare l'IA (nella linea della critica anti-scienza di alcuni movimenti moderni), ma cerchiamo di usarla nei precisi limiti del giusto, visto che ogni strumento va adoperato con saggezza. I paragrafi precedenti sono stati eloquenti al riguardo. Ma ora siamo in grado di parlare in termini più generali. L'impressione che il computer molto avanzato possa essere "più svelto" di una persona normale è un'illusione. Il computer è come un "esperto stupido" ("uno stupido ad altissima velocità", diceva qualcuno con ovvia esagerazione): i suoi servizi sono ristretti e dobbiamo sempre interpretarli con saggezza e prudenza. Possiamo dunque tirare le seguenti conclusioni:

1. *I computer rendono un servizio utile nel campo dell'informazione e della "razionalità calcolatrice".* Questa razionalità è collegata a operazioni come la deduzione, i tentativi ciechi di prova ed errore, le statistiche e le induzioni statistiche. Il loro nome di *computer* o di *calcolatori* è significativo in questo senso.

2. *Le operazioni che compiono e gli "oggetti del mondo" "individuati" dai computer sono limitati a determinati aspetti sensibili schematizzati.* Non operano una vera e propria astrazione universale, a meno che parliamo di *astrazione* in senso di "restrizione", così come si può dire che l'occhio astrae certe immagini. La vera astrazione intellettuale consiste nell'afferrare l'essenziale di un cosa o di un problema, il che ovviamente non lo può fare un computer (la macchina può soltanto individuare tratti comuni tra molte cose)<sup>333</sup>.

---

alta sembreranno superflue. L'antropologia materialistica o l'etica utilitaristica sono in sintonia con il riduzionismo informatico. Per fare un esempio: se i governanti di un paese vogliono fare la guerra a un altro, l'IA più sofisticata sarebbe un aiuto efficace per poter vincere; ma se vogliono decidere se quella guerra è giusta, la migliore IA non potrà rispondere a questa domanda. L'IA può decidere soltanto su convenienze tecniche. Ma decidere di seguire *soltanto* le prescrizioni dell'IA è già una scelta morale: la scelta di impiegare esclusivamente la logica del potere fisico.

<sup>332</sup> Su questo tema si può anche vedere E. Agazzi, *Operazionalità e intenzionalità. L'anello mancante dell'intelligenza artificiale*, Jaca Book, Milano 1989. Cfr. anche l'utile studio di S. Jaki, *Brain, Mind and Computers*, Gateways Editions, Washington D. C., 1989, 3a. ed.

<sup>333</sup> Cfr. E. Berti, *Razionalità umana e computer*, in "Cultura e Libri" n. 50 (dedicato all'IA), settembre 1989, pp. 57-62.

3. *Le operazioni dei computer sono definite dai programmatori. La "visione del mondo" di un computer, le sue informazioni, il tipo di problemi che si pone, sono stati definiti dall'uomo.*

4. *L'uomo utilizza i computer reincorporando i loro servizi nella visione completa tipicamente umana. Un computer ad esempio può accertare l'esistenza di oggetti, ma l'uomo aggiunge a quei dati il significato essenziale e il concetto universale corrispondente. L'uomo inoltre, al momento di impiegare il computer, decide che cosa gli interessa, quale programma userà, il tipo d'informazione che sceglierà, ecc. L'uomo è il padrone del computer sia in quanto creatore sia in quanto utente.*

5. *L'utopia di un universo dominato da supercomputer microfisici che riuscirebbero a sopravvivere in condizioni energetiche minime è sciocca. Un tale cosmo sarebbe una pura exteriorità materiale.*

Ovviamente anche noi ragioniamo e calcoliamo spesso in un modo meccanico, per esempio quando eseguiamo una moltiplicazione applicando rutinariamente le solite regole. Ma quest'uso è solo una delle possibili funzioni della nostra ragione e non precisamente quella più alta, mentre ben sappiamo che l'eccessiva meccanizzazione del pensiero di una persona non è considerata come un segno di elevata intelligenza. L'uomo che ragiona troppo alla maniera del computer (predominio dell'informazione e della coerenza logica) è vittima di un impoverimento delle sue funzioni cognitive. Senz'altro, la versione riduttiva della conoscenza caratteristica del neopositivismo scienziato coincide con la "visione del mondo" di un computer. Le "topologie ontologiche" definiti dagli approcci formalistici (assiomatismo logico, costruzioni semantiche a partire da sensazioni elementari secondo schemi comportamentali, filosofie linguistiche alle stregua di Quine ecc.) sono convergenti con le "definizioni" e con i "principi" dei programmi informatici più sofisticati.

Come si vede, la differenza tra la mente umana e il computer non sta in un certo tipo peculiare di atti ma in una dimensione diversa. L'uomo non può pretendere di "emulare" il computer (tranne che lo faccia per gioco), né viceversa, perché entrambi sono situati su piani essenzialmente diversi. Beninteso comunque che l'uomo, pur avendo una modesta potenza di calcolo, può capire ciò che il computer fa, e non viceversa.

Senz'altro da quanto diciamo è palese l'inadeguatezza di chi vede

"l'esclusivo umano", a differenza della macchina, nella capacità di emozionarsi. Le differenze profonde indicate in queste pagine si collocano sul piano dell'intelligenza. Chi fa notare l'incapacità dei computer di soffrire, di entusiasinarsi, di deprimersi ecc. punta tuttavia ad una dimensione importante della conoscenza dell'uomo: non al fatto banale di conoscere con emozioni, ma all'intreccio profondamente umano tra conoscenza, tendenze, volontà e affettività, il che si può riassumere indicando che la conoscenza umana, anche la più astratta, è sempre una *conoscenza personale*, in contesti comunicativi personali, mentre niente di questo accade al computer.

Indichiamo ora nel seguente quadro il paragone tra la razionalità umana e la razionalità del computer:

<i>Computer</i>	<i>Intelligenza umana</i>
Individua tratti comuni sensibili e così "riconosce"	Afferra l'essenziale: riconosce con "comprensione"
"Visione unilaterale predefinita": esclusivismo formale	Vede tutti gli aspetti rilevanti, e cambia come vuole la sua visione
Non può considerare tutti i dati rilevanti nei contesti complessi della vita	Capacità flessibile di cogliere l'essenziale nelle circostanze individuali variabili
Raccoglie e ordina l'informazione	Valuta l'informazione: distingue ciò che è importante
Segue regole fisse, e le può cambiare entro certi limiti: particolarismo e automatismo	Sta al di sopra di eventuali istruzioni: universalità e libertà
Calcola, fa statistica, confronta liste, deduce automaticamente	Aggiunge la valutazione essenziale a queste operazioni
Risolve problemi predefiniti. Funziona in modo "pratico"	Scopre nuovi problemi. Capacità speculativa
Utile per le conoscenze quantitative, organizzative, logiche, inanimate	Imprescindibile per le conoscenze qualitative, personali, sociali

Funziona velocemente ma non istantaneamente	Ha bisogno di tempi naturali, ma poi comprende al di sopra del tempo
Non ha coscienza	E' cosciente: unità dell'io
Ripetitivo, "crea" entro certi limiti	Creativa
Compie un numero finito di passi	Comprende l'infinito
Tutto ciò che fa è verbalizzato	Contiene dimensioni profonde di una conoscenza pre-verbale
Non compie atti conoscitivi: offre solo risultati	Compie atti immanenti del percepire e del pensare
Corrisponde al modello empirista e comportamentista della conoscenza	Compie gli atti conoscitivi indicati dalla gnoseologia metafisica
Ha senso solo se è usato da qualcuno	Conosce: non è usato
Quando sembra umano, simula	Quando simula, è anche umano

Notiamo ad esempio una conseguenza importante di questi paragoni: i cosmologi attuali (come Dyson, Linde, Tipler) che basano le loro speranze di perpetuare l'esistenza dell'intelligenza del cosmo nella possibilità di elaborare microintelligenze artificiali auto-replicanti, capaci di popolare il cosmo e di sopravvivere in condizioni energetiche minime<sup>334</sup>, costruiscono queste idee sulla sabbia. L'idea che i nostri "successori" siano intelligenze artificiali più potenti di noi stessi, capaci di andare ad altre galassie, di attraversare il confine dei buchi neri ecc. sono prive di senso. Anche se ciò fosse fisicamente possibile, non significherebbe per nulla l'esistenza di una mente nel cosmo.

A modo di conferma di quanto è stato evidenziato sopra, riportiamo infine ciò che Copeland chiama il *problema della conoscenza* dei computer<sup>335</sup>. Verso la fine degli anni 60, il vicolo cieco in cui si sono trovati i promettenti programmi

---

<sup>334</sup> Cfr. le ultime pagine di J. D. Barrow, F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon, Oxford 1986.

<sup>335</sup> Cfr. J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit. pp. 91-120.

di IA, pensati per risolvere problemi pratici molto semplici<sup>336</sup>, era dovuto alla disattenzione prestata all'importanza di accumulare enormi quantità di conoscenza nella memoria.

Questo problema può essere diviso nei seguenti: a) come organizzare la conoscenza accumulata, il che può essere fatto in possibili modi sempre più complessi, man mano la conoscenza aumenta ed è più eterogenea?; b) come aggiornare di continuo i dati immagazzinati con le nuove conoscenze, il che comporta spesso una nuova sistemazione dei dati?; c) come fare affinché la macchina possa trovare i dati interessanti per risolvere certi problemi predefiniti (*problema della rilevanza*)?

Si aggiunga poi il fatto che i programmi eseguiti in questa linea dovettero creare *mini-mondi* (un ambito di oggetti dati), mondi molto ristretti, nei quali si potevano affrontare i problemi prescelti. Per esempio è celebre il robot *Shrdlu* (T. Winograd), capace di compiere certi spostamenti "intelligenti" (molto semplici) tra blocchetti colorati, da diverse forme geometriche (questi blocchetti sono appunto il mini-mondo predefinito per *Shrdlu*). Analoghe ristrettezze subivano i *programmi esperti*.

La vera realtà è infinitamente più complessa. Qualsiasi modo di organizzarla, di definire un'impostazione che pre-determina i problemi e il tipo di soluzione da aspettarsi, è sempre una scelta dei programmatori, una scelta inevitabilmente ristretta e sempre un po' arbitraria. Così si spiega la delusione (poco conosciuta dal pubblico) sperimentata dai ricercatori di questi progetti di IA. Cominciarono bene ma non si è trovato il modo di svilupparli (ciò che è stato sviluppato e commercializzato invece è quanto oggi è comunemente noto nell'area dell'informatica).

Un modo di affrontare queste difficoltà è stata l'idea di *programmare il senso comune*, quel senso comune sempre implicito e non verbalizzato (la conoscenza inespresa di Polanyi, il pre-sapere di Wittgenstein) che consente di interpretare bene le nostre conoscenze particolari nei relativi contesti (con

---

<sup>336</sup> Il più ambizioso progetto in questa linea fu il cosiddetto *General Problem Solver* (GPS) (Newell, Simon, Shaw).

adeguate domande, si può far dire ai sistemi esperti cose assurde)<sup>337</sup>.

Il problema della conoscenza del senso comune contenuto nei problemi di ontologia, epistemologia e controllo è di gran lunga il più difficile che la scienza dei computer abbia mai affrontato<sup>338</sup>.

Copeland menziona in questo senso il progetto CYC (da *encyclopedia*), incominciato nel 1984 dalla *Microelectronics and Computer Technology Corporation* nel Texas, con un preventivo iniziale di 50 milioni di dollari. Diretto da D. Lenat, il progetto -tuttora in corso- prevede di immagazzinare almeno una buona parte della conoscenza di senso comune (oppure *consensus reality*) dell'uomo occidentale del XX secolo<sup>339</sup>. Il modo di farlo consiste nell'immagazzinare milioni di frasi, tratte da ogni possibile situazione, da enciclopedie, manuali ecc., in modo di "catturare" il più possibile i presupposti di senso comune delle nostre abituali conoscenze (niente del genere succede nel nostro cervello: il nostro "senso comune" non è ivi codificato in corrispondenza a sterminati enunciati). Il progetto dovrebbe incorporare in modo efficace tutta l'ontologia, la logica, l'epistemologia, la causalità, il problema del tempo! Ma come farebbe a distinguere tra gli usi analogici, metaforici, ironici, contestuali, non-veritativi (menzogna, simulazione) dei termini? Come è possibile introdurre in un programma ciclopeo tutto il senso comune che mai risulta completamente esplicito nel linguaggio comune, nei contesti comunicativi, fatti di sottintesi, di inevitabili ambiguità che vengono superate sempre con un imponderabile "fiuto", con sempre nuove reinterpretazioni delle parole, con cariche emozionali e "ragioni del cuore"?

I punti a), b) e c) indicati sopra acquistano qui tutta la loro acutezza, in particolare il *relevance problem*. Maggiore è l'informazione, più difficile è la

---

<sup>337</sup> Il fisico R. Penrose pone alcuni esempi al riguardo, nella sua discussione del test di Turing: "ho sentito dire che questa mattina un rinoceronte è fuggito lungo il Mississippi in un pallone rosa. Che ne pensi?" ecc. (cfr. *La mente nuova dell'imperatore*, Rizzoli, Milano 1992, p. 27). Con queste domande assurde, ripetute in diversi modi impreveduti, si dovrebbe cogliere in fallo la macchina. Penrose discute ampiamente le tematiche qui esaminate in quest'opera (orig., *The Emperor's New Mind*, Oxford Univ. Press, Oxford 1989).

<sup>338</sup> J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit. p. 107.

<sup>339</sup> Cfr. D. B. Lenat, R. V. Guha, *Building Large Knowledge-Based Systems: Representation and Inference in the CYC Project*, Addison-Wesley, Reading (Mass.) 1990.

ricerca del dato rilevante, perché gli intrecci di relazioni possibili si moltiplicano all'infinito. Un dato è rilevante a seconda del contesto, ma i contesti cambiano e sono indefinitamente aperti. *L'ens per accidens*, direbbe Aristotele, è indefinito (quanti eventi ci sono in questa sala?: indefiniti, perché le relazioni tra gli oggetti sono indefinite; quanti oggetti? indefiniti, perché posso prendere come oggetto qualsiasi gruppo o parte di un oggetto dato).

Il pensiero spontaneo risolve intuitivamente questi problemi, senza sforzo, senza consultare liste sterminate di casi. Al computer del progetto CYC gli si chiederà di farlo automaticamente, attraverso le complicatissime vie meccaniche, ma non sembra che possa riuscirci, al meno in una maniera utile per le situazioni complesse abituali della vita umana. La grande barriera è la *complessità*, che rimane intrattabile dai metodi computazionali<sup>340</sup>.

## f) Limiti computazionali

Il problema dei limiti della conoscenza informatica può essere anche visto nel quadro della tematica generale dei limiti dei formalismi, conosciuta sin dagli anni 30 nell'ambito dei tentativi metalogici di fondare le proprietà dei sistemi formali logici e matematici (consistenza, completezza, decidibilità). Come è noto, Gödel dimostrò nel 1931, con i suoi celebri *teoremi di incompletezza*, che

un sistema formale almeno pari a quello dell'aritmetica elementare è sempre *incompleto*

il che vuol dire che si potranno sempre costruire degli enunciati al suo interno

---

<sup>340</sup> Copeland pone il seguente esempio: se il problema da risolvere è se Fred ha fatto colazione alle 8.30 di una certa mattina, pare non-rilevante considerare il prezzo del té in India. Ma potrebbe esserlo invece, se Fred ha fatto forti investimenti in té indiano e ha sentito a colazione di una forte caduta del mercato. "Dato un paio di circostanze scelte, ci sarà quasi sempre qualche contesto in cui una è rilevante per l'altra" (*Artificial Intelligence*, cit. p. 115). Penrose menziona una scoperta matematica intuitiva di Poincaré mentre saliva su un autobus (cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., p. 529): soltanto nell'intuizione, non nel puro calcolo, il matematico scopre le idee "interessanti".



senza poter dimostrarne la verità o falsità.

Questi ultimi enunciati sono dunque *indecidibili*, cioè non esiste un meccanismo con un numero finito di passi capace di decidere sulla loro verità o falsità (l'*Entscheidungsproblem* proposto da D. Hilbert agli inizi del Novecento). La risoluzione di un problema logico o aritmetico con un procedimento meccanico in un numero finito di passi (procedimento chiamato *algoritmo*<sup>341</sup>) è la sua *decisione* (per es. la moltiplicazione seguendo la tabella di Pitagorica, o l'uso delle classiche tabelle di verità per la logica degli enunciati, è un procedimento di decisione).

Alonzo Church, logico di Princeton, continuò ad approfondire il problema dell'indcidibilità della logica e dell'aritmetica elementare (al loro interno ci sono comunque ambiti ristretti decidibili). Egli insieme a Alan Turing collegarono i teoremi di limitazione formale con il potere dei computer. A questo scopo è impiegato il concetto ideale denominato *macchina di Turing*, escogitato da quest'ultimo (1936).

La macchina di Turing (qualificata anche come "universale" e pensata anche prima dell'esistenza dei computer reali) sarebbe una macchina ideale capace di eseguire tutti i processi discorsivi in base a una successione di stati distinti descrivibili univocamente con un numero finito di parole<sup>342</sup>. In definitiva è una macchina (un vero computer) capace di eseguire idealmente, in maniera algoritmica, tutti i processi deduttivi secondo istruzioni date (viene anche chiamata un "sistema simbolico universale"). Eseguire un tale calcolo si dice anche "computare": *computazione*, *calcolo algoritmico*, sono concetti equivalenti (e sono ovviamente tecniche decisionali). Una macchina così è senz'altro più potente di qualsiasi computer reale: ogni computer fisico non è che una esemplificazione della macchina di Turing.

Church-Turing affermarono nel 1936 la tesi dell'*equivalenza tra un*

---

<sup>341</sup> Nome preso dal matematico persiano del IX secolo *Al-Khwarazmi*, in latino tradotto come *Algoritmus*.

<sup>342</sup> Analoga è la "macchina di von Neumann", o "costruttore universale", capace di costruire idealmente qualsiasi cosa materiale, e di replicare se stessa programmando la sua auto-replicazione. Come nel caso della macchina di Turing, si tratta di una "macchina platonica", puramente ideale.

*sistema algebricamente calcolabile e un sistema simbolico universale, stabilendo così, in pratica, che*

Ciò che è decidibile è computerizzabile, e viceversa

Questa tesi non fu rigorosamente provata ma oggi è accettata da tutti. Il sistema di decisione non è solo circoscritto alla dimostrazione della verità/falsità di proposizioni, ma ad ogni procedimento capace di passare correttamente e univocamente da certi *inputs* a certi *outputs* del sistema (come fa ogni computer). La tesi è ideale perché niente dice sul tempo del procedimento e può presupporre anche una memoria indefinita della macchina.

Ora il teorema d'incompletezza di Gödel si applica alla macchina di Turing, dimostrando così il limite insuperabile del computer idealmente più perfetto, il limite cioè della meccanizzabilità del pensiero. Non tutto il pensiero logico-matematico è computabile. Possono essere generate infinite frasi indecibili all'interno di un sistema.

A titolo illustrativo vediamo una versione della prova di Turing di questa proprietà (ci possono essere molte altre analoghe). Sia un sistema binario (1, 0), con diverse sequenze digitali iscritte in nastri della macchina di Turing. Il sistema è *computabile* se la sequenza può essere prodotta come *output* del sistema. Ci possono essere indefinite sequenze di lunghezza indefinita. Sia dunque (per caso)<sup>343</sup>:

1° nastro: **1** 0 0 1 1 1 1 0 0 0 0 1 1 1 1 ...  
 2° nastro: 1 **1** 0 1 0 0 0 1 0 0 1 1 0 0 0 ...  
 3° nastro: 0 0 **1** 0 0 1 1 0 1 1 1 1 1 1 0 ...  
 4° nastro: 1 1 1 **0** 0 0 0 0 0 0 0 0 0 1 1 1 ...  
 .....

I numeri evidenziati in grassetto costituiscono la cosiddetta *sequenza diagonale* (1110...): si prende il primo numero della prima sequenza, il secondo della seconda, e così via. Si prenda poi il *complemento* di questa sequenza, risultato di scambiare in essa 0 per un 1, e ogni 1 per uno 0: **0001**...

---

<sup>343</sup> Cfr. J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit. pp. 238-241.

(attenzione: non è la sequenza invertita!). Ora *questa sequenza non può essere nella lista data*: infatti il complemento, per il modo in cui è costruito, è diverso dalla prima sequenza nel suo primo numero, dalla seconda sequenza nel suo secondo numero e via dicendo. Dunque si va generando così una sequenza binaria non computabile. E siccome le liste computabili possono essere infinite, segue che ci sono infinite sequenze incomputabili, oltre le capacità della macchina di Turing, cioè di ogni possibile computer. E' ovvio che le liste debbono essere indefinite, poiché se fossero finite, ci potrebb'essere senz'altro un algoritmo capace di costruirne automaticamente la sequenza diagonale e il complemento: questo punto non è un'obiezione, dal momento che l'indecibilità emerge nell'ambito dell'infinito numerico.

Un altro teorema di Turing, il "teorema dell'alt" (*Halting theorem*) dimostra l'indecibilità nella macchina di Turing dell'insieme delle sequenze binarie *soddisfacenti*, intendendo per "soddisfacente" il fatto che possano finire con successo (si ricordi che i programmi finiscono con l'istruzione *Alt*, e che certi programmi possono invece bloccarsi in *loops*, girando a vuoto senza produrre nessun output, oppure non possono fermarsi mai tranne che la macchina sia spenta).

Il problema dell'arresto, che in fondo è un'altra faccia dei teoremi di Gödel-Church, è in definitiva che non esiste un metodo automatico per poter decidere se ogni programma potrà finire con successo, ovvero se un programma sarà obbedito con successo dal computer. Un altro modo di esprimere la stessa idea: *non esiste un metodo universale per decidere se una proposizione è decidibile o indecidibile*, o se una formula è computabile o incomputabile. C'è una *semi-decidibilità* se il programma può sapere se una data formula è computabile, ma non può sapere invece se non lo è. Se la formula è decidibile risponderà dopo un tempo, ma se è indecidibile non risponderà mai per confermarlo. L'alt forse non arriverà mai, ma ovviamente non possiamo aspettare in eterno per saperlo. E' sempre l'incompletezza di Gödel. La semi-decidibilità, di conseguenza, si riduce all'indecibilità.

Ai limiti della decidibilità matematica si può inoltre aggiungere *il predominio dell'intuizione sui procedimenti algoritmici nel pensiero matematico*, come rileva Penrose<sup>344</sup>:

---

<sup>344</sup> Cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit. pp. 517-537.

Spesso non c'è niente di sbagliato nell'algoritmo *in quanto* algoritmo, in un qualche calcolo che viene eseguito, ma è quello il *giusto algoritmo* da scegliere per il problema in oggetto? Per fare un esempio semplice, una volta imparate le regole algoritmiche per moltiplicare due numeri fra loro e per dividere un numero per un'altro, come si può sapere se, in un problema dato, si debbano moltiplicare i due numeri oppure dividerne uno per l'altro? (Lo stesso problema si presenta qualora si preferisca servirsi di una calcolatrice tascabile algoritmica). Per prendere questa decisione si deve pensare, e formulare un giudizio cosciente (...) Si può prendere l'avvio da alcuni assiomi, dai quali si devono derivare varie proposizioni matematiche. Quest'ultimo procedimento potrebbe essere in effetti algoritmico, ma per decidere se gli assiomi siano o no appropriati occorre il giudizio di un matematico cosciente<sup>345</sup>.

Ancora una volta troviamo il problema del pensiero essenziale, comprensivo, intelligente in un senso profondo, al di sopra del pensiero deduttivo di tipo meccanico. La tesi di Penrose è che il pensiero nel primo senso è da assegnare alla coscienza umana, mentre l'algoritmizzazione può essere resa automatica e perciò può appartenere non solo alle macchine ma anche a certi aspetti inconsci in cui lavora il nostro cervello (cfr. per questa tematica la sezione dedicata alla base neurologica della coscienza). Non solo l'intelligenza essenziale, intuitiva (il *nou§*" di Aristotele) è diversa dal pensiero algoritmico, ma più radicalmente, come ben avevano visti gli antichi, il *nou§*" governa il *lovgo*". I matematici creativi, gli inventori di nuovi sistemi matematici, così come i programmatori o gli ideatori di nuovi computer, non pensano computazionalmente. Coerentemente può affermare Penrose che

La decisione circa la validità di un algoritmo non è di per sé un processo algoritmico!<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 524.

### g) Informazione e realtà fisica

I limiti matematici della computabilità sono stati ulteriormente scoperti anche nel campo della fisica. I sistemi dinamici "caotici" naturali comportano nell'ambito scientifico una perdita insuperabile dell'informazione delle situazioni precedenti ("entropia informatica"). I fenomeni naturali anche macroscopici non sono del tutto algoritmicamente controllabili, non sono cioè analiticamente trattabili con l'apparente facile dominio caratteristico della fisica classica (il che fa crollare il dogma del determinismo perfetto in un terreno diverso da quello abituale dell'indeterminismo quantistico). La fisica è capace soltanto di dare un'approssimazione parziale del comportamento dei corpi a lungo andare. Non ci può essere una formula perfetta, cioè un algoritmo capace di racchiudere tutto l'andamento dell'universo (ma neanche delle sue singole parti) il che vuol dire che l'universo non è "come un computer" (il cui programma sarebbero le leggi fisiche), o viceversa vuol dire che il mondo non può essere perfettamente simulato da un computer. Questo non significa che nel mondo non vi sia ordine, ma solo che la fisico-matematica non è in grado di darne una ragione perfetta, e probabilmente comporta che la stessa realtà fisica contiene ambiti dinamici flessibili (lasciamo questo problema alla filosofia della natura). Osserva P. Davies:

Ci è voluto il genio di Newton per trovare le leggi del moto e della gravitazione universale, ma si può programmare un computer perché applichi la teoria "ciecamente" prevedendo la data della prossima eclissi di sole. Ma quando la teoria prevede numeri non computabili applicarla può essere difficile quanto trovarla *ex novo*<sup>347</sup>.

D' altra parte nelle scienze naturali e particolarmente nella biologia è diventato abituale ormai da tempo un linguaggio improntato dalle categorie della teoria dell'informazione. Siamo abituati a sentir parlare del *codice genetico*, dell'*informazione* immagazzinata nel DNA, delle *istruzioni* contenute nei geni (e della loro *traduzione*) per la formazione di sostanze chimiche che presiedono a loro volta la formazione somatica ecc.

Evidentemente il "programma codificato" nei geni non è una serie di righe

---

<sup>347</sup> P. Davies, *La Mente di Dio*, Mondadori, Milano 1993, p. 154.

scritte in un misterioso linguaggio. I viventi non sono dei computer. Solo che vi sono suggerenti analogie tra i "messaggi" dell'ambiente in arrivo sia al vivente sia alle sostanze chimiche o alle particelle, insieme alle loro caratteristiche reazioni. Possiamo dire metaforicamente che la sostanza "interpreta" questi messaggi e vi risponde in una certa maniera strutturale e dinamica, con il risultato di operare una peculiare interazione con l'ambito esterno o anche di sviluppare certe sue potenzialità a seconda delle circostanze<sup>348</sup>.

La scoperta di queste analogie, anche se può generare certe confusioni, di per sé risulta molto positiva. Ciò che si manifesta come un "programma" che guida il comportamento e lo sviluppo delle diverse unità naturali si rifà all'esistenza di leggi naturali teleologicamente orientate e rammenta la teoria aristotelica delle forme naturali delle cose. Nel caso delle realtà inanimate, tale programma (metaforico) viene a coincidere con la stessa struttura fisica o chimica, mentre nel vivente, essere organico in sviluppo, il "programma" (auto-replicantisi) s'insedia in una parte specializzata del corpo (la sua dotazione genetica). Non è strano dunque che i modelli morfogenetici biologici si siano ravvicinati al biologismo aristotelico, pur aggiungendovi la tesi dinamista dell'*auto-organizzazione* della materia, non prevista da Aristotele ma non incompatibile col suo concetto di potenzialità naturale.

La terminologia informatica applicata ai dinamismi naturali oltrepassa la semplice metafora e non comporta necessariamente il riduzionismo computazionale. Al contrario, quella terminologia ha giocato in favore di una riproposta della filosofia della natura in un senso più ricco della solita concezione positivista o meccanicista. Certo parlare di "informazione" potrebbe far pensare a una certa "coscienza" delle entità fisiche:

I processi di auto-organizzazione mostrano l'esistenza di un'informazione che si realizza, si dispiega e si combina nei processi naturali (...) Come vengono combinate le informazioni

---

<sup>348</sup> Su questa tematica, cfr. M. Artigas, *La inteligibilidad de la naturaleza*, cit., pp. 123-141. "En este contexto, sobre todo cuando se piensa en los *códigos*, la *comunicación* y la *interpretación* de la información, es difícil evitar completamente el uso de conceptos antropomórficos, que no ofrece, por otra parte, mayor dificultad con tal que se tenga en cuenta su carácter metafórico. Las entidades físico-químicas no poseen conocimiento ni lenguaje semejantes a los nuestros; sin embargo, *en sentido metafórico pero real, conocen y se comunican*" (p. 134).

particolari per dar luogo a tutto un programma complesso? (...) In ultimo termine, lo studio dell'attività naturale suggerisce l'esistenza di una sorta d'*intelligenza inconscia*"<sup>349</sup>.

In realtà siamo di fronte all'intelligibilità del mondo. La razionalità costitutiva della natura fisica rimanda, come avevamo visto in precedenza, alla razionalità costituente dell'intelletto. Consideremo ora la base neurologica della coscienza, dove il concetto analogico d'intelligenza gioca un ruolo particolare. Se la specializzazione organica sembra dar luogo alla distinzione tra organi di controllo e sistemi controllati, non ci sorprenderà trovare questa dicotomia nell'organismo umano, nel quale la natura fisica trova un punto culminante secondo l'antropologia di San Tommaso.

## 10. La base neurologica della coscienza

Intendiamo presentare in questa sezione alcuni aspetti basilari della base neuropsicologica dell'attività conoscitiva, allo scopo di inquadrare meglio la questione dell'unità tra conoscenza e cervello e di esaminare anche il problema del cervello in rapporto al computer. Tralasciamo i dettagli propriamente storici sulla prospettiva psicologica e neurofisiologica. Tutte e due, particolarmente collegate nella psicologia cognitiva, sono da vedere insieme in un approccio interdisciplinare.

Come avevamo accennato prima, sappiamo ancora poco del funzionamento complessivo del cervello umano in rapporto alla vita cognitiva umana, come la percezione, la memoria, l'apprendimento, il linguaggio, la coscienza o la motricità (la sola teoria delle localizzazioni è insufficiente). Molte indagini sono state compiute su certi mammiferi (come gatti e scimmie), e anche sull'uomo, un po' frammentariamente, in particolare sui casi patologici (che risultano molto istruttivi). Ma negli ultimi decenni l'investigazione è enormemente progredita, dando anche piede a diverse interpretazioni filosofiche, vecchie ma ripristinate con i nuovi dati: *dualismo* nella linea platonica o cartesiana, *parallelismo psicofisico* di stampo razionalistico<sup>350</sup>, *monismo* materialistico. Oggi è prevalente

---

<sup>349</sup> M. Artigas, *La inteligibilidad de la naturaleza*, cit., p. 141.

<sup>350</sup> Il parallelismo psico-fisico stabilisce una corrispondenza bi-univoca tra eventi mentali e fisiologici (per es. il dolore come atto psichico, cui corrisponde il dolore come attività fisiologica), duplicando in qualche modo gli atti umani. Il "parallelismo linguistico", di cui abbiamo parlato prima, può talvolta essere associato al monismo, se riduce questa duplicità semplicemente a due modi di parlare della stessa realtà.



in molti settori l'impostazione materialistica ed è piuttosto sconosciuta, o non ben capita, l'antropologia aristotelica sull'unità mente-corpo (più o meno confusa col platonismo). La tesi spiritualistica viene troppo sbrigativamente identificata con il dualismo di Cartesio.

Le nuove ricerche tuttavia hanno risollevato in una maniera molto acuta il problema "mente-cervello" (oppure "mente-cervello-computer") e in questo senso hanno contribuito a una reimpostazione del problema psicologico, noetico e antropologico in termini più connaturali al tomismo, il che non avveniva invece nelle antropologie personalistiche o esistenzialistiche, e neanche nelle linee sociologiche delle ricerche sull'uomo. Ciò che l'aristotelismo ha in comune con l'attuale approccio scientifico e lo contraddistingue invece dalla fenomenologia è l'ancoraggio alla natura umana. L'aristotelismo crede nella natura. Perciò oggi è un buon momento per riprendere nei nuovi contesti la tematica dell'anima spirituale dell'uomo come atto del corpo<sup>351</sup>.

### a) Il cervello

Vediamo in primo luogo una breve descrizione degli eventi cognitivi dal punto di vista neurobiologico<sup>352</sup>. Il sistema nervoso, come sappiamo, è costituito dal *sistema centrale* (dal cervello al midollo spinale) e da quello *periferico* (nervi ramificati che penetrano tutto l'organismo) (tralasciamo il sistema vegetativo, simpatico e parasimpatico: ci riferiamo solo al denominato "sistema nervoso della vita animale"). La trasmissione nel sistema nervoso si produce tramite brevi onde elettriche o impulsi ("potenziali di azione") che viaggiano lungo le fibre nervose e attraversano le unioni sinaptiche. Questi impulsi sono generati da un neurone e scaricati lungo il suo assone, eccitato per via sinaptica (la sinapsi può essere eccitatoria o inibitoria)<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Pochi sono stati gli autori tomisti che hanno intrapreso un dialogo con la psicologia contemporanea. Sono da menzionare C. Fabro (cfr. *Percezione e Pensiero*, cit.), in rapporto alla psicologia gestaltica e funzionalistica, e più recentemente G. Basti, nell'ambito della psicologia cognitiva (cfr. *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991).

<sup>352</sup> Cfr. in parte, per alcune delle successive indicazioni scientifiche, J. C. Eccles, *L'Io e il Suo Cervello*, vol. II, *Strutture e funzioni cerebrali*, Armando, Roma 1981, e F. Crick - C. Koch, *Il problema della coscienza*, in "Le Scienze", n. 291, novembre 1992; R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., pp. 474-511.

<sup>353</sup> La scoperta del neurone come cellula fondamentale del sistema nervoso è dovuta all'istologo spagnolo Ramón y Cajal (fine del XIX e inizi del XX secolo).

La localizzazione delle funzioni percettive, motorie, linguistiche ecc. avviene principalmente in quella parte di rivestimento del cervello<sup>354</sup> con sostanza grigia, densa di circonvoluzioni, denominata *neocorteccia*, avvolta semplicemente *corteccia* (ricordiamo l'esistenza di due emisferi cerebrali simmetrici, uniti attraverso il corpo calloso; ogni emisfero è suddiviso alquanto convenzionalmente in 4 lobi: frontale, parietale, temporale e occipitale, separati da solchi o pliche profondi). La neocorteccia ha una superficie di 1200 cm<sup>2</sup> per ogni emisfero, e 3 mm di spessore; può essere considerata complessivamente come un immenso aggregato di neuroni (10 miliardi, alcune di esse con 10.000 connessioni sinaptiche) (vedi figura 1).

Nella struttura stratificata della massa corticale si distinguono 40 aree diverse, chiamate *aree di Brodmann*. Inoltre c'è nella corteccia una disposizione a colonne che costituisce *moduli*. Il modulo è un'unità di energia del cervello (può essere costituito da 10.000 neuroni). Un modulo costituisce l'unità funzionale di ogni area corticale, con canali di *input* -fibre afferenti-, interazioni neuronali complesse e canali di *output*. I livelli di eccitazione di un modulo vengono trasmessi ad altri: in questo senso le connessioni interneurali vengono compiute tra gruppi più o meno specializzati.

E' in questa continua interazione che dobbiamo individuare l'ingegnosità dell'intera macchina neuronale della corteccia cerebrale umana, composta probabilmente da un numero di moduli che va da uno a due milioni ciascuno dei quali è costituito da un numero di neuroni che può giungere fino a 10.000. Possiamo solo vagamente immaginare quello che avviene nella corteccia umana o, per meglio dire, nelle cortecce di mammiferi superiori, ma essa è ad un livello di complessità, di complessità dinamica, incommensurabilmente maggiore di qualsiasi altra cosa che sia mai stata scoperta nell'universo o creata dalla tecnologia dei calcolatori <sup>355</sup>.

Il funzionamento del sistema nervoso nel suo insieme è caratterizzato dunque da una continua intercomunicazione tra il sistema periferico e quello centrale, in base al gioco tra *eccitazione* ed *inibizione*, con interazioni reciproche tra diverse zone. Il materiale sensitivo bruto recepito dai recettori diviene oggetto di percezione solo tramite un'elaborazione dell'informazione a diversi livelli del cervello. Questa elaborazione include una selezione ("astrazione") di

---

<sup>354</sup> Ricordiamo che l'encefalo, parte del sistema nervoso contenuto nella scatola cranica (comunemente ma in modo improprio chiamato "cervello") è costituito dal cervello, il cervelletto e il tronco encefalico.

<sup>355</sup> J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., p. 301.

caratteristiche distintive, nell'ambito di una successione spazio-temporale, con un continuo confronto mnemonico.

## b) Le funzioni psichiche del cervello

### \* La percezione sensoriale.

La neuropsicologia è in grado di affrontare sistematicamente il funzionamento dei seguenti processi psichici:

- \* sensazione e percezione (interpretazione , sintesi percettiva);
- \* memoria;
- \* coscienza;
- \* emotività;
- \* linguaggio;
- \* motricità (collegata nell'uomo al problema della libertà).

Le descrizioni che seguiranno sono molto semplificate e intendono soltanto offrire al lettore un'illustrazione di questa tematica, senza entrare in troppi dettagli. Sono come un esempio dello stile dell'impostazione neuropsicologica che può servire da supporto per la riflessione filosofica.

I messaggi sensitivi esterni vengono registrati dagli organi periferici (per es. un lampo di luce, un suono, un colpo alla mano) e trasmessi al sistema nervoso centrale (SNC). Ogni tipo di sensibilità ha un'area di ricezione nella corteccia (nelle aree di Brodmann). Ma la trasmissione, operata tramite diversi legami sinaptici, attraversa alcune "stazioni" dove cambia la codificazione dei segnali ricevuti. Alcune caratteristiche degli stimoli vengono selezionate e accentuate, altre tralasciate. Ciò che arriva al SNC è una sorta di immagine codificata degli input iniziali (codice di impulsi nervosi in diverse sequenze temporali e in molte fibre in parallelo)<sup>356</sup>.

### \* Sensazione cutanea.

Uno stimolo tattile sulla pelle induce il recettore a produrre delle scariche di impulsi, che viaggiano su per le colonne dorsali del midollo spinale e, dopo un raccordo sinaptico nel nucleo cuneato e un altro nel talamo, arrivano alla corteccia. Queste "stazioni sinaptiche" servono per l'azione inibitoria: per es., un forte stimolo cutaneo è circondato da un'area meno sensibilizzata, ciò che rende lo stimolo più preciso e rilevante. L'attività inibitoria presinaptica e

---

<sup>356</sup> "La sensazione è un'astrazione e non una replica del mondo reale", afferma Mountcastle citato da Eccles, in *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., p. 313.

postsinaptica consente alla corteccia di bloccare ciò che "non interessa" (per es. così sono ignorate le ferite nell'eccitazione di una lotta). Ci sono aree somestetiche stese nella corteccia come una mappa corrispondente a tutto il corpo, con particolare finezza discriminativa per certe parti (per es. dita e mani).

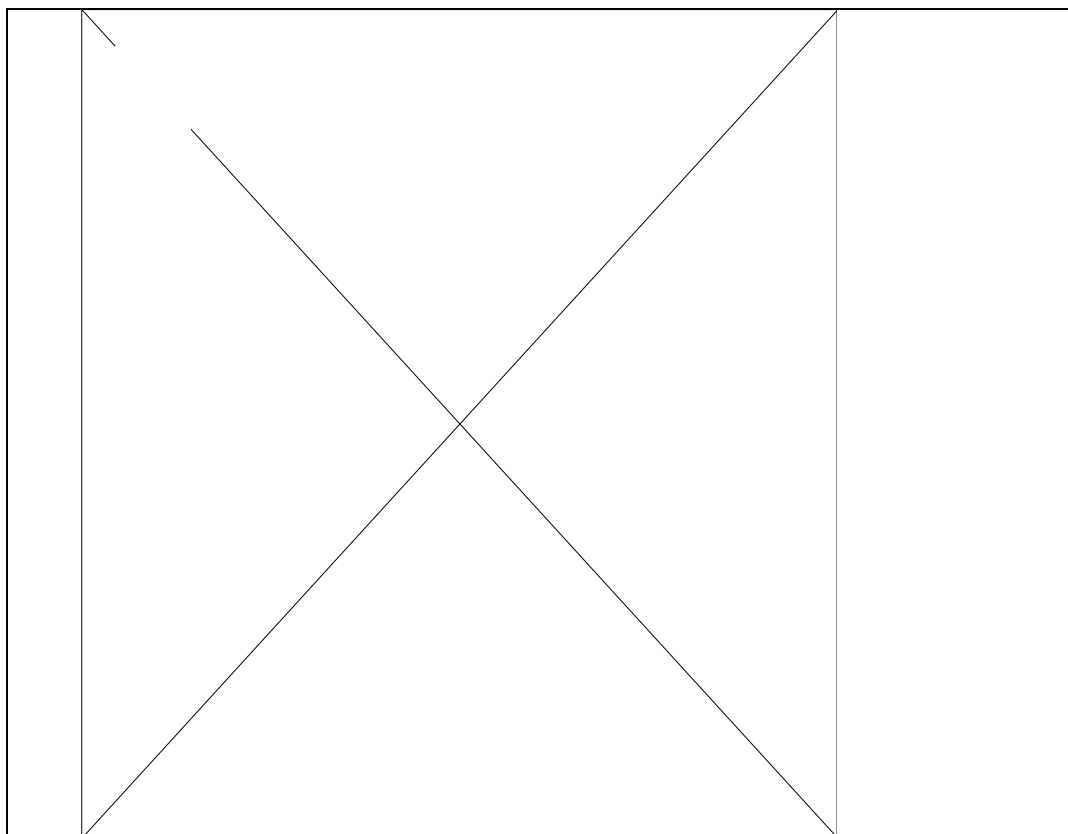
**\* Visione e percezione.**

L'immagine luminosa viene inizialmente recepita dalla lamina, composta da fotorecettori ( $10^7$  coni e  $10^8$  bastoncelli), denominata *retina*. La trasmissione dell'immagine retinica lungo le fibre dei nervi ottici destro e sinistro, incrociatisi nel chiasma ottico, una volta attraversata la "stazione di raccordo" del nucleo genicolato laterale, finisce nell'area visiva corticale sia destra che sinistra (situata nel lobo occipitale, con circa 400 milioni di neuroni) (vedi figura 2 e la figura sotto).

In questo percorso l'immagine visiva (bidimensionale) viene elaborata a diverse riprese. L'occhio comunica al cervello un'informazione parziale, basata su contrasti di luminosità e di colore, che dev'essere interpretata per il riconoscimento di contorni, figure, profondità, orientamento, movimenti, direzione, struttura e infine oggetti concreti o persone. Questa interpretazione quasi "computazionale" da un certo punto di vista si produce nella corteccia e richiede, a diversi livelli, la memoria e il confronto (*matching*) tra diverse registrazioni di oggetti precedentemente percepiti<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> Talvolta il riconoscimento di un *pattern* si può fare a partire da una sua parte, oppure da un'unità superiore in cui si trova (*bottom-up* e *top-down*). Qualcosa di simile accade nel riconoscimento linguistico: possiamo riconoscere una lettera **R** scritta poco chiaramente o da alcune sue parti (almeno se sufficienti) oppure dalla frase **ROSA** in cui compare. Le due interpretazioni possono sostenersi a vicenda. Ritorneremo su questo punto nella sezione dedicata al connessionismo.



I livelli superiori d'interpretazione sono complessissimi e sollecitano sempre più tempestive interconnessioni con le diverse aree corticali (per es. confronto tra dati acustici, visivi ecc.), tenendo anche conto delle connotazioni emozionali delle percezioni (per es. visione di cibo con fame, paura ecc.), degli input linguistici, e delle successive risposte motorie (ad esempio, la sensibilità più intensa delle mani è collegata all'abilità manuale) e linguistiche. In definitiva tutto il cervello è impegnato in un dinamismo interno auto-interattivo e auto-selettivo in costante variazione, molto al di là della nostra capacità immaginativa (sono in gioco miliardi di connessioni in continuazione), anche per eseguire le percezioni normali più banali della persona adulta che viaggia, conversa, riconosce le persone, e tutto ciò in una maniera unitaria, continuata, controllata, attenta e consapevole.

La neurofisiologia spiega ancora molto parzialmente gli intrecci interneurali sottostanti a queste attività. I metodi psicologici e neurologici si completano a vicenda, dando luogo a ipotesi, con certe verifiche sperimentali su animali, uomini, casi patologici ecc. Ma c'è sempre la tentazione di assegnare le funzioni superiori troppo frettolosamente all'io, saltando sulle possibili spiegazioni parziali della scienza neurologica (la quale, per scelta metodologica, non ricorre

alla spiegazione superiore), mentre c'è simultaneamente il rischio opposto di impiegare un linguaggio psicologico (spirituale) in mezzo alla spiegazione scientifica biologica, nell'intento subdolo o ingenuo di ridurre lo spirito al corpo<sup>358</sup>.

Per quanto riguarda la visione (ancora non così bene studiata quanto la sensazione somestetica), la tendenza attuale è di considerarla giustamente non come puramente passiva, ma come risultato di un'elaborazione complessa "computazionale" (imitabile per certi riguardi dai computer, che possono interpretare, ad es., dati luminosi bidimensionali in termini di figure tridimensionali<sup>359</sup>). La visione potrà essere chiamata a questo riguardo "intelligente", ma nel senso dell'intelligenza "inconscia", propria della natura, di cui parlavamo prima<sup>360</sup>.

I meccanismi neurali della neocorteccia debbono compiere un lavoro interpretativo per la percezione visiva, acustica ecc. Con un altro esempio, nella percezione gestaltica delle figure a doppia interpretazione (un cubo visto da una posizione o dall'altra, un vulcano identificabile anche come un cratere, ecc.) la corteccia fornisce sugli stessi dati un'interpretazione oppure un'altra, avvolte in modo alternato. Un'animale superiore come il cane riconosce il volto umano familiare visto da diversi angoli, l'associa al suono della voce o all'odore della persona. Ogni volta che lo fa, diverse coalizioni di neuroni sono attivate in frazioni di secondo (il correlato neuronale dei percetti non è uno bensì insieme di

---

<sup>358</sup> Un problema analogo si è presentato storicamente riguardo alle spiegazioni fisiche del mondo nella prospettiva delle cause prossime e la spiegazione metafisica e teologica col suo riferimento a Dio e alla Provvidenza come causa ultima degli eventi del mondo. Ma nel caso dell'uomo la distinzione tra i due tipi di spiegazione risulta alquanto più sottile quando ci avviciniamo a fenomeni psichici dove l'unità tra la dimensione spirituale e psicofisica è molto stretta.

<sup>359</sup> In cartografia si possono così elaborare carte geografiche tridimensionali a partire da fotografie aeree, con l'aiuto del computer. Un robot può essere dotato di una telecamera per essere guidato nel suo lavoro dall'informazione stereovisiva.

<sup>360</sup> Quest'ultima osservazione è importante per un'adeguata distinzione tra intelligenza naturale e intelligenza intenzionale. Così certe nostre risposte "intelligenti" non giungono al cervello, come i movimenti istintivi che spesso ci impediscono di cadere o di scivolare, i quali sono comandati da neuroni del midollo spinale. Il processo in questo caso è simile alla precisione "intelligente" di un pellicano o di un falco nel cadere sulla preda (cfr. E. Caianiello, *Cervello e mente*, in *Il rapporto di Napoli sul problema mente-corpo*, IPE, Napoli 1991, p. 123).

neuroni)<sup>361</sup>. Noi facciamo qualcosa di analogo ma aggiungendovi la lettura *intelligente* (riconoscimento dell'essenziale, in cui sono implicati i concetti universali) in senso vero e proprio. Non esiste tuttavia alcuna localizzazione precisa che possa corrispondere al contenuto immateriale e virtualmente infinito di un vero concetto universale (si pensi quanto è assurdo voler scoprire la localizzazione di idee come bene, verità, potere ecc.), anche se queste nozioni vengono pensate sempre sul supporto di segni linguistici o di intrecci molto complessi di ricordi, immagini, sensazioni diverse, il che include anche delle attivazioni neuronali (una lesione cerebrale specifica può provocare l'incapacità di formare alcuni concetti, per esempio di riconoscere certi gruppi di oggetti). Tralasciamo altri tipi di sensazioni-percezioni (acustica, olfattiva), del resto analoghe a quanto spiegato sopra. Per la percezione completa, possiamo dire ad esempio, che una tazza di caffè

può evocare le rappresentazioni visive e tattili riguardanti forma, colore, materiale di cui è fatta, nonché profumo e gusto della bevanda o traiettoria che mano e braccio devono compiere per portare la tazza dal tavolo alle labbra. Tutte queste rappresentazioni vengono formate in regioni distinte del cervello, ma la loro ricostruzione avviene in modo sostanzialmente simultaneo<sup>362</sup>.

Il carattere costruttivo della "interpretazione percettiva" non convalida la gnoseologia idealistica o pragmatistica. La relativa ricostruzione percettiva è un processo naturale ("intelligenza inconscia") di adeguamento progressivo e parziale alla realtà. A partire da una base di dati bisogna "dedurre" il resto in un

---

<sup>361</sup> "Nel cervello deve essere immagazzinata anche una rappresentazione latente di un volto, probabilmente sotto forma di un particolare insieme di connessioni sinaptiche tra neuroni (...) Per esempio ognuno di noi ha probabilmente una rappresentazione della Statua della Libertà nel suo cervello, rappresentazione di solito inattiva. Se si pensa alla statua, la rappresentazione diventa attiva, e si ha la scarica dei relativi neuroni" (F. Crick - C. Koch, *Il problema della coscienza*, cit., p. 128).

<sup>362</sup> A. R. Damasio e H. Damasio, *Cervello e linguaggio*, in *Le Scienze*, n. 291, novembre 1992, p. 70. Quest'articolo spiega bene come la percezione di oggetti (tipi di animali, strumenti specifici ecc.) è legata a circuiti neuronali complessi, ma risulta ambiguo quando parla di "elaborazione cerebrale dei concetti", "archiviazione dei concetti nel cervello" ecc., senza distinguere tra il concetto e il suo corrispondente *phantasma* o intreccio percettivo di base. Questa confusione in parte potrebbe essere attribuibile al fatto che questo *phantasma* percettivo troppo spesso fu identificato con una semplice immagine o rappresentazione pittorica della cosa, un punto del tutto superato dalla psicologia contemporanea (quando penso *montagna*, la *conversio ad phantasmata* tomista non porta a una immaginetta della montagna, ma a un insieme di esperienze non rappresentabile da una immagine visiva).



continuo confronto auto-correttivo con nuovi dati, con dati recepiti da diverse fonti, con le parecchie mappe elaborate in zone differenti del cervello, mnemonicamente conservate, ma il fine di questo immenso processo selettivo è sempre una maggiore corrispondenza con la realtà (la "verità materiale" assegnata da San Tommaso ai sensi). Analogamente, il computer che sulla base di una fotografia bidimensionale elabora una descrizione cartografica tridimensionale di una regione montagnosa, esegue un processo di corrispondenza precisa alla realtà, tenendo conto dei possibili errori, delle semplificazioni o delle lacune nella rappresentazione.

La versione neurologica della percezione conferma il "realismo moderato" della conoscenza sia sensitiva che intellettuale spontanea e intellettuale scientifica: dati, parziali ricostruzioni, confronti, ipotesi, correzioni, approssimazioni veritative, errori, convalide. In questo senso la modalità della conoscenza umana si dimostra unitaria. La realtà non è una costruzione umana (idealismo, kantismo, pragmatismo), ma viene parzialmente riflessa nell'elaborazione percettiva. La realtà non è data d'un colpo all'uomo o, all'inversa, la conoscenza non è una semplice ricezione passiva della realtà sensibile (empirismo, realismo ingenuo).

Ci si consenta ora di presentare un testo lungo ma significativo, dal quale il lettore potrà ricavare un'idea abbastanza giusta della percezione neurale. Nel suo commento alla teoria neuropsicologica di G. Edelman, spiega Searle il concetto di *mapa neurale*:

un mapa es una capa de neuronas del cerebro, los puntos de la cual están vinculados sistemáticamente con los puntos correspondientes de una capa de células receptoras, como la superficie de la piel o la retina del ojo. Los mapas pueden vincularse también con otros mapas. En el sistema visual humano hay más de treinta mapas sólo en la corteza visual. La segunda idea es su teoría de la selección de grupos neuronales (...) El punto clave es que el cerebro no es un mecanismo de *instrucción* sino de *selección*; o sea que no se desarrolla mediante alteraciones en un punto fijo de neuronas, sino por procesos selectivos que eliminan algunos grupos neuronales y fortifican otros. La tercera idea, la más importante, es la de *reentrada*: un proceso merced al cual señales paralelas van y vienen entre mapas. El mapa A manda una señal al mapa B, y éste devuelve la señal. Las señales entran en B desde A y entonces reentran en A (...) El cerebro tiene un problema que resolver. Tiene que generar categorías perceptivas, partiendo de formas, colores, movimientos, incluyendo eventualmente objetos -árbol, caballo y taza-, y tiene que lograr abstraer conceptos generales (...) ¿Cómo resuelve el problema? Tiene un gran número de entradas de estímulos para cualquier categoría dada -algunos estímulos proceden de los bordes o filos

de un objeto, otros de su color, etc.- y, después de muchas entradas, quedarán seleccionadas en mapas determinadas pautas de grupos neuronales. Pero ahora señales parecidas no sólo activarán los grupos neuronales previamente seleccionados en un mapa, sino también en otro mapa o incluso en todo un grupo de mapas, ya que las operaciones en los distintos mapas están vinculadas gracias a las vías de reentrada. Cada mapa puede aprovechar discriminaciones realizadas por otros mapas para sus propias operaciones. Así un mapa pudiera encargarse de los bordes de un objeto, otro podría encargarse de sus movimientos, y los mecanismos de reentrada pudieran permitir a otros mapas más configurar la forma del objeto a partir de sus bordes y sus movimientos. El resultado es pues que se consigue una representación unificada de objetos del mundo, pese a que la representación esté distribuida entre muchas áreas diferentes del cerebro (...) Cuando el cerebro está lleno de mapas intercambiando señales por reentrada, estamos ante lo que Edelman llama "mapeo global", lo cual permite al sistema no sólo disponer de categorías perceptivas y de generalización, sino también coordinar percepción y acción<sup>363</sup>.

Eppure Searle rileva l'insufficienza della spiegazione puramente materiale. La descrizione dei fenomeni neuronali non spiega del tutto (ma presuppone) l'atto della coscienza, come "sentire", "rappresentarsi" ecc. (un punto che noi abbiamo già discusso in una sezione precedente):

¿Como pasar de todas estas estructuras y sus funciones a los estados cualitativos de sentido o percatarse que todos tenemos, lo que algunos filósofos llaman *qualia*? (...) O bien se supone que los rasgos fisiológicos del cerebro constituyen la conciencia -es decir, forman de alguna manera el estado de conciencia-, o bien se supone que causan la conciencia (...) La cuestión de qué explica los estados cualitativos interiores de sentir o percatarse denominados *qualia* no es un aspecto del problema de la conciencia que podamos dar de lado; es el problema de la conciencia<sup>364</sup>.

#### \* Memoria

Il problema della memoria è fondamentale nella vita psichica: non solo tutta la vita percettiva è condizionata dalla permanenza e dalla continuità degli atti umani, ma ad essa è anche legata la coscienza stessa (un soggetto non può essere cosciente se non ricorda). Gli studi neuropsicologici sulla memoria sono stati ampi pur mancando ancora un quadro coerente soddisfacente.

a) Ci sono molte *modalità della memoria*: visiva, acustica, linguistica, di abilità non verbali ecc.; c'è poi il problema dell'immagazzinamento dei ricordi e

---

<sup>363</sup> J. Searle, *El misterio de la conciencia*, "Vuelta" (México), n. 232, marzo 1996, pp. 13-14. Questi concetti sono da completare e precisare ulteriormente con l'esposizione del connessionismo.

<sup>364</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

del loro recupero. Una percezione è ricordata se l'oggetto percepito è di nuovo riconosciuto in una nuova percezione, o se si è in grado di situare un evento nel passato, oppure si è capaci di ricostruire l'evento passato nell'immaginazione. La memoria dell'abilità non verbale (ricordare come fare un nodo alla cravatta) non è un ricordo del passato, bensì la capacità di ripetere una serie di operazioni apprese. Un certo tipo di memoria invece si proietta verso il futuro, come quando si fa un piano o si decide di compiere un atto futuro, di cui più tardi bisogna ricordarsi al momento preciso.

Oggi si distingue abitualmente tra la *memoria a lungo termine* (MLT), con ricordi da poche ore ad anni, e la *memoria a breve termine* (MBT) (Miller), relativa a eventi di pochi secondi fa (per es. ricordare un numero sentito subito dopo, le parole appena pronunciate, la domanda fatta un minuto fa)<sup>365</sup>.

Questa divisione ormai classica della psicologia cognitiva è ancora da approfondire. Alcuni distinguono ulteriormente, nella MBT, tra le frazioni di secondo cui perdura un'immagine ("memoria iconica": Sperling) e i due o tre secondi necessari per cogliere per esempio una frase medianamente lunga ("memoria di lavoro"). Questa memoria di lavoro coincide in buona misura con il nostro "presente psicologico" (eventi considerati simultaneamente). Non esiste ovviamente un istante matematico percettivo: il presente percepito deve durare almeno alcuni minisecondi (per es. da 0,02 a 0,12 s).

San Tommaso distingueva tra la *memoria sensitiva* e la *memoria intellettuale*, identificando quest'ultima semplicemente con l'intelligenza (arricchita da molte specie intellettive inconsce)<sup>366</sup>. Questa distinzione, non contemplata dalla psicologia attuale, non è da sottovalutare. La memoria sensitiva si riferisce ai percetti sensibili concreti. La memoria intellettuale è la riserva delle conoscenze intellettuali (ad es. le scienze o le lingue che sappiamo): fa parte del pensiero in atto, che deve passare continuamente da alcuni contenuti ad altri, con una certa considerazione simultanea di un ampio insieme di cose. D'altra parte Aristotele aveva osservato che la memoria sensitiva e l'immaginazione umana, a differenza di quanto avviene negli animali, sono sufficientemente controllate dalla ragione, che guida attivamente

---

<sup>365</sup> Lesioni cerebrali possono alterare indipendentemente queste due modalità. Certi malati non riconoscono le persone, o non ricordano di aver letto un libro (vivono soltanto nel presente, finché sono distratti per passare ad un'altra situazione); altri invece non possono seguire una conversazione o una lettura, anche se ricordano bene il passato lontano.

<sup>366</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 79, a. 6 e 7.

la ricerca di ciò che si vuole ricordare o richiamare all'attenzione<sup>367</sup>. Il dinamismo mnemonico umano è molto diverso da quello dell'animale irrazionale. Così, l'animale ricorda eventi o cose passate, percepite, in rapporto al suo dinamismo istintivo in atto, mentre l'uomo ricostruisce il passato percepito e capito con l'aiuto della sua capacità di articolare il tempo, di dividerlo, misurarlo ecc. dalla sua prospettiva temporale ma anche dalla sua visione sopra-temporale.

b) *L'indagine neuropsicologica sulla memoria* è parziale e molto frammentaria per poter dar ragione della vastità di queste operazioni. Si tenga presente che in qualche modo la memoria racchiude tutta la vita spirituale, e non a caso questa tematica è cara a molti filosofi (Platone, Sant'Agostino, Bergson). La questione della sua base cerebrale (ricordiamo l'esempio platonico della registrazione del nostro sapere nella "cera" della mente) non può considerarsi esauriente. Le scoperte neurologiche rendono conto di certi aspetti della memoria animale e umana, ma non di tutti. Così come prima dicevamo che "vedere" (intelligentemente) può avere molti sensi, qualcosa di simile vale per il "ricordare". Gli studiosi talvolta mescolano parecchi aspetti che bisognerebbe considerare più accuratamente. D'altra parte negli studi di psicologia cognitiva non si segue un puro approccio fisiologico, e molte osservazioni su queste tematiche sono di natura fenomenologica, o impostate su analogie informatiche, pur con l'idea complessiva del collegamento con la base corticale<sup>368</sup>.

Come può esserci un ricordo nel nostro cervello? (per es. tutto ciò che ricordiamo della vita di una persona, l'insieme delle nostre esperienze in qualche campo). Che cosa è propriamente immagazzinata nel cervello che corrisponda ai ricordi? La neuropsicologia moderna ha abbandonato l'idea che ogni ricordo (ma non è possibile contarli, non essendo elementi separati e distinguibili, bensì potenziali) corrisponda biunivocamente ad una singola e definita struttura del cervello (per es. un neurone, una zona concreta). La base neurologica dei ricordi sta piuttosto in certi circuiti neurali ridondanti (assemblee di neuroni interattivi). Costituisce ciò un codice segreto che la mente è capace di "leggere" (in analogia con la memoria dei computer)? Questa risposta risulta alquanto antropomorfica

---

<sup>367</sup> Cfr. San Tommaso, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

<sup>368</sup> Non bisogna pensare che la neuropsicologia abbia sempre lo scopo univoco di scoprire la base fisiologica dell'evento psichico. "Si può dire che la neuropsicologia cognitiva non sia tanto interessata alle basi cerebrali dei processi mentali, quanto invece allo studio dei processi mentali normali pur usando a questo scopo i dati neurologici" (M. P. Viggiano, *Introduzione alla psicologia cognitiva*, Laterza, Bari 1995, p. 153).

e dualistica e oggi si tende ad abbandonare quest'impostazione troppo informatica.

La base neurologica della memoria (ma in quanto segue ci riferiamo solo alla memoria sensitiva, o alla memoria intellettuale in quanto collegata alla base sensitiva) e di conseguenza anche dell'apprendimento, è il potenziamento di certe reti sinaptiche, formatesi col tempo, molto attivate e rafforzate<sup>369</sup>. I neuroni certo non si riproducono, ma il cervello "cresce" nella misura in cui avvengono le crescite sinaptiche necessarie per l'apprendimento<sup>370</sup>. A questo scopo è anche necessario un adeguato metabolismo cerebrale, con formazione di proteine per lo sviluppo delle membrane e dei meccanismi di trasmissione, di cui è responsabile l'acido RNA. La memorizzazione-apprendimento è più profonda in situazioni attive<sup>371</sup> o particolarmente emotive.

*La memoria sensitiva in definitiva è una rete corticale*<sup>372</sup>. Un neurone può far parte di molti reti, e ciò che conta non sono tanto i singoli neuroni, ma i loro rapporti strutturali, indotti nell'apprendimento.

Gli stimoli sensoriali che incidono simultaneamente sui neuroni interconnessi rafforzano i contatti sinaptici tra di essi, cosicché, posteriormente, i neuroni scaricheranno i loro impulsi in risposta a qualsiasi degli stimoli separati<sup>373</sup> (...) La traccia mnemonica è dunque la stessa rete corticale<sup>374</sup>.

---

<sup>369</sup> Cfr. su questo punto, J. M. Fuster, *Cerebro y memoria*, "Atlántida", vol. I (4/1990), pp. 446-452.

<sup>370</sup> Sulla teoria dell'apprendimento mediante crescita sinaptica: cfr. J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., p. 472 ss.

<sup>371</sup> Eccles menziona l'esperimento compiuto su due gattini, messi in un dispositivo che ad uno consentiva una libertà di esplorazione ambientale, mentre l'altro era sospeso passivamente in una specie di gondola. Entrambi vedevano lo stesso, ma solo il gattino costretto all'esplorazione attiva e continuata imparò nuove cose (cfr. *ibid.*, pp. 490-491). Popper menziona un simile esperimento con topi, dove quelli che vivevano in un ambiente più arricchito svilupparono una corteccia cerebrale più pesante: "pare che il cervello cresca grazie all'attività e all'esigenza di risolvere attivamente dei problemi" (K. Popper, *L'io e il suo cervello*, vol. 1, p. 140). L'esempio è messo in rapporto alla crescita sinaptica legata ai processi di apprendimento e ricordo.

<sup>372</sup> Non si toglie comunque la differenza tra l'aspetto materiale e formale: così come la sensazione di vedere non è spiegata mai sufficientemente con la sua base materiale (cfr. la nostra sezione *La causalità dell'atto conoscitivo*), analogamente l'atto immanente di ricordare in modo sensibile non è sufficientemente spiegato come rete corticale. La rete sinaptica è il suo lato materiale.

<sup>373</sup> J. M. Fuster, *Cerebro y memoria*, cit., p. 448.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 451.

Si spiega così, come dice il testo citato, il forte associazionismo tipico della memoria: qualsiasi punto iniziale della rete (stimoli interni o esterni: altri ricordi, parole, umori, percezioni) è capace di riattivare un'intera rete. Un oggetto complesso è riconosciuto in quanto stimoli settoriali ad esso corrispondenti (odore, sagoma ecc.) riattivano una rete latente:

La riattivazione della rete e della memoria da essa sostenuta comporta la circolazione di impulsi da tutte le sue parti e, in certe circostanze, per spazi prolungati di tempo. Questa riattivazione più o meno transitoria della rete, sia nell'acquisizione di nuove associazioni sia nel corso di una sequenza organizzata di condotta è ciò che normalmente si chiama *memoria a breve termine*<sup>375</sup>.

L'*ippocampo* (situato fuori della corteccia, nel sistema limbico, all'interno degli emisferi cerebrali) gioca anche un ruolo importante nella fissazione dei ricordi a lungo termine (lesioni dell'ippocampo comportano amnesia), in quanto è collegato a tutti i settori della neocorteccia dove si producono le associazioni (settori chiamati *associativi*). L'ippocampo è anche in rapporto alla condotta emozionale, il che suggerisce anche un intreccio tra il riconoscimento percettivo, che richiede la memoria a lungo termine, e la condotta emotiva (o istintiva nell'animale). L'ippocampo in questo senso potrebbe corrispondere, almeno in parte, alla sede della facoltà "stimativa" dell'aristotelismo arabo, in collegamento con il comportamento istintivo (ricordiamo che l'istinto animale porta al riconoscimento di oggetti in funzione della vita istintiva, con una peculiare reazione emotiva associata).

Ricapitolando, la memoria (animale e umana) è caratterizzata dall'*auto-organizzazione* e dalla *distribuzione* nella corteccia, una distribuzione comunque con certe regioni specifiche associative legate a particolari funzioni (i settori visivo, acustico, somestesico, motorio, linguistico). La memoria artificiale dei computer invece è completamente diversa: è localizzata negli archivi, non è associativa, né attiva, né interattiva<sup>376</sup>. La memoria del cervello si dimostra dunque una memoria biologica o vitale (come vedremo nella sezione sul connessionismo, le reti neurali artificiali sono macchine che tentano di imitare la memoria cerebrale).

c) Ma *la memoria umana (intellettuale) trascende la base neurologica*. La maggior parte dei nostri ricordi sono di natura intellettuale, benché associati a

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 452.

<sup>376</sup> Abitualmente si dice che l'accesso alla memoria associativa è "per il contenuto" (*content-addressable*), mentre la memoria dei computer è accessibile per localizzazione fissa o numerica.

certe esperienze o atti sensitivi, per esempio all'aspetto grafico o sonoro del linguaggio, a concrete esperienze, a ricordi sensibili. Quando noi ricordiamo, dobbiamo ricorrere a grafici, schemi, immagini, e tutti questi elementi sensitivi (ciò che San Tommaso chiamava i *phantasmata*) sono quelli che vengono dinamicamente conservati nel cervello. Le connessioni neuronali sono in grado di suscitare immagini corrispondenti, sulle quali poggia il pensiero e i ricordi spirituali. Questi ultimi hanno una *base* neurologica (i *phantasmata* associati), ma non una *parte* neurologica. Invece i ricordi sensibili (o la parte sensibile dei ricordi) hanno una parte corticale, e in questo senso si potrebbero dire impressi o conservati nel cervello<sup>377</sup>.

Ora se qualcosa di carattere neurologico rimane nel cervello come traccia mnestica, il che consente l'induzione dei nostri ricordi, o di tutto ciò che si conserva nella nostra anima in maniera abituale (come le specie conoscitive di cui abbiamo parlato in questo corso), allora bisognerà dire che, in stretta unione con quella base neurale acquisita e permanente, *rimangono in noi in maniera inconscia tutte le conoscenze acquisite come abiti della nostra anima*. J. Searle si è avvicinato a questo punto, senza arrivare a una soluzione soddisfacente:

L'ontologia dell'inconscio consiste in caratteristiche oggettive del cervello capaci di causare pensieri soggettivi coscienti (...) Le credenze inconscie sono infatti stati disposizionali del cervello, ma sono disposizioni per produrre pensieri coscienti e un comportamento cosciente<sup>378</sup>.

Mentre si dorme, nel soggetto permangono tutte le sue opinioni, credenze, le scienze che conosce ecc. Come? La teoria *causalista* di Searle, nonostante la sua critica al riduzionismo neurologico, consiste nel risolvere "l'inconscio cognitivo" soltanto nelle disposizioni del cervello a causare atti coscienti. Noi invece diciamo che il sapere abituale del dormiente, benché non operante, rimane anche come un insieme di abiti della sua anima (indipendenti dal corpo nella loro parte spirituale). Questi abiti (dove si include tutta la memoria spirituale dell'uomo) non potranno diventare operativi senza la dovuta attivazione neurale. Se una lesione cerebrale causa la perdita della memoria, il

---

<sup>377</sup> Osservazioni sul cervello di una persona (per es. aumento di flusso sanguigno in aree cerebrali collegati a certe attività del pensiero) in linea di principio possono evidenziare se è impegnata in un'attività linguistica, percettiva, motoria ecc., ma non consentono di arrivare al loro contenuto interiore. Comunque se per ipotesi ciò fosse possibile, allora sarebbe un caso analogo a come quando dall'osservazione dei soli movimenti della labbra possiamo inferire quanto una persona sta dicendo.

<sup>378</sup> J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 160-161.



sapere abituale legato alla sensibilità andrà perso, mentre il sapere abituale spirituale sarà conservato insieme alle strutture interne dello spirito umano (potenze, virtù ecc.) ma in una maniera oscura per noi, dal momento che l'*uso* delle nostre conoscenze intellettive più alte è legato nella nostra vita in questa terra all'attività sensitiva<sup>379</sup>.

San Tommaso d'Aquino si è posto questo problema, sollevato anche in contesti averroisti riguardo alla questione della permanenza della scienza acquisita nell'anima separata<sup>380</sup>. La sua soluzione è che la scienza appresa in questa vita rimane nella situazione dell'anima separata in un altro modo, non legato al pensiero *per conversionem ad phantasmata* ma a un'altra modalità della conoscenza. Questa conoscenza risulta comunque meno naturale, in quanto l'anima umana è unita al corpo *propter melius animae*, per il bene dell'anima stessa<sup>381</sup>, ed è anche più povera (*non certam et propriam, sed communem et confusam*) in molti aspetti relativi al sapere naturale<sup>382</sup>. La sua risposta precisa al problema posto è la seguente:

Siccome la scienza è nell'intelletto, che è il 'luogo delle specie', come si dice in III *de Anima*, l'abito della scienza acquisita in questa vita è in parte nelle forze sensitive e in parte nell'intelletto stesso (...) Gli atti intellettivi per cui la scienza è appresa nella vita presente vengono compiuti tramite la conversione dell'intelletto all'esperienza, in cui ci sono le menzionate forze sensitive. Perciò con quei atti l'intelletto possibile stesso acquista una certa capacità di pensare mediante le specie ricevute, ma anche nelle forze sensitive inferiori si acquisisce un'abilità affinché l'intelletto nella conversione predetta possa più facilmente considerare i contenuti intelligibili. Ora così come l'atto intellettivo può dirsi

---

<sup>379</sup> Una persona sa lingue, matematica, filosofia, teologia ecc. Una lesione al cervello può farle dimenticare tutto ciò (dovrebbe imparare di nuovo): vuol dire che quelle conoscenze sono state cancellate, come si può cancellare il contenuto di un dischetto? Certamente possono essere fisicamente cancellate tutte le tracce mnestiche del cervello legate a quelle conoscenze. Che cosa rimane allora nella mente spirituale, capace di compiere atti spirituali, come pensare, amare o decidere? Nella filosofia di San Tommaso rimangono gli abiti dell'intelligenza e della volontà, i quali permangono anche nell'anima separata (cfr. *S. Th.*, I, q. 89, a. 5 e 6).

<sup>380</sup> Si ricordi d'altra parte che per l'Aquinate il pensiero concreto (*cogitativa* o *ragione particolare*) impiega un organo corporale situato nel cervello (cfr. *S. Th.* I, q. 78, a. 4).

<sup>381</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 89, a. 1.

<sup>382</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 89, a. 3. Questo punto si riferisce alla conoscenza dell'anima separata come può essere congetturata naturalmente. Sul piano teologico, basato sulla fede cristiana, bisogna aggiungere la conoscenza dell'anima separata ulteriormente capacitata dalla visione beatifica di Dio.

esistere nell'intelletto in una maniera principale e formale, ma anche può essere attribuito in un modo materiale e dispositivo alle forze inferiori, qualcosa di analogo si può dire degli abiti. Di conseguenza, la scienza presente in ciò che condivide con le forze inferiori non rimarrà nell'anima separata, ma invece rimarrà riguardo a ciò che spetta all'intelletto stesso<sup>383</sup>.

### \* **Quadro complessivo. Motricità e libertà**

Ricordiamo innanzitutto che qui concentriamo le nostre considerazioni sulla vita psichica umana in quanto collegata al cervello, pur sapendo che il pensiero dell'uomo supera infinitamente il cervello, con la sua totale universalità e trascendenza, aperto a ogni realtà e perciò del tutto immateriale. La spiritualità del pensiero è inoltre il fondamento della libertà umana. Ma tutto ciò che compie l'uomo sul piano della vita spirituale (piano in cui si trova nell'uomo un'immagine della Trinità: memoria, verbo e amore) è sempre collegato alla base materiale, al dominio del corpo e al dinamismo adeguato di quest'ultimo. In questa vita, l'uomo non può pensare senza il corpo, senza l'immaginazione, senza il linguaggio, anche se l'esperienza e il funzionamento encefalico non garantiscono la profondità e la correttezza del pensiero, non essendone la causa adeguata e completa<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> "Sed quia scientia est in intellectu, qui est 'locus specierum', ut dicitur in III *de Anima*, oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu (...) Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat" (*S. Th.*, I, q. 89, a. 5). Un altro testo significativo: "Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro de *Memoria et Reminiscentia* Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi *reminisci* aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiter recipiantur" (*C. G.*, II, 81, n. 1627).

<sup>384</sup> Ciò che è osservabile sarà soltanto la successione tra uno stato informativo del cervello e una motricità conseguente. Ma non possiamo ritenere questa successione come se fosse un vincolo causale adeguato, così

Fino a un certo punto siamo consapevoli di questo fatto: siamo cioè consapevoli della necessità di immagini, di schemi, di linguaggio, per poter spaziare nelle dimensioni infinite del pensiero. Nell'atto del pensare, tuttavia, non compare il corpo (né l'unione della vita psichica col cervello): così come i sensi più oggettivi, come la vista o l'udito, informano dell'oggetto lasciando in silenzio le alterazioni fisiche collegate alla percezione, analogamente il pensiero, sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo (presentazione degli oggetti pensati) non ci informa minimamente della straordinaria attività neurale che lo rende possibile, e quanto meno presente si faccia la base materiale (come un dolore di testa disturba il pensare) tanto meglio per l'intelletto.

La spiritualità dell'intelletto, dell'io e delle sue operazioni è auto-percepita in maniera immediata, nell'esercizio dei nostri atti umani anche sensitivi e rivolti al mondo esterno. La naturale auto-percezione positiva dell'atto dello spirito dà luogo alle tentazioni dualistiche, ma spiega anche il fatto, molto significativo di per sé, che l'uomo sia naturalmente prima spiritualista anziché materialista (il materialismo è un fenomeno tardivo nella cultura)<sup>385</sup>.

Rammentiamo a questo riguardo la tesi tomistica secondo cui l'atto di pensare non è compiuto mediante un organo corporeo:

Il principio intellettuale chiamato mente o intelletto ha un'operazione propria nella quale non comunica il corpo<sup>386</sup>.

*Lo spirito umano è atto o forma del corpo e simultaneamente trascende il corpo:* questa posizione nucleare dell'antropologia di Tommaso d'Aquino si

come la visione esterna di un uomo che, ascoltando certe parole reagisce in un certo modo non significa l'aver afferrato la causalità delle sue reazioni. Il nesso fenomenico di antecedente-consequente, tipico delle scienze fisiche, è insufficiente a questo livello.

<sup>385</sup> Non è possibile abbandonare in questa problematica certe convinzioni fondamentali del senso comune, che attestano fenomeni come l'esistenza del nostro io, della coscienza, della libertà, delle altre persone ecc. La scienza presuppone queste conoscenze di senso comune e in certi casi può correggerle o spiegarle parzialmente, ma ne trova in esse anche il fondamento. Di qui l'invalidità del ragionamento materialistico, secondo il quale così come la scienza riduce certe apparenze illusorie (per es. il movimento apparente degli astri) a strutture etiologiche vere, analogamente non potremmo fidarci della conoscenza comune su ciò che siamo (ci sentiamo liberi, ma la scienza "spiegherebbe" come in realtà non lo siamo ecc.). Sull'importanza del senso comune, ovvero della conoscenza ontologica primaria, comune e pre-scientifica, anche come fondamento implicito delle scienze, ci sarebbe molto da dire in una sede epistemologica.

<sup>386</sup> "Intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 2).

colloca tra il dualismo platonico e il materialismo monistico. Il pensiero e la volontà umana sono completamente immateriali, eppure sono potenze di un'anima che è atto di un corpo. L'anima umana dunque sta nel corpo, ma non è del tutto immersa nella materia, in quanto la supera nell'*excessus* del suo operare spirituale<sup>387</sup>. Questa tesi è naturale nel quadro di un'ontologia della natura in cui l'atto (in rapporto alla materia) diventa progressivamente più alto, finché nella conoscenza, specialmente nella conoscenza intellettuale, l'atto non si esaurisce nella sua funzione d'informare una materia, ma comincia ad acquistare un'interiorità propria, a "crescere per proprio conto" (per es. nell'*iperformalizzazione* dell'immaginazione umana<sup>388</sup>), come attività corrispondente ad un principio (l'anima umana) sussistente di per sé nell'essere, e perciò immortale o indipendente dalla morte corporea.

In questo senso si può scorgere una sorta di continuità-scontinuità nella crescita umana dal punto di vista biologico ed intellettuale. Il cervello, l'organo più complesso dell'universo, evidentemente trova un limite nella sua crescita. La natura è riuscita a concentrare nel piccolo spazio craniale un modo di sviluppare in modo notevole la superficie corticale grazie al "ricorso" delle pieghe. Eppure le cellule nervose ormai non si moltiplicano, ma sono la base fisica per l'indeterminata evoluzione intellettuale. La corteccia può crescere solo nel senso del potenziamento sinaptico adeguato all'apprendimento e allo sviluppo della memoria. Ma ciò che conta è la crescita immaginativa, mnemonica ed

---

<sup>387</sup> "Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere (...) Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus" (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1). E' questo il tipo di *emergentismo* accolto da San Tommaso. "Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam suam virtutem non esse corporis actum; quamvis anima humana secundum suam essentiam sit corporis forma" (*ibid.*, ad 4).

<sup>388</sup> Cfr. L. Polo, *Teoría del conocimiento*, cit., vol. I, p. 362, in rapporto anche alla nozione di "sobrante formal" (pp. 215-222) che viene a coincidere con la "specie intenzionale" tomistica. "Si la forma natural no se agota en informar el órgano, esa forma ha de caracterizarse como *sobrante*. Informar el órgano pero no agotarse en informar implica cierta libertad, cierto sobrante estrictamente formal respecto de la función de informar: hay *más* forma que materia informada" (p. 216).

intellettiva, la quale di per sé non ha limiti, trovandosi nella dimensione dell'essere stesso (oggetto formale del pensiero), malgrado il condizionamento finito procedente dalla base cerebrale e dal suo invecchiamento.

Il cervello, in quanto sede dell'immaginazione umana, iperformalizzante senza limiti, potrebbe essere considerato come un organo *incompiuto*, fatto in un certo senso dal soggetto stesso che percepisce, impara, ricorda ed immagina in un modo peculiare e proprio:

Si la imaginación se constituye, o está orgánicamente sin terminar y, por otra parte, dicha constitución tiene lugar en el cerebro (no hay otra sede orgánica posible y ha de haber una), cabe preguntarse si el cerebro es una totalidad *dada*. Anatómicamente lo es: un cerebro humano cabe en un frasco, y está dentro del cráneo. Pero esta observación es trivial y ajena al caso porque no se trata de una cuestión volumétrica, sino funcional. Para considerar el cerebro como órgano hay que tener en cuenta su funcionamiento. Pero es el caso que funcionalmente la imaginación humana no parece acabar nunca (...) Desde este punto de vista la imaginación sugiere que el cerebro no está terminado y, por tanto, tampoco totalizado<sup>389</sup>.

Di conseguenza, si può anche dire che le facoltà sensitive superiori, quali l'immaginazione o la memoria, costituiscono il proprio organo, non trovando invece, come succede con i sensi esterni, un organo precostituito<sup>390</sup>. Questo fenomeno è un nuovo segno dalla loro crescente immaterialità.

Ritorniamo ora all'approccio neuropsicologico. Se diamo uno sguardo generale al funzionamento del cervello in rapporto alla vita cognitiva dell'uomo (ved. figura sotto, comunque approssimativa e molto incompleta), possiamo dire, in primo luogo, che le informazioni somatosensoriali, visive e acustiche (le *vie sensitive*)<sup>391</sup> vengono trasmesse ed elaborate in certe regioni corticali (di solito nell'emisfero contrario al lato del corpo da dove procede l'input<sup>392</sup>). Queste regioni si trovano soprattutto nei lobi posteriori (parietale, temporale e occipitale). Gli ingressi arrivano prima alla regione sensitiva detta *primaria*, per essere poi rielaborati in gradi di complessità crescente nelle regioni *secondaria* e *terziaria*.

---

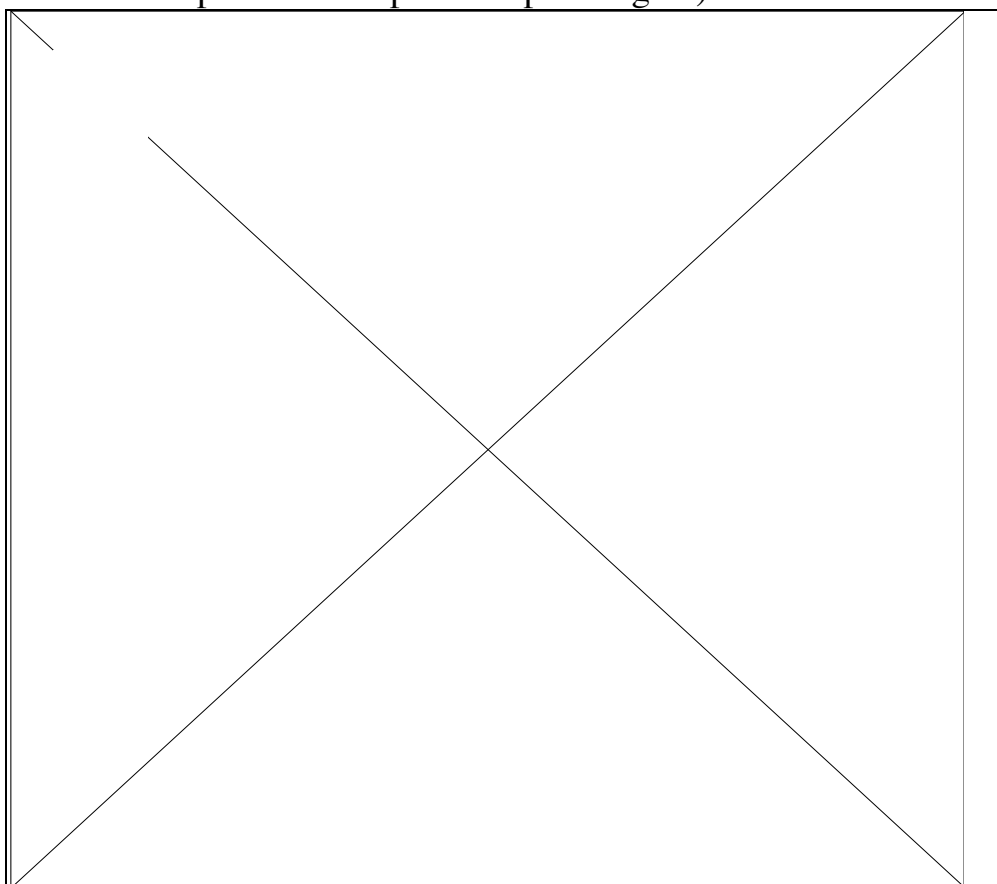
<sup>389</sup> L. Polo, *Teoría del conocimiento*, cit., vol. I, p. 361.

<sup>390</sup> "La retención de formas no es una impresión, sino la constitución de un órgano" (*ibid.*, p. 260).

<sup>391</sup> Il caso dell'olfatto è un po' particolare, in quanto le sue connessioni non arrivano alla neocorteccia ma a una corteccia cerebrale primitiva. Nei mammiferi inferiori l'olfatto è l'input sensitivo dominante, mentre dai primati all'uomo l'olfatto è subordinato alla vista, all'udito e alla somestesi.

<sup>392</sup> L'emisfero destro controlla la parte sinistra del corpo e viceversa, cosicché quasi tutti i nervi s'incrociano.

Queste ultime regioni, dette *associative*, rimaste in bianco nella figura, consentono la memorizzazione, come abbiamo spiegato sopra. I settori associativi potrebbero essere messi in corrispondenza con il "senso comune" aristotelico, in quanto sono il luogo dell'integrazione della percezione completa (si avverta tra l'altro che le associazioni richiedono tempo e non solo diversità spaziale, eppure la percezione in atto di oggetti complessi emerge alla coscienza come un fenomeno puntuale nel presente psicologico).



Consideriamo in seguito la via motoria, nella quale s'introduce l'intervento della libertà. Se l'animale superiore domina vitalmente il suo corpo in base all'informazione sensitiva ricevuta di continuo e ai dinamismi istintivi che aiutano a filtrare e ad interpretare adeguatamente i dati percettivi, in un ciclo input-output che si compie in maniera decisiva nel cervello, nell'uomo questo ciclo viene elevato all'ambito della vita dello spirito: l'input sensitivo viene interpretato alla luce del pensiero intellettuale, il quale fornisce una base per l'attività volontaria, essendo a sua volta quest'ultima la radice attiva ultima della motricità umana "in quanto umana". Naturalmente l'intervento del pensiero e della volontà non sono osservabili nel cervello, e neanche potranno essere accertabili se presupponiamo (gratuitamente) che la vita psichica umana operante nelle strutture cerebrali sia identica a quella animale.

Senza l'autopercezione del pensiero e della libertà non è possibile arrivare a questi atti a partire da una ricerca esclusivamente neuropsicologica<sup>393</sup>. Ma la scienza neurologica fornisce una buona conferma invece, accettando le premesse indicate, dell'unità tra mente e corpo in quest'ambito adesso considerato. In altre parole, la neuropsicologia non basta, non conferma né esclude da sola la vita umana spirituale, ma attesta in modo importante l'unità sostanziale dello spirito umano con il corpo. Il materialismo dominante in molti settori di ricerca psiconeurologica non è dovuto al fatto che l'osservazione neurologica escluda la realtà dello spirito (cosa impossibile), ma dipende dalla premessa *a priori* dell'esclusione in anticipo di tale realtà. L'unico modo di arrivare all'attività spirituale e personale è l'auto-osservazione dei fenomeni della nostra coscienza e la considerazione delle opere esterne dello spirito (creazioni letterarie, scientifiche, culturali ecc.) (i mondi 2 e 3 di Popper-Eccles).

In un breve e molto semplificato riassunto sulla questione fisica strettamente scientifica, possiamo dire che nell'uomo la *via encefalica motoria* (area situata nei lobi frontali) si occupa dell'attivazione dei movimenti volontari del corpo. Dall'area motoria primaria (disposta come una "mappa" delle parti del corpo, analogamente all'area somestesica) partono vie nervose defferenti verso i muscoli, sempre secondo il sistema dell'incrocio. Le contrazioni indotte nei muscoli mediante impulsi scaricati dai motoneuroni costituiscono l'unità motoria studiata sin dall'inizio del XX secolo da Sherrington. I motoneuroni (circa 200.000 nel midollo spinale umano) ricevono, tramite le connessioni sinaptiche, l'impulso dal fascio piramidale che parte da cellule piramidali della corteccia motoria primaria.

Ma non è questo il primo punto di partenza del movimento volontario. Il comando motorio concreto dell'area 4 della mappa di Brodmann (cioè la corteccia motoria primaria) è solo una stazione finale di raccordo di un'attività iniziata nelle aree motorie associative (secondaria e terziaria), dove si produce la preprogrammazione dei piani motori (con l'intervento dei gangli basali e del cervelletto)<sup>394</sup>. Possiamo dire che i piani motori più generali (area associativa) vengono tradotti in istruzioni più specifiche per i movimenti concreti nell'area

---

<sup>393</sup> Cfr. sul tema, J. Cervós-Navarro, *Libertà umana e neurofisiologia*, in *Le Dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, a cura di F. Russo, Armando, Roma, pp. 25-34.

<sup>394</sup> Cfr. su questo tema, J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., pp. 338-360.



motoria primaria. Le reti predisposte in questa zona consentono la memoria motoria e il collegamento della motricità col linguaggio.

Secondo esperimenti di H. H. Kornhuber compiuti su soggetti umani (1974), la decisione libera di compiere un'azione (come il movimento di un dito della mano) induce un potenziale negativo ("potenziale di preparazione": *Bereitschaftspotential*, registrato dall'elettroencefalogramma) ad ampio raggio sulla superficie corticale, durante circa un secondo, per concentrarsi alla fine sulle cellule piramidali dell'area 4 di Brodmann<sup>395</sup>. Circa un secondo prima del movimento del dito, può già osservarsi nel cervello la pre-determinazione neuronale di questo moto<sup>396</sup>.

Il *cervelletto*, con i suoi circa 30 miliardi di neuroni, ha in questo quadro una funzione specifica di coordinamento e affinamento automatico della motricità. Da esso dipende l'automatismo dell'esecuzione dei movimenti muscolari precedentemente imparati<sup>397</sup>. Il cervelletto interviene nella preprogrammazione dell'azione ma anche nei movimenti già avviati, per mezzo di un'intervento a *feedback* in cui si producono delle continue correzioni aggiornate che tengono conto dei piani cerebrali e insieme degli input periferici nello svolgimento dell'azione, alla maniera del controllo di un missile che punta su un bersaglio con una costante auto-correzione.

A questo punto emerge il problema della libertà. La corteccia motoria della scimmia dà anche ordini ai movimenti spontanei delle sue estremità, dita ecc. come risposta alle sollecitazioni provenienti dall'informazione sensitiva in funzione dei cicli istintivi animali. Nell'uomo invece, come abbiamo detto, tale informazione, anche colorata dagli istinti, viene elevata al piano delle conoscenze intellettive in modo da consentire una risposta libera e volontaria. Questa risposta "muove" in una maniera non fisica i gruppi di neuroni della corteccia motoria prefrontale dai quali partono le ordini che mettono in moto il

---

<sup>395</sup> "Noi ipotizziamo perciò che le aree premotorie di associazione (area 6), gli emisferi cerebellari e i gangli basali siano responsabili dei movimenti preprogrammati. Il comando motorio, infine, proveniente da questa preprogrammazione viene scaricato lungo il fascio piramidale per dare inizio al movimento" (J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., pp. 339).

<sup>396</sup> Nella sezione dedicata alla temporalità verrà considerato il problema che pone questo fenomeno nei confronti dell'atto libero.

<sup>397</sup> I soggetti con una lesione al cervelletto compiono i movimenti muscolari interessati con sforzo riflessivo, senza la normale automaticità subconscia con cui, per es., alziamo un bicchiere, suoniamo uno strumento musicale ecc.

complesso meccanismo che porta all'azione esterna del corpo umano. La causalità volontaria non è osservabile esternamente, ma s'introduce ovviamente nei primi movimenti collettivi corticali che preparano i piani di azione concreta delle parti del corpo:

Quando il pensiero conduce all'azione, io sono costretto come neuroscienziato a congetturare che in qualche modo il mio pensare muti gli schemi operativi delle attività neuronali nel mio cervello<sup>398</sup> (...) Si può presumere che durante il potenziale di preparazione ci sia una specificità crescente delle scariche organizzate di impulsi nei neuroni cosicché infine vengono attivate le cellule piramidali nell'aria corticale motoria adatta per ottenere il movimento richiesto. Il potenziale di preparazione può essere considerato come la conseguenza neuronale del comando volontario. Le caratteristiche sorprendenti del potenziale di preparazione sono la sua ampia estensione e la sua formazione graduale. Apparentemente allo stadio in cui viene presa la decisione di compiere un movimento, l'influenza del comando volontario è ampiamente distribuita sugli schemi di azione neuronale<sup>399</sup>.

*L'intervento attivo della volontà sulla motricità* del cervello veramente è una questione antica, impostata spesso in termini di "interazionismo", come fa Eccles in una maniera che ci sembra giusta. Questo problema, per non essere travisato, richiede senza dubbio una concezione adeguata, ampia e analogica della causalità.

Dal settore fisico è stata spesso indicata come difficoltà dell'interazionismo mente-corpo il fatto che un intervento attivo della mente sul corpo violerebbe il *principio di conservazione dell'energia*. Eccles e altri hanno tentato di risolvere il problema introducendo nei meccanismi cerebrali una causalità fisica quantistica che ridimensiona l'applicazione di tale principio<sup>400</sup>.

E' possibile comunque che tale difficoltà sia fuorviante, dal momento che il principio di conservazione dell'energia è tutt'altro che chiaro nella fisica moderna dal punto di vista concettuale, e così come viene abitualmente spiegato appare troppo legato al determinismo causale (ogni fenomeno nuovo deve avere un antecedente causale fisico), incompatibile con l'atto libero. Ci pare anche che tale obiezione sia basata su una concezione dell'intervento della volontà alla maniera di una causa fisica antecedente, simile alle cause con cui lavora

---

<sup>398</sup> J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., p. 346.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>400</sup> Cfr. Eccles, *Come l'io controlla il suo cervello*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 174-196 ("Aspetti quantistici dell'attività cerebrale e ruolo della coscienza", capitolo scritto in collaborazione con F. Beck).

ordinariamente la fisica (classica): infatti la difficoltà presuppone l'idea assurda che la libertà sarebbe "una fonte di energia fisica", quando in realtà l'intervento volontario, non essendo fisico, non crea energia, ma si limita ad amministrare un'energia preesistente.

L'*indeterminismo quantistico* fu salutato talvolta (negli anni 30) come la scoperta fisica che apriva uno spazio alla libertà. Nonostante sia stata segnalata l'ingenuità di questa posizione (la quale, almeno in certi autori, poteva suggerire una confusione tra l'atto libero e i fenomeni quantistici indeterminati), certamente una concezione meno rigida della causalità materiale risulta molto più naturale per una conveniente spiegazione non riduzionistica e non dualistica della vita e della libertà.

La fisica attuale (indeterminismo quantistico, fisica della complessità e del caos deterministico) si muove in questa direzione, più favorevole all'intuizione aristotelica di una certa indeterminazione della causa materiale, superata o "guidata" dall'informazione procedente dalle cause formali. D'altra parte sappiamo bene oggi che il funzionamento neuronale collettivo del cervello è caratterizzato da fenomeni di "caos deterministico" e non può essere descritto mediante equazioni lineari. Se la complessità fisica è profondamente dominata da un comportamento "non lineare", questo fenomeno si rivela molto più importante negli organismi e soprattutto nei viventi dotati di sistema nervoso<sup>401</sup>.

Un indeterminismo causale fisico, nella prospettiva della fisica moderna, lascerebbe spazio ad un intervento molto naturale, non violento né estrinseco, di una causalità superiore non fisica che introducesse, ad esempio, nuova informazione. In ogni caso conviene ricordare che *l'anima muove il corpo in una maniera non fisica, ma come causa formale*. La spiegazione causale puramente fisica o chimica non basta neanche per dar ragione completa della causalità sensitiva degli animali: un animale si muove in qualche modo anche intenzionalmente (per "interessi", emozioni, conoscenze sensitive) e non soltanto per cause chimiche deterministiche. Il problema della libertà è meglio impostato in questa visione biologica non riduzionistica, pur tenendo conto che dall'esterno non potremo mai individuare di per sé la libertà di un atto, così come viene "vista" dalla coscienza del proprio soggetto personale in azione.

---

<sup>401</sup> Il processo fisico *non lineare* non può essere appreso nell'approccio puramente analitico che tiene conto soltanto delle parti. Molte soluzioni parziali non bastano e si richiede una visione globale dell'andamento del sistema come un tutto. A questo "tutto" risponde il concetto fisico attuale di *complessità*.

Bisogna inoltre tener presente che *la libertà dell'atto volontario non significa che non sia motivato da ragioni*, come ha sempre sostenuto la filosofia tradizionale. Le nostre libere scelte nascono ordinariamente dall'informazione, dal consenso alle passioni, da credenze e opinioni accettate che comandano una linea di azione, senza determinarla in maniera assoluta. In questa sede soltanto osserviamo che l'input sensitivo non fornisce queste motivazioni, ma evidentemente offre una materia sulla quale la nostra intelligenza è portata a decidere. Non possiamo qui discutere in modo esauriente il problema della libertà. Per quanto riguarda l'approccio di questa sezione, ci sembra importante almeno segnalare due punti:

a) Le motivazioni psichiche sono una "causa" non fisica, e non assolutamente determinante, degli atti liberi. Le scelte si compiono ordinariamente in funzione di fini voluti. Solo parzialmente queste motivazioni provengono dall'area sensitiva (per es., decidere di mangiare perché si ha fame).

b) L'indeterminazione o il caso possono rendere "casuale" un'azione fisica o anche umana, ma l'evento casuale non si confonde con l'atto libero. L'attività libera è intenzionale e non semplicemente indeterminata sul piano fisico.

Riteniamo che certe confusioni nei dibattiti sulla libertà nell'area della filosofia sull'informatica e sul problema mente-corpo possano venir risolte più facilmente con l'aiuto dei punti a) e b).

Si parla in questo senso della possibilità che un robot dotato d'intelligenza artificiale, adeguatamente programmato per compiere scelte, fare piani, potrebbe anche simulare la libertà, se dotato di "credenze programmate" e insieme di meccanismi aleatori dovuti a qualche base fisica indeterminata. Il robot potrebbe essere in grado di "decidere liberamente" tra prendere una tazza di caffè o di té in base a una *random selection*<sup>402</sup>. In questo caso si avrebbe una simulazione della libertà, con tutti i limiti indicati nella sezione precedente dedicata al problema dell'intelligenza artificiale.

L'introduzione di meccanismi d'indeterminazione nella programmazione computerizzata consentirà, mettendo in competizione programmi od oggetti programmati, di imitare i meccanismi evolutivi, di creare artificialmente una "storia". Questi procedimenti saranno utili nella ricerca scientifica e potrebbero

---

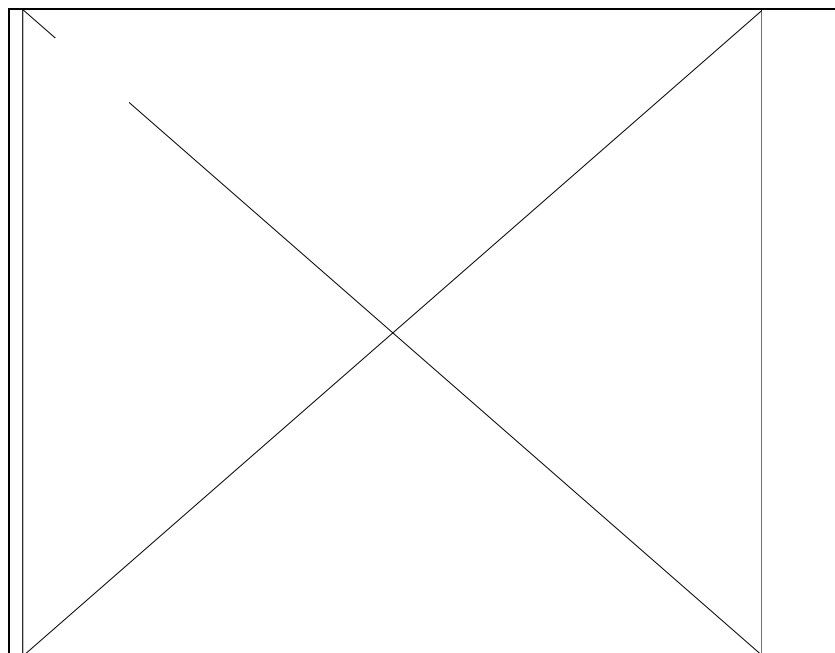
<sup>402</sup> "All that is required, essentially, is a switch driven by a Geiger counter that is monitoring the random radioactive decay of a small piece of radium. It Turbo Sam [un robot] is fitted with hardware that enables him to select randomly in nil preference situations then even Laplace's omniscient genius will be unable to predict the robot's choices" (J. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit., p. 145).

anche servire ad altri scopi nella vita umana o sociale. Ma lasciano intatto il problema della libertà. In un'ottica materialistica, non c'è differenza tra il possibile comportamento indeterminato di un robot e la condotta umana. Ma la libertà umana non è l'indeterminazione in seno ad un determinismo di base, o la variazione irregolare di insiemi di regole, bensì la capacità di un io di *auto-determinazione auto-cosciente riguardo ai fini*.

Prima di continuare, riprendiamo per un attimo la visione d'insieme del comportamento dei centri cerebrali. La neuropsicologia vede questo comportamento dall'esterno, mentre la psicologia introspettiva lo vede dall'interno: sono due "finestre" complementari, non in concorrenza. L'informazione in *ingresso* dunque, elaborata nei lobi posteriori, può dar luogo ai segnali di *uscita* trasmessi dalle porzioni specializzate dei lobi frontali. Il cervello si trova così costantemente impegnato, in un dinamismo interno di interazioni reciproche costanti, in continuo divenire, in margini mai esatti, come corrisponde a un comportamento collettivo complessissimo e sempre in via di auto-organizzazione e di auto-riparazione, a seconda della mobilità esterna non facilmente prevedibile o imprevedibile del tutto. Il cervello deve sviluppare una condotta adattativa e al contempo attiva per affrontare le sollecitazioni esterne e i progetti interni derivanti dalla parte profonda e più elevata della personalità.

Si completa così, in definitiva, il ciclo percezione-azione, conosciuto dalla tradizione filosofica tomistica, grazie, come si è visto, a reti associative che comunicano costantemente le aree corticali sensitive e motorie. Questo ciclo non significa, insistiamo ancora una volta, che l'animale e tanto meno l'uomo dipendano passivamente dall'informazione esterna. L'informazione viene elaborata e selezionata in funzione degli "interessi" animali, e nel caso dell'uomo in rapporto al dinamismo intellettuale e volontario. La conoscenza intellettuale (astrazione dell'universale) non dipende solo dai dati esterni, ma anche dalla comprensione essenziale dei dati che è frutto dell'azione dell'intelletto, il quale nel suo lavoro è guidato dalla volontà.

Lo spirito umano trascende il corpo ma sta nel corpo. Forse non a caso la parte *più alta* del corpo (la neocorteccia) corrisponde alle funzioni psichiche più alte, quelle che meglio riflettono l'attività dello spirito. Gli antichi vedevano nella posizione eretta dell'uomo un segno corporeo della sua inclinazione verso l'alto. La situazione del cervello, sede del pensiero, corrisponde anche bene a questa immagine.



### \* **Percezione e temporalità.**

Il tempo della percezione viene articolato in un modo peculiare e non può essere messo in corrispondenza troppo stretta col tempo fisico. Tradizionalmente la coscienza è stata vista come un flusso di rappresentazioni in continua successione (la "corrente della coscienza"), flusso in cui l'io rimane sempre identico nel suo presente con la distinzione tra passato e futuro (il presente psicologico dura un po' di tempo in quanto non è dissociabile da una minimemoria).

La sensazione della temporalità è senz'altro una caratteristica fondamentale della coscienza. Ma è altrettanto vero che l'io trascende il tempo in diverse maniere, per esempio perché ricupera tutto il suo passato nella memoria, parte importantissima della personalità, oppure perché è capace di prevedere il futuro (verso il quale è sempre proiettato) o perché comprende vincoli essenziali al di sopra del tempo. Questa trascendenza sul tempo si vede anche nel fatto che l'uomo è capace di interrogarsi sul tempo in modo globale e di ripercorrerlo tutto, di misurarlo, come quando fa storia o si rifà alle prime origine del tempo. In questa sezione comunque ci limitiamo al problema del tempo nella percezione.

Dino Buzzati racconta in *I sette messaggeri*<sup>403</sup> la storia del figlio di un sovrano che intraprende un viaggio verso le provincie di confine del regno,

---

<sup>403</sup> D. Buzzati, *La boutique del mistero*, ed. Il Sabato di Mondadori ed., Milano 1968, pp. 17-21.

mentre a intervalli regolari invia messaggeri al re per mantenere i contatti con i suoi; con la crescente lontananza il tempo di andata e ritorno dei messaggi è sempre maggiore e alla fine il figlio si accorge che non gli basterà la vita per vedere il ritorno dei messaggeri. In questa storia un po' kafkiana si vede come i percorsi spaziali producono ritardo temporale nella comunicazione (a un certo punto il messaggero si colloca all'infuori dell'"orizzonte degli eventi" del destinatario).

La velocità della luce rende difficili le comunicazioni a livello cosmico ma le rende invece molto facili tra le piccole distanze della terra. Ciononostante i messaggi lontani si debbono sincronizzare, per esempio grazie all'indicazione dell'ora e data. Ora qualcosa di simile accade all'interno di quest'ampio sistema di comunicazione a rete che è il nostro sistema nervoso. La percezione cosciente raccoglie simultaneamente dati che di per sé arrivano in ritardo e in momenti diversi. E' un problema da approfondire come fa il cervello a sincronizzare i tempi, per cogliere l'unità del oggetto percepito, della frase sentita durante alcuni secondi, anche se è certo che qui il ruolo principale è giocato dalla memoria a breve termine (con le sue suddivisioni). Questa memoria, insieme al presente psicologico, ci consente di capire l'intreccio tra la sensazione della successione temporale e un certo nucleo di oggetti simultaneamente percepiti, come l'esperienza fenomenologica attesta.

Non dimentichiamo che l'elaborazione percettiva, con tutto il suo travaglio, ad un certo livello fondamentale è caratterizzata dall'intenzionalità. Le "inferenze" che fa di continuo il cervello sono compatibili con l'immediatezza della conoscenza del reale. Queste inferenze, questi ritardi temporali, non giustificano il "realismo mediato", ovvero la tesi fenomenistica secondo la quale noi conosciamo inizialmente e con certezza soltanto le nostre rappresentazioni, e il resto lo dobbiamo dedurre. Non c'è bisogno di dimostrare che la percezione degli altri è reale, dal momento che il tempo dei segnali luminosi e delle vie nervose ci farebbe vedere solo "il passato", come quando vediamo sul cielo stelle che forse non esistono. Il presente psicologico supera questa difficoltà, che diventa reale solo nelle grandi distanze.

L'indagine psicologica indica, in questo senso, che il dato visivo, cutaneo ecc. diventa cosciente solo quando supera una certa soglia anche temporale (il che include un'intensità adeguata, talvolta anche una ripetizione o treno di stimoli), e quando viene elaborato a livello corticale secondo certi schemi



spazio-temporali<sup>404</sup>. In questi minimi tempi ci possono essere "riassetti" temporali (una sorta di minima "costruzione temporale"), come quando in uno studio cinematografico il sonoro viene "sincronizzato" con il film, secondo una metafora di Dennett<sup>405</sup>. Se vediamo da lontano una partita di tennis, ci accorgiamo dello scarto temporale tra il suono dei colpi e la visione di essi. Ma a livello microfisico questi sfasamenti sono superati con un'elaborazione percettiva (altrimenti la nostra percezione sarebbe quella di un puro divenire). Così come non guardiamo gli oggetti visti come se fossero modificazioni bidimensionali della retina, analogamente non rappresentiamo il tempo di ciò che è visto come identico al tempo dei segnali che trasmettono ciò che è visto.

Noi non rappresentiamo gli oggetti visti come se esistessero sulla retina, ma piuttosto a varie distanze nel mondo esterno; perché mai il cervello non potrebbe rappresentare gli eventi come se avvenissero *nel momento in cui* ha più "senso ecologico" che avvengano? Quando siamo impegnati in qualche attività che richiede destrezza manuale, "il tempo sulla punta delle dita" dovrebbe essere lo standard; quando stiamo dirigendo un'orchestra, "il tempo dell'orecchio" potrebbe dominare l'ordinamento seriale<sup>406</sup>.

Un fenomeno particolare sulla percezione temporale ha suscitato alcune perplessità. Esperimenti eseguiti da B. Libet (anni 80) sembrano evidenziare che il soggetto diventa cosciente delle sue scelte volontarie (fisiche) con qualche ritardo. Se un individuo decide di muovere spontaneamente un dito, l'encefalogramma, come avevamo detto in precedenza, rileva il potenziale di preparazione corticale circa mezzo secondo prima, nonostante la sensazione di fare la scelta simultaneamente e non prima del movimento compiuto<sup>407</sup>. D'altronde questo tipo di esperimento è uno dei pochi che consente di individuare in qualche modo il "momento" preciso della scelta, in base a una sua

---

<sup>404</sup> "Gli stimoli cutanei deboli sono percepiti solo se nella corteccia cerebrale sia stato impiegato un periodo di tempo fino a 0,5 secondi per l'elaborazione di schemi neuronali spazio-temporali al livello della complessità richiesta per la più primitiva esperienza cosciente, la sensazione bruta" (Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., p. 320).

<sup>405</sup> Cfr. D. C. Dennett, *Coscienza*, cit., p. 174.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>407</sup> "Egli scoprì (Libet) che queste "decisioni coscienti" seguivano di 350-400 msec l'insorgere dei "potenziali di prontezza" che era in grado di registrare dagli elettrodi sul cranio, che secondo lui intercettavano gli eventi neurali determinanti le azioni volontarie eseguite. Ciò lo ha portato a concludere che "la preparazione cerebrale di un atto volontario spontaneo inizia inconsciamente". Sembrerebbe quindi che la nostra coscienza si affanni dietro i processi cerebrali che effettivamente controllano il nostro corpo" (*ibid.*, p. 186).

manifestazione fisica quasi-simultanea, e di una scelta abbastanza libera quale può essere il movimento *ad libitum*, senza stimoli fisici, delle dita o delle mani.

In un altro esperimento precedente, compiuto da Grey Walter (1963), il soggetto, con elettrodi collegati alla corteccia motoria, poteva premere un pulsante liberamente per far avanzare una serie di diapositive (ma il pulsante in realtà era finto). Ciò che faceva passare le diapositive era il segnale amplificato proveniente dalla corteccia. Al paziente stupito gli sembrava che il proiettore anticipasse le sue decisioni<sup>408</sup>.

Come spiegare questo fenomeno? Due possibili risposte sarebbero che la decisione avviene primordialmente in una maniera inconscia, o che emerge alla coscienza soltanto dopo una soglia critica di attivazione neuronale, oppure che la decisione compiuta leggermente prima sia stata "dimenticata". D'altra parte pare innegabile che il responsabile di quell'azione sia la persona: la preparazione corticale è una conseguenza della sua volontà di muovere il corpo. La risposta di Dennett a questo problema non è chiara, ma in ogni caso egli, insoddisfatto delle spiegazioni riportate sopra, si rifiuta di ricorrere a un io cartesiano nascosto che decide in un momento puntuale:

Poiché la cognizione e il controllo -quindi la coscienza- è distribuita in tutta l'area del cervello, non è possibile scegliere nessun momento preciso come quello in cui avviene l'evento cosciente<sup>409</sup>.

Ma sappiamo che Dennett neanche riconosce l'identità di un io ontologico, per cui il paradosso semmai servirebbe a confermarci l'inutilità di ricorrere all'io. A noi sembra d'una parte, come peraltro lo stesso Dennett confessa, che manchino ancora esperimenti più ampi e diversi per poter valutare il fenomeno esaminato (per es. cambiando i tempi). Certamente è giusto evitare l'impostazione di voler afferrare il punto esatto del tempo in cui avviene una decisione o in cui comincia uno stato di coscienza. Una scelta volontaria comunque non può essere posteriore ai suoi effetti fisici, mentre una scelta non cosciente sembra contraddittoria.

La frazione di secondo in cui avviene questa "dilazione soggettiva della coscienza dell'intenzione" in realtà è piccola, e niente ci obbliga a pensare che la scelta di muovere un dito debba essere simultanea al suo movimento effettivo; al contrario, appare anche naturale che possa essere minimamente anteriore, solo che in tempi così piccoli non possiamo esigere una coscienza esatta del

---

<sup>408</sup> Cfr. *ibid.*, p. 190.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 193.

tempo. Si può riconoscere che la nostra coscienza di pensare e di volere in atto occupi in modo "diffuso" quella minima quantità di tempo fisico che chiamiamo presente psicologico<sup>410</sup>. L'analisi temporale che scenda al di sotto di questi minimi si allontana dalla fenomenologia della coscienza e ormai non è in grado di accertare che cosa succede a livello dell'io o della volontà, così come quando vengono analizzate troppo le parti si perde la visione del tutto, in quelle realtà dove il tutto non è la somma delle parti. In definitiva il problema sollevato dagli esperimenti menzionati risente di un eccessivo approccio analitico.

Questa potrebbe essere una conclusione generale di questa sezione: le ricerche sul tempo dell'elaborazione psiconeurologica, viste dal lato esclusivamente fisico, non sono sufficienti per capire il tempo della coscienza, fenomenologicamente accertato. Ma il tempo della coscienza, come la coscienza stessa, non possiede la chiarezza cartesiana. Può essere un tempo più o meno consapevole, in cui la sensazione stessa della temporalità può variare (per es. sensazione di rallentamento o di accelerazione in circostanze peculiari).

**\* Linguaggio<sup>411</sup>.**

In mezzo al ciclo intra-encefalico di percezione-azione precedentemente considerato, anzi completandolo ai livelli più astratti dell'elaborazione, si trovano *i centri cerebrali del linguaggio*. Sembra naturale pensare che le funzioni conoscitive più alte siano legate a queste regioni, dal momento che il linguaggio è l'oggettivazione del pensiero. I centri linguistici sono di solito situati prevalentemente nell'emisfero sinistro, con due aree (conosciute sin dal secolo XIX): l'*area di Wernicke* ("corteccia posteriore del linguaggio": zona temporale-parietale), collegata alle aree associative della percezione, condiziona la comprensione e la memoria semantica della lingua; l'*area di Broca*

---

<sup>410</sup> D'altra parte, noi stiamo considerando in queste pagine solo il comando volontario esecutivo ultimo, dietro il quale esiste un dinamismo volontario complesso, collegato alla deliberazione e alla scelta, articolato in diverse fasi. Questo comando comporta sia l'*inizio* di un moto corporeo volontario sia la sua *continuazione* nel tempo (per es. decidiamo di suonare il pianoforte, di fare una passeggiata). Tale continuazione non esige una moltiplicazione di atti di volontà, ma alle volte solo il mantenimento *abituale* di un unico atto volontario: l'influsso volontario sul cervello in questo caso è *continuo, pre-temporale* (si può paragonare al mantenimento del creato da parte della Causa Prima: siamo anche qui di fronte a un caso di causalità diversa dal nesso fisico tra antecedente temporale ed effetto successivo): l'atto volontario non è un *motus*, ma un atto immanente, per cui in se stesso non è un processo temporale, anche se produce *motus*. L'effetto in questo caso non è lo scatenarsi di un meccanismo automatico, bensì il continuo dominio "simultaneo" (in realtà, pretemporale) di un *motus*.

<sup>411</sup> Cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., pp. 477-482.

("corteccia anteriore del linguaggio": zona prefrontale inferiore), vicina alle aree motorie associative, condiziona la costruzione delle frasi (le aree di Wernicke e di Broca sono connesse dal fascicolo arcuato)<sup>412</sup>.

L'elaborazione linguistica richiede un coordinamento spontaneo, unitario e dinamico, molto complesso tra i diversi settori nervosi: controllo dei muscoli vocali, identificazione dei suoni, riconoscimento di parole e ulteriormente di frasi, controllo della grammatica ecc. Da certe lesioni ed esperimenti bisogna concludere che ci sono anche reti linguistiche specializzate per es. per i nomi propri, per nomi comuni, per formazioni verbali o per strutture sintattiche, ma questi studi sono ancora in fase di ricerca (alcune disfunzioni linguistiche possono avere una causa patologica cerebrale; altre obbediscono a motivi didattici, culturali ecc. e non sono sempre patologiche).

La *specializzazione linguistica dell'emisfero sinistro* (o comunque di uno dei due emisferi), che è indipendente dal fatto di essere destrimani, avviene dopo i primi anni dell'infanzia ed è una notevole asimmetria funzionale del cervello. Essa sembra in qualche modo prevista geneticamente e non si verifica nei primati non umani. La lateralizzazione linguistica, che comunque non è assoluta, ha introdotto in alcuni autori la distinzione tra "emisfero dominante" (quello linguistico) ed "emisfero minore" (o subordinato), anche se pare piuttosto che tra entrambi esista una complementarità funzionale, non ancora del tutto chiarita.

Alcuni studiosi<sup>413</sup> hanno suggerito che l'emisfero non linguistico (collegato, per esempio, alla capacità musicale, o di disegno geometrico e prospettico) sia in qualche modo associato a prestazioni intelligenti di tipo olistico, sintetico, immaginativo e non verbale, mentre l'emisfero sinistro (nella maggior parte dei casi) sarebbe preferentemente legato al pensiero verbale, analitico e aritmetico.

---

<sup>412</sup> Le lesioni dell'area di Wernicke determinano l'incomprensione del linguaggio scritto o parlato (ci sono sotto-aree specializzate per la lettura e la scrittura); per esempio il soggetto trova difficoltà nella lettura, o ha un linguaggio parlato fluido ma senza senso. Invece un malato con una lesione nell'area di Broca non può esprimersi bene, non per paralisi della muscolatura vocale ma per incapacità dell'utilizzo linguistico (linguaggio telegrafico, con sintassi povera: memoria motrice a breve termine).

<sup>413</sup> In base a ricerche basate su malati che hanno subito lesioni o ablazioni di uno degli emisferi (emisferectomia), o nei quali l'ablazione del corpo calloso (commissurotomia) ha lasciato incomunicati gli emisferi.

Sono comunque congetture (oggi meno di moda) e potrebbe essere rischioso parlare di "emisfero analitico e sintetico" con troppa disinvoltura<sup>414</sup>.

Ci vorrà ancora del tempo per avere un'idea più chiara della base neurologica del linguaggio e del supporto neuropsicologico del pensiero. Non sappiamo veramente niente sulla "sede del pensiero astratto, intuitivo, creativo ecc.", e soltanto possiamo congetturare che regioni cerebrali come quelle più palesemente collegate alla padronanza della lingua siano in qualche modo, comunque vago, più associabili alle funzioni intellettive più alte. La percezione gestaltica di un cubo è resa possibile dal cervello, ma la base neuronale di questa percezione è superata quando si ha l'idea generale e geometrica del cubo; analogamente, la scoperta di una formula matematica è resa possibile da certi schemi di base sui quali l'attività del cervello è essenziale, ma tale scoperta come tale è un atto puramente intellettuale, che trascende infinitamente il cervello<sup>415</sup>.

L'insorgere dei pensieri creativi sarà sempre una specie di miracolo naturale. L'intuizione creativa non dipende dalla nostra volontà: emerge in qualche modo dal nostro inconscio conoscitivo dove molte idee ed esperienze vengono elaborate in un modo che ci sfugge.

La mia esperienza nella ricerca di una nuova buona idea è la seguente: faccio lavorare al massimo la testa su ciò che si sa del problema e mi esercito nell'esame critico dei tentativi di soluzione già conosciuti. Allora spero il risultato della tensione mentale creata. Passeggio forse, come spesso faceva Einstein. Oppure sento un po' di musica. A questo stato lo chiamo tempo d'incubazione. Non lotto con la mia mente in tensione, ma spero che

---

<sup>414</sup> E' importante ricordare che le sommarie indicazioni che diamo in queste pagine sono molto semplificate, non solo perché la realtà anatomica e funzionale del cervello è molto complessa e non ancora ben capita, ma anche perché molti aspetti neuropsicologici del cervello, un organo estremamente versatile e "plastico", sono per natura approssimati e non matematicamente precisi (in particolare tutto ciò che riguarda le localizzazioni). Molte disfunzioni del cervello si riparano grazie a questa plasticità. Proprio per questo il cervello non è una macchina, ma un organo vitale complesso: certe lesioni non lo bloccano come un tutto, ma ne diminuiscono la funzionalità.

<sup>415</sup> Pochi sono gli specialisti in questa materia che fanno riferimento esplicito alla dimensione spirituale dell'uomo, alcuni per rispetto della metodologia, altri con una posizione decisamente materialistica. Tra quei pochi c'è da menzionare il premio Nobel Eccles (insieme a Popper), che introduce con chiarezza il dominio superiore della mente auto-cosciente nel controllo generale di tutte le funzioni neuropsichiche superiori, in particolare nel ruolo attivo sulla corteccia motoria e nell'ambito linguistico dell'emisfero "dominante". In mancanza di un'ontologia più solida, la sua posizione talvolta potrà sembrare cartesiana, ma a noi pare che questo difetto nel contesto attuale sia da vedere con una certa benevolenza.

mi venga una buona idea creativa. E questo davvero avviene. Avvolte comincia a delinearsi il problema e l'idea. E' chiaro che gran parte di questo processo creativo avviene nell'inconscio. Ma quando all'improvviso appare questa buona idea, allora uno si trova nella massima concentrazione mentale, che può durare molto tempo<sup>416</sup>.

### \* Coscienza

Affrontiamo quest'argomento adesso dal punto di vista di questa sezione, sul quale ritorneremo più tardi in una maniera più ampia.

a) Il termine "coscienza", usato in un modo non sempre preciso dagli studiosi, può significare molte cose. In un senso elementare ma basilare, i processi psichici coscienti sono quelli compiuti in stato di veglia (sentire di sentire, ciò che i teologi moralisti chiamano *avvertenza*), contrapposti ai processi inconsci. Siccome anche l'animale può essere sveglio o svenuto o dormente, è ovvio che l'animale subumano non è cosciente nello stesso modo in cui lo è l'uomo, anche se ci sono livelli della coscienza umana in parte simili a quelli dell'animale irrazionale. In San Tommaso è importante la distinzione tra la *coscienza sensibile* e la *coscienza intellettuale*.

Nell'uomo *coscienza* (in rigore: conoscenza di noi stessi e dei nostri atti; in senso lato, conoscenza consapevole) è una parola associata inoltre agli atti eseguiti con attenzione, alla memoria in atto, a ciò che è controllabile dal soggetto almeno in qualche misura, a ciò che risulta più facilmente riferibile verbalmente, e agli atti in cui il soggetto riconosce se stesso (tutti questi aspetti sono collegati, ma talvolta possono anche separarsi). Quando nella coscienza appare il *soggetto*, allora parliamo dell'*io* (la persona): la coscienza è *di un atto* ma riferita *a un soggetto* (si sente un dolore come atto di un soggetto). Il controllo cosciente fa riferimento alla volontà (siamo coscienti di un pensiero e possiamo controllarlo). Negli atti coscienti umani compare l'*io*, in maniera *concomitante* quando si conoscono oggetti esterni, e in maniera *riflessa* quando l'*io* volge i suoi atti su se stesso o su i suoi atti.

La coscienza si manifesta come unitaria: se i processi inconsci sono "in parallelo", la coscienza, nel senso di conoscenza consapevole, è "seriale", cioè non può che occuparsi di una cosa centrale e di altri solo in modo concomitante. La metafora della coscienza come l'osservatore che vede lo schermo del computer (ciò che è considerato in atto), mentre il cervello sarebbe il resto del computer, corre il rischio di essere troppo estrinseca, in quanto fa pensare all'*io* come una sorta di "osservatore" esterno alloggiato nel nostro cervello.

---

<sup>416</sup> J. Eccles, *La evolución biológica y la creatividad de la imaginación*, "Atlántida", vol. I (2/1990), 125.

b) L'*attenzione* in qualche misura potrebbe identificarsi con la coscienza vigile, o con una coscienza più intensa, unificante e sempre mobile. Nel quadro dei fenomeni consci, l'attenzione si focalizza su un centro o "fuoco", filtrando i contenuti intorno ad esso (per accettarli o respingerli). In questo senso l'attività cosciente si dimostra selettiva e guidata. Le operazioni che non richiedono il controllo consapevole diventano automatiche (anzi l'attenzione è un disturbo dell'automatismo). Così la motricità, come vedevamo sopra, s'impara riflessivamente e poi diviene automatica grazie alla programmazione cerebellare (esempi: guidare, dattilografare). *Automatico* significa un meccanismo causale proprio, non guidato direttamente (o ad ogni momento) da un'intenzionalità: poiché l'atto automatico non richiede nuove scelte, né controllo continuo né attenzione, l'automatismo di solito si contrappone alla coscienza ("ho fatto questo automaticamente, senza accorgermene").

L'attenzione può essere suscitata dal di fuori (come lo è nell'animale, "interessato" dalla sollecitazione di certi stimoli), oppure può essere controllata volontariamente e razionalmente, come avviene nell'uomo: esiste dunque un'*attenzione sensitiva* e un'*attenzione razionale*.

c) La *distinzione tra atti consapevoli e una loro base inconscia* nasce dal fatto ovvio che i nostri atti coscienti (vedere, avere idee, scegliere) non nascono sempre da altri atti coscienti precedenti, bensì emergono o dal sostrato neurologico (che ci è sempre inconscio) oppure da stati animici che sfuggono alla nostra coscienza (un ricordo si suscita da uno sfondo inconscio, un'idea nuova emerge "da sola"). Abbiamo difeso sopra la tesi (che riteniamo tomistica) della non riducibilità dell'inconscio cognitivo al supporto neurologico. L'inconscio cognitivo è più ampio dell'inconscio di Freud, essendo quest'ultimo più specificamente legato al fenomeno negativo della repressione.

Ci sono dunque *atti cognitivi inconsapevoli*, in sensi e intensità diversi (dal momento che ci sono stati semicoscienti, implicitamente coscienti ecc.). Il processamento cerebrale implicato nella percezione ovviamente non è consapevole. Neanche è troppo cosciente l'auto-organizzazione dei nostri ricordi e delle nostre idee, che può avvenire in qualche modo, limitato ma efficace, mentre dormiamo (nel sogno c'è un'attività psichica peculiare, la cui funzione non è ancora ben conosciuta: alcuni uomini di scienza hanno trovato certe soluzioni durante un sogno). Ma esiste un margine di controllo volontario e cosciente su questi settori: noi decidiamo, per esempio, di attivare l'attenzione verso alcune idee, da cui può seguire un certo processo automatico (o



"naturale"), da cui -si spera- emergeranno nuove idee (non sappiamo come!), nuove "intuizioni" imprevedibili<sup>417</sup>.

Una riprova dell'esistenza dell'inconscio cognitivo è il fatto che conosciamo poco e male come conosciamo. La "meta-cognizione" o consapevolezza dei nostri processi mentali può servire per gestire i nostri poteri mentali, come quando s'impara un metodo mnemonico o si "impara a imparare"<sup>418</sup>.

d) Non esiste una peculiare *sede cerebrale della coscienza*. Questo problema di solito risulta vago e non ben impostato a causa dei diversi sensi suaccennati. Sembra più sicuro parlare di "processi coscienti", a diversi livelli e intensità (per es., coscienza visiva, auditiva, linguistica ecc.) e solo più tardi affrontare il problema della coscienza come unità di un io (in questo caso è indissociabile dalla volontà).

Il *sistema reticolare* (fuori della corteccia, nel mesencefalo) è in rapporto allo stato di veglia, di vigilanza e di attenzione, come fu scoperto nel 1945 dal neurofisiologo italiano G. Moruzzi e dall'americano Magoun. Questo sistema intercetta tutti i segnali sensoriali e, passandoli attraverso il talamo, li dirige verso la corteccia. La sua funzione è quella di controllare gli stati di attenzione e veglia, opposti al rilassamento, torpore, sonno e perfino coma. Stimolando elettricamente la formazione reticolare in un animale addormentato o sonnolento, esso si risveglia (durante il sonno il sistema reticolare è disattivato). Se viene danneggiato, si produce torpore o perfino perdita dello stato di veglia. Ma non si può dire che esso sia propriamente "il luogo della coscienza" (nel senso dell'io o del pensiero), bensì un requisito necessario per l'eccitazione di sfondo corticale che consente lo stato di consapevolezza degli atti sensitivi.

---

<sup>417</sup> "Uno stimolo attira l'attenzione del soggetto (il sistema dell'attenzione è attivato) e il soggetto avverte consapevolmente questo fenomeno (ed allora è attivato il sistema della coscienza o processore centrale); nella seconda condizione il soggetto decide (mediante l'attivazione del sistema della coscienza) di porre attenzione ad uno stimolo (ed allora è attivato il sistema dell'attenzione). La coscienza indicherebbe quindi un'azione intenzionale di attivazione e controllo compiuta *su* un processo cognitivo, distinguendosi per questa sua funzione dagli specifici processi mentali" (M. P. Viggiano, *Introduzione alla psicologia cognitiva*, cit., p. 70). In questo testo il termine *coscienza* coincide in parte con la volontà.

<sup>418</sup> La metacognizione viene esercitata anche sugli altri: ogni persona ha certe idee su come funziona la mente altrui, potendo così interagire con il loro mondo mentale. Cfr. su questo punto, M. P. Viggiano, *op. cit.*, pp. 70-71.

Certi autori hanno insinuato che la coscienza sarebbe localizzata nelle regioni linguistiche e perciò nell'emisfero "dominante". Quest'impostazione troppo funzionalistica (o "localistica") della coscienza, se viene riferita alla coscienza come l'io, può creare problemi teorici pericolosi. Sembra inadeguato identificare *tout court* l'io o la mente auto-cosciente con la coscienza linguistica.

Per esempio in caso di commissurotomia (*split-brain*), praticata avvolta per controllare certe forme gravi di epilessia, l'emisfero "minore" (isolato dall'altro) sembra funzionare o senza coscienza o con una "coscienza" diversa, non integrata con la "coscienza linguistica" (cfr. esperimenti di Sperry, Gazzaniga e altri): il paziente, se vede un oggetto nel suo campo visivo sinistro, controllato dall'emisfero destro, non è capace di nominarlo e nega di vederlo, ma per altre reazioni emotive o pratiche consta che in realtà il soggetto lo vede veramente. Si potrà dire allora o che il soggetto vede inconsciamente, o forse che il livello della sua coscienza visiva non è integrabile con l'oggettivazione verbale. E' un caso patologico, ma è chiaro che la coscienza nel senso di "io capace di parlare" deve integrare di continuo molti elementi della vita umana. Alcune dissociazioni sono normali mentre altre sono patologiche.

Sarebbe invece del tutto falso parlare in questo caso di una pluralità di menti o di io (cioè di persone) quando in realtà assistiamo nell'esempio riportato dei cervelli divisi ad una disintegrazione di alcune delle funzioni della persona. La prospettiva neurologica rivela a questo punto il suo limite: senza un concetto ontologico di persona, facilmente essa può venir assorbita dalle sue manifestazioni parziali. La nostra persona è una sola, identica, ma i nostri atti, talvolta in opposizione, possono essere sempre più integrati, resi più consapevoli e più controllati.

e) Arriviamo così alla coscienza nel senso di "mente auto-cosciente", "volontà-libertà" o in definitiva alle potenze spirituali della persona (il che non è comunque uguale alla *persona* stessa). Questa "coscienza" (notiamo qui il nuovo senso particolare di questo termine) si manifesta come *attiva* e *integrativa* di molti elementi diversi della nostra natura personale. Non è uno "spettatore passivo": dirige l'attenzione, attende, progetta, gestisce ricordi o immagini ecc.

Il sistema nervoso è attivo-integrativo al suo livello (innumerevoli azioni nervose cooperano, per esempio, per tenerci in posizione eretta). L'animale superiore è anche attivo, in quanto attento a controllare il suo ambiente, che potrebbe essergli ostile. L'uomo possiede inoltre la coscienza intellettuale-

volontaria, guida della sua vita, situata al di sopra dei livelli integrativi inferiori. Questa coscienza però non è completamente attiva: un forte dolore sposta la nostra attenzione dove non vogliamo. Noi cerchiamo tuttavia, se viviamo in maniera razionale, di integrare il nostro "cosmo interiore"<sup>419</sup>. A questo punto si apre la dimensione morale della coscienza. Non è un caso che la "presa di coscienza" dell'uomo di solito si produce nell'esperienza morale e religiosa.

Possiamo finire questa sezione con il seguente brano di Eccles:

Alla domanda: dove è localizzata la mente auto-cosciente? non si può rispondere in linea di principio (...) Non ha alcun senso chiedere dove sono localizzati i sentimenti di amore e di odio, o di gioia e di paura, o valori quali la verità, la bontà, la bellezza, che si applicano a valutazioni mentali. Tutto ciò fa parte dell'esperienza. Concetti astratti come sono quelli della matematica non hanno nessuna localizzazione specifica, ma possono essere materializzati, per così dire, con esempi e dimostrazioni opportune. Analogamente una localizzazione della mente auto-cosciente può essere individuata se le sue azioni vengono materializzate nelle sue interazioni con il cervello di collegamento<sup>420</sup>.

Lo studio empirico delle funzioni cerebrali dimostra il suo funzionamento unitario e complesso nelle condizioni normali, ma non manifesta alcun "centro" ultimo di coordinamento o di gestione generale. Il lavoro della complicata architettura cerebrale è distribuito in reti complesse con diversi compiti, e non possiamo immaginare l'io, come avvolte si fa a scopo di caricatura, come un *homunculus* che instancabilmente va da una parte all'altra per tenere tutto sotto controllo. L'io non si rivela direttamente nel cervello, anche se l'identità personale è legata all'identità del cervello<sup>421</sup>. Ciò che si rivelano nella neocorteccia sono alcune delle sue attività superiori.

### c) Cervello e computer

---

<sup>419</sup> Cfr. su questo punto Popper, *L'io e il suo cervello*, vol. 1, cit., pp. 157-161.

<sup>420</sup> J. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, cit., pp. 455-456. Eccles denomina "cervello di collegamento" l'emisfero linguistico, col quale la mente sarebbe in rapporto interattivo più diretto (punto comunque che non condividiamo).

<sup>421</sup> Le gemelle americane Hensel (Abigail e Brittany), di sei anni, hanno due teste in unico corpo (2 sistemi nervosi). Sono indubbiamente due persone umane, psichicamente normali, che sono riuscite a controllare bene i movimenti del corpo comune per muoversi, lavorare, studiare ecc. (cfr. *Time*, 25-3-1996, pp. 38-41).

Di fronte alle spiegazioni precedenti, il cervello potrebbe forse apparire come un potente organo di processamento di dati. La domanda si pone facilmente: il cervello è una specie di computer? In base alle premesse anteriormente esaminate, non sarebbe questa una domanda particolarmente drammatica, dal momento che, se non riduciamo il pensiero umano al funzionamento del cervello, non ci sarebbe un grave inconveniente nel vedere nella struttura di quest'ultimo una somiglianza col meccanismo di un computer (o forse meglio viceversa). Per il riduzionismo invece l'identità tra cervello e computer sarebbe una conferma della sostanziale identità tra pensiero umano e macchina computazionale (la "tesi forte" dell'AI: non c'è nessuna distinzione tra intelletto e intelligenza artificiale). L'equazione **macchina=cervello=pensiero** viene resa esplicita da ciò che un autore chiama il sillogismo "meccanomorfico":

Gli esseri umani sono animali (Darwin)

Gli animali sono macchine (Descartes)

Gli esseri umani sono macchine (La Mettrie)<sup>422</sup>

Abbiamo già insistito sull'irriducibilità del pensiero immateriale a qualsiasi struttura materiale, come sosteneva la tesi aristotelica dell'immaterialità come condizione della conoscenza. Riguardo al problema del cervello visto metaforicamente come un computer, possiamo fare alcune precisazioni importanti dal punto di vista antropologico.

In primo luogo è ovvio che il computer è una macchina mentre il cervello è un organo vivente. Certe analogie, come il processamento dell'informazione, i circuiti ingresso-uscita, l'esistenza di una memoria, il comportamento *on-off* dei neuroni, non possono far dimenticare che mentre il computer è un manipolatore di simboli destinato ad essere usato da un utente intelligente capace di leggerlo, il cervello non è invece una macchina contenente istruzioni codificate che la mente dovrebbe "leggere".

L'analogia della "lettura" portata a un certo estremo potrebbe facilmente spingere verso il dualismo oppure verso il materialismo. Verso il dualismo, se immaginiamo la mente come una sorta di "utente" estrinseco del proprio cervello-computer che, per esempio, una volta processata l'informazione sensitiva, la "interpreta" nella forma di una rappresentazione mentale. Verso il materialismo, se scartiamo questa lettura estrinseca come superflua. In

---

<sup>422</sup> Ph. N. Johnson-Laird, *La Mente e il Computer*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 421.

definitiva, prendere troppo sul serio l'analogia "cervello~computer" è cartesiano e perciò è anche vicino al materialismo.

Il computer è sempre una macchina da essere usata da una persona intelligente. Il cervello invece è un organo vivente intrinsecamente posseduto da un'anima come forma. Nel computer non può "insediarsi" un'anima o una mente (platonismo) perché per sua natura in esso si sono "separate" certe operazioni computazionali dal loro naturale supporto vitale (come se fosse una "macchina astratta": non soltanto gli manca un'anima, ma gli manca anche un "corpo"). Tutto il senso dell'ordinatore è in rapporto all'utente intelligente. Perciò il computer non vede, non sente, ecc. mentre il cervello, pur eseguendo delle operazioni computazionali in una maniera naturale, simultaneamente vede, sente, vive, e in qualche modo anche "pensa", dal momento che il nostro pensiero è intrinsecamente legato alla sensibilità la cui sede vitale è il cervello.

Noi pensiamo con l'aiuto del linguaggio: dobbiamo ricorrere al simbolismo per poter pensare bene. Questo simbolismo mediatore tra il corpo e lo spirito è strutturale al nostro cervello mentre non c'è nel cervello animale. Il nostro simbolismo è astratto sin dall'inizio: nasce in qualche modo nel cervello, ma lo supera infinitamente e proprio per questo l'uomo crea un linguaggio convenzionale, una grammatica convenzionale (regole astratte), essendo sempre capace di tradurre da un linguaggio all'altro, capace di fissare il linguaggio in una forma scritta (il che è anche un modo di astrarre) e infine, nel tempo che ci tocca vivere, con la capacità di creare un manipolatore di simboli come il computer. Popper diceva che il computer è come una matita sofisticata: qualcosa cioè che sta nella linea dell'invenzione della scrittura (questo punto rende al computer tutta la sua importanza: senza una matita non si può andare molto lontano nel pensiero culturale o scientifico)<sup>423</sup>.

Libri e computer sono prodotti culturali che dimostrano come il linguaggio umano si rende "indipendente" dal cervello ma non per questo può perdere il suo ancoraggio "ecologico" nel nostro corpo, dove sta la nostra persona. Se sostanzializziamo i libri o i computer, cadiamo in una sorta di platonismo non lontano dal materialismo, dal momento che possiamo pensare sbagliatamente che il soggetto umano si può trasferire nel mondo astratto delle idee, dei libri, o negli intrecci elettronici di un computer (col risultato di molte idee assurde

---

<sup>423</sup> Il motto della Karl Popper Web è la seguente citazione di Sir Karl: "Armati di una matita, possiamo essere due volte più intelligenti di quanto non siamo senza. Armati di un computer, possiamo diventarlo centinaia di volte di più".

come l'immortalità informatica, l'identità narrativa della personalità, l'esistenza di "persone" legate a certe funzioni intelligenti ecc.). In definitiva un'errata filosofia del rapporto tra cervello-computer-mente è indice (e causa) di una perdita della nozione di persona.

La differenza tra il cervello e il computer è stata ridimensionata recentemente dall'indirizzo connessionistico (reti neurali) da esaminare nella sezione successiva<sup>424</sup>. Prima di finire vogliamo osservare che non a caso si è parlato di *intelligenza artificiale* ma non di *coscienza* o di *libertà* artificiale (espressioni piuttosto contraddittorie). L'IA riesce ad emulare alcune operazioni di calcolo dell'intelligenza umana (idealmente anche tutte). La coscienza invece, anche nel senso minimo di coscienza sensibile (il cui organo è il sistema nervoso), non è assegnabile assolutamente in nessun caso al computer, perché la coscienza è un modo di vivere<sup>425</sup>.

Il titolo *The New Emperor's Mind* dell'ampio volume di Penrose dedicato al problema "mente e computer" allude all'imperatore falsamente vestito da sarti imbroglioni, davanti al quale soltanto la sincerità di un bambino riuscì a confessare in pubblico: "ma l'imperatore è nudo!". L'imperatore in questo caso è la presunta Mente di un nuovo e grande Supercomputer (*Ultronic*) presentato da un Presidente al "Grande Auditorium". Nessuno si azzarda a fargli una domanda, tranne Adam, un bambino di 13 anni: "come ci si sente?". Il povero Ultronic non sa che rispondere e tutto finisce in un risata<sup>426</sup>.

Il computer in realtà avrebbe potuto simulare e dire: "mi sento molto bene". Non occorre che ripetiamo qui di nuovo tutto ciò che abbiamo visto fino a questo momento. L'esistenza dei computer ci obbliga a cercare di capire meglio cose che conosciamo molto bene, e che difficilmente si possono esprimere.

<sup>424</sup> In J. Searle, *The Rediscovery of Mind*, cit., pp. 197-226 si trova una confutazione della tesi dell'identità tra computer e cervello, con argomenti importanti. Si conclude che "nel senso di *informazione* così come viene impiegato nella scienza cognitiva, è semplicemente falso dire che il cervello è un ingegno di processamento dell'informazione" (p. 225). Manca però in Searle una base antropologica più consistente. D'altra parte, come dicevamo in pagine precedenti, i processi neurologici producono anche stati cognitivi inconsci (punto respinto da Searle) e riteniamo che in qualche senso si potrebbe anche ammettere che il cervello esercita un'attività *computazionale* non astratta (punto che rimane oscuro in Searle).

<sup>425</sup> In quanto segue affrontiamo brevemente l'argomento del computer-cervello in rapporto alla coscienza. Omettiamo il problema della libertà, comunque fondamentale, per non allungare troppo queste pagine, destinate preferentemente alla tematica conoscitiva.

<sup>426</sup> R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., pp. 19-20 (Prologo) e 567 (Epilogo).

Notiamo per esempio la situazione un po' paradossale riguardo al tema della coscienza, nelle seguenti proposizioni:

\* I computer possono informare di se stessi (indicare la mancanza di memoria, di un difetto qualsiasi ecc.) e auto-replicarsi (fare di una copia di se stessi).

\* Tutti i passi di un programma sono specificati e niente può rimanervi implicito o "incosciente" ("misterioso"), in un certo senso della parola *inconscio*.

\* Tutti i processi del computer sono automatici e, in questo senso (diverso dall'altro), "incoscienti".

\* Tutto ciò che fa il nostro cervello (il fatto spesso di pensare con l'aiuto del cervello) è incosciente.

Se cerchiamo di armonizzare le frasi precedenti, inizialmente ci troveremo in imbarazzo. Evidentemente ci sono molti modi di parlare della coscienza e dell'inconscio<sup>427</sup>. E' inevitabile distinguere tra coscienza e pseudo-coscienza: così come quando un orologio ci dice l'ora, in realtà non *sa* l'ora, analogamente l'informazione su di sé del computer è una *pseudo-coscienza* (d'altra parte soggetta alle limitazioni sintattiche dei formalismi: incompletezza, impossibile auto-referenzialità assoluta ecc.). La capacità di fare una copia di se stesso non arriva alla coscienza così come un'immagine riflessa in uno specchio non significa affatto coscienza<sup>428</sup>.

Ma nel computer tutto è esplicito, come nelle macchine, che sono creazioni razionali dell'uomo. La "trasparenza" dell'ordinatore è la trasparenza sintattica, formale, univoca, tipica delle oggettivazioni umane fortemente razionalizzate, e incorporate nel simbolismo della macchina. Anche l'uomo può possederla quando vuole, dal momento che compie delle operazioni algoritmiche (in questo punto non concordiamo con Penrose). L'uomo, essere razionale, creatore della matematica e dei processi algoritmici o meccanico-razionali, è l'inventore delle macchine algoritmiche (i computer) grazie alla mediazione del simbolismo. Ma

---

<sup>427</sup> Cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., pp. 512-522. Una proposta di Penrose su questo problema è la seguente: "Io suggerisco perciò che, mentre le azioni inconsce del cervello sono quelle che procedono secondo processi algoritmici, l'azione della coscienza sia del tutto diversa, e proceda in un modo che non può essere descritto da alcun algoritmo" (p. 520). La tesi di Searle invece è esattamente la contraria: la computazione è un tipico processo mentale, non assegnabile al cervello e neanche alla macchina (esamineremo quest'argomento alla fine della nostra sezione sul connessionismo).

<sup>428</sup> Cfr. *ibid.*, p. 519.



le funzioni algoritmiche, nonostante la loro "trasparenza", sono poco dense intellettualmente, e non sono affatto sinonimo di maggiore coscienza. L'algoritmo viene eseguito "senza pensarci". Questo tipo di inconsapevolezza è diverso comunque dall'inconscio vitale, il quale invece è ricco di potenzialità e di flessibilità vitale<sup>429</sup>. Il computer calcola inconsapevolmente, ma non come lavora il nostro inconscio. La sua inconsapevolezza è quella di un testo: simboli muti senza l'interprete umano, senza pregnanza se lasciati a se stessi.

I processi naturali sono "inconsci" in un senso diverso. L'intelligibilità della natura, le funzionalità sempre più unitarie e complesse nella scala della vita animale, manifestano una "intelligenza inconscia", istintiva, presente anche nell'uomo nel modo adeguato alla sua natura. L'uomo ha una coscienza libera, razionale, ma radicata nelle strutture inconscie della sua plurivalente natura. Una di quelle strutture è il suo cervello, *organo* plastico della sua intelligenza animale (della cui formazione, anche organica, in un certo senso è responsabile lui stesso), e perciò anche *sede* del suo pensiero cosciente.

In definitiva, ciò che l'uomo trasferisce nel computer non è tanto il modo di funzionare del suo cervello, organo vitale e senziente, parte privilegiata del corpo umano, quanto piuttosto l'oggettivazione sintattica dei processi razionali, in quanto separati dal loro contesto nell'intelletto naturale (*nou§*). I computer sono *ratio* oggettivata, come la scrittura. Il cervello umano invece alloggia un inconscio vitale pre-intelligente.

#### **d) Connessionismo**

##### **\* Un nuovo modello di processamento dell'informazione.**

L'analogia tra cervello e computer è stata riproposta negli ultimi anni con il nuovo approccio computazionale denominato *connessionismo*, basato sul *processamento distribuito in parallelo* (PDP: *parallel distributed processing*), non facile da spiegare in queste poche pagine. Il connessionismo consiste in un nuovo modo di processare l'informazione, diverso da quello seriale o sequenziale seguito dagli attuali computer digitali, scoperto -in qualche misura-

---

<sup>429</sup> L'algoritmicità è anche *avitale*: non ha la ricchezza della vita. Si comprende così la forte opposizione delle filosofie vitalistiche (degli inizi del XX secolo) all'eccessivo predominio della *ratio* "de-vitalizzante" del razionalismo o dello scientismo moderno. Ortega tentò di fondere le due istanze con la sua proposta della *ragione vitale*.

anche come modalità di lavorare della memoria umana e forse di tutto il cervello (per cui si parla di *reti neurali*) e al contempo simulato al computer.

Le reti neurali di cui parleremo adesso non sono processi specificamente scoperti nel cervello (benché attribuibili in linea di massima al suo funzionamento), ma elaborazioni al computer<sup>430</sup>. Sono in definitiva *un modello di ricerca* che si sta dimostrando utile per certi studi della psicologia cognitiva come l'apprendimento, la memoria e la soluzione di problemi, mentre contemporaneamente ne risultano non poche applicazioni tecniche che stanno portando a una rivoluzione informatica ovvero a un cambiamento di fondo nel modo di concepire i computer. Il PDP ha dato un nuovo slancio alle teorie dell'IA anche se la fase di ricerca è molto agli inizi e con risultati tuttora modesti.

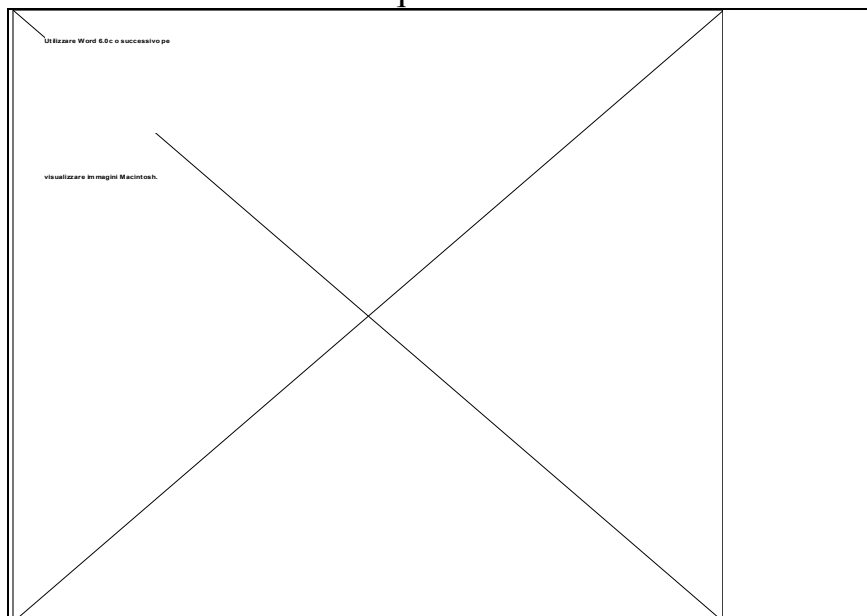
Nel modello connessionistico o *a rete*, l'informazione si propaga in parallelo (non serialmente) lungo più connessioni, a partire da alcune unità input (che equivalgono a "neuroni"). L'elaborazione seriale dell'informazione invece è basata sul processamento compiuto (nella CPU) in base a regole codificate (programmi): ogni programma è come un modulo (cui corrisponderebbe in neuropsicologia, in qualche modo, il concetto di localizzazione specializzata). La distinzione tra centrale di processamento e memoria è rigida in questo sistema. Il processamento in parallelo o a rete (*network*) ricorre, diversamente, a molte unità in interazione che a poco a poco elaborano l'informazione su molteplici linee ("in parallelo"), cosicché l'informazione o le tracce di memoria non sono localizzate in singoli settori ma vengono "distribuite" nella rete di connessioni. Le regole emergono dalla dinamica di queste connessioni. Una delle tesi del connessionismo è che la mente-cervello lavora fundamentalmente in questa maniera<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> L'idea delle reti neurali cominciò già negli anni 40 (W. S. McCulloch e W. H. Pitts: *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity*, "Bulletin of Mathematical Biophysics", 5 (1943), pp. 115-33; D. Hebb, *The Organisation of Behavior*, John Wiley, New York 1949), e fu continuata posteriormente da altri come F. Rosenblatt, B. Widrow, E. Caianiello ecc. Dopo un periodo di arresto dovuto a certe critiche (Papert e Minsky), venne ripresa con vigore negli anni 80, particolarmente con le ricerche di J. McClelland e D. Rumelhart (*PDP Microstruttura dei processi cognitivi*, Il Mulino, Bologna 1991), trovandosi oggi all'avanguardia nel campo degli studi computazionali.

<sup>431</sup> Ovviamente ci sono anche procedimenti misti: il modello a rete infatti è stato spesso sviluppato nei computer tradizionali (seriali). Cfr. sul tema D. Parisi, *Intervista sulle reti neurali. Cervello e macchine intelligenti*, Bologna, Il Mulino 1989.

Le unità delle reti (neuroni artificiali) hanno un valore di attivazione-inibizione e le connessioni (corrispondenti alle "vie nervose") possiedono una forza o *peso* misurabile. Il risultato conseguente è un certo output finale dipendente dalle configurazioni dinamiche assunte da questa rete.

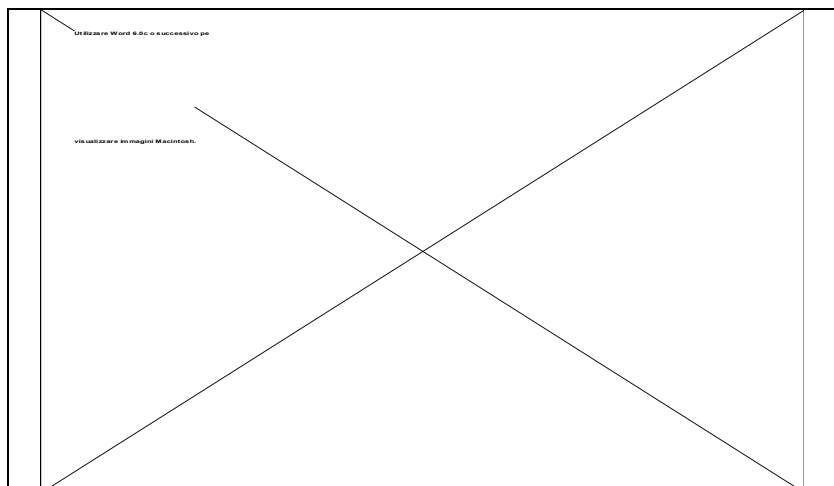


Un neurone A ha una *soglia* mettiamo di 2, cioè 2 è la minima quantità di input che causa la sua scarica (il suo "sparare"). A può ricevere la spinta da diversi neuroni, i quali hanno diversi "pesi" (il che può dipendere da molti fattori, come la composizione chimica dell'unione, il diametro della fibra di connessione ecc.): 1, 2, 3... Se il neurone A riceve una spinta soltanto da 1, non potrà sparare. Si aggiungano poi i neuroni inibitori, con una forza negativa -1, -2, -3, ecc. Nelle reti più recenti questi valori non sono ormai discreti ma variabili continui, incorporati in una dinamica statistica: la rete neurale in questo caso è *analogica* e non digitale<sup>432</sup>.

La rete neurale dunque è un sistema composto da molte unità sottoposte ad influsso reciproco: questa interconnessione può essere molto complessa e produce diversi effetti. Ogni input proveniente da qualche settore può ripercuotersi nel complesso e alla fine produrre certi output caratteristici, sulla base del gioco tra eccitazione-inibizione. Un modello semplificato con solo 13 unità disposte in tre *strati* (strato degli input, strato di "unità nascoste" e strato degli output), con propagazione in una direzione, è il seguente:

---

<sup>432</sup> Il calcolo analogico è basato sulla proporzione tra valori numerici e quantità continua. La tecnologia digitale invece ricorre soltanto a valori discreti (come avviene nella logica binaria).



Il collegamento nel sistema a rete neurale tra *hardware* e *software*, cioè tra la base materiale e l'informazione ivi trasmessa, è effettuato sia con circuiti elettronici di silicio sia con equazioni in un *software* di un computer che simula il loro comportamento. Si è lavorato di più con le simulazioni al computer tradizionale (sequenziale), ma negli ultimi anni cominciano già a costruirsi reti neurali circuitali, di cui un esempio sono i computer che introducono il parallelismo nel loro funzionamento.

La rete neurale è capace di "apprendimento" (dopo un periodo di "addestramento", con diverse prove) (*training*) nella misura in cui i pesi determinanti delle interconnessioni vengono modificati a seconda della variazione degli input in funzione del conseguimento di una certa configurazione nell'output. Questa manipolazione della rete è un procedimento computazionale in qualche modo induttivo: non si parte da regole precise, dal momento che queste regole appaiono più tardi come frutto del dinamismo interno della rete. L'istruttore umano può guidare la rete verso il conseguimento di un determinato risultato. Nel processo determinista (ma flessibile) della rete si produce comunque una sorta di auto-organizzazione (la rete cioè assume certe configurazioni, può cadere in stati di equilibrio o perdere l'equilibrio)<sup>433</sup>.

Una rete neurale può essere impiegata per fini analoghi a quelli del computer

---

<sup>433</sup> Cfr. G. H. Hinton, *L'apprendimento delle reti artificiali di neuroni*, "Le Scienze", n. 291, novembre 1992, pp. 117-123. Si parla di "apprendimento con supervisione" quando un istruttore modifica gli input necessari, con numerose prove, allo scopo di arrivare a un output specifico. L'apprendimento "senza supervisione" (o "non assistito") porta la rete spontaneamente a una certa configurazione (ma ovviamente c'è sempre la guida dell'uomo, dal momento che la rete è una realizzazione artificiale). Il sistema di addestramento (variazione dei pesi e delle soglie per dar luogo a diverse configurazioni) è regolato da certe leggi matematiche denominate "algoritmi di apprendimento".

digitale, dato che entrambi sono modi di processare l'informazione. La rete può essere addestrata per esempio per il riconoscimento di figure, cifre, oggetti, per ottimizzare processi chimici o economici ecc.

Il cervello potrebbe funzionare in questo modo nel suo compito di processare i dati ricevuti dall'esterno e la dinamica di rete sarebbe la chiave di volta della base fisiologica dell'apprendimento e della memorizzazione. E' questa una delle proposte degli esponenti del modello connessionista.

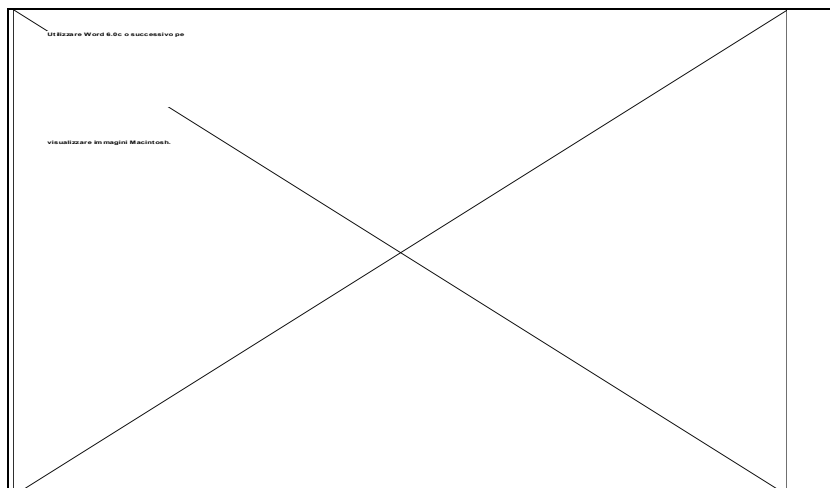
Ci si può fare una certa idea qualitativa di questa tesi. Il nostro apprendimento spontaneo e induttivo (non quello che si riceve in una lezione) non parte da istruzioni specifiche, ma in base a idee generali fa certe prove simultanee, parallele e convergenti, che possono condurre ai risultati desiderati, cosicché le vie che funzionano bene sono sempre più attivate e le altre vengono a poco a poco inibite.

Come riconosciamo per esempio la lettera A, benché possa essere scritta in modi assai diversi (A, a, À...), al punto di poter confondersi, mettiamo il caso, con una H se le linee orizzontali della A non chiudono bene in un vertice? Quest'ambiguità è superata dal contesto. Se leggiamo la parola *arm\*dio*, al posto dell'asterisco tendiamo a vedere una *a*. Così superiamo le difficoltà nell'ascoltare e nel leggere segni non completamente trasparenti. L'attività parallela della mente consiste nel seguire diverse vie in interazione, che possono portare a risultati di convalida o di smentita reciproca. La rete neurale artificiale imita questa forma di attività mentale<sup>434</sup>.

Secondo un modello elaborato da McClelland e Rumelhart (1981), possiamo individuare tre strati per la formazione delle parole, cioè segmenti (con cui sono formate le lettere), lettere e parole:

---

<sup>434</sup> I. Aleksander, dell'Imperial College di Londra, elaborò una rete neurale capace di riconoscere volti umani concreti: dopo un periodo di "addestramento", la rete "impara" a distinguere gli aspetti configurazionali tipici di una persona malgrado le alterazioni espressive della faccia quando si parla, si sorride ecc. (cfr. I. Aleksander, ed., *Neural Computing Architectures: The Design of Brain-Like Machines*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1989).



Secondo questo schema (molto semplificato e senza la specificazione del legame eccitatorio o inibitorio), per esempio, se viene presentata per la prima volta la lettera T come inizio di una parola (ancora sconosciuta), verranno eccitati i nodi compatibili corrispondenti, come i segni -, I, e le parole TRAP, TRIP, TAKE, TIME, mentre gli altri nodi vengono inibiti. Tra tutti i nodi si stabiliscono legami inibitori o eccitatori (così, tra CART e G si crea un'inibizione; tra i nodi di un medesimo strato i legami sono inibitori). Se la lettera successiva alla T non si vede, ma si vedono invece le lettere IP (T IP), allora l'associazione stabilita con TRIP risulterà vincente, ecc.

Nel sistema a rete, dunque, non si parte rigidamente da una serie di regole fisse, deduttivamente (come se per riconoscere un volto, ad esempio, avessimo l'immagine perfetta del volto, da confrontare con gli stimoli nuovi), ma si parte piuttosto da un sistema olistico di connessioni che può migliorare col tempo, cambiando i suoi stati nella misura della sua interazione "adattativa" con i nuovi dati in arrivo.

Un campo della psicologia cognitiva dove l'idea di rete neurale è stata applicata con un relativo successo è quello della *memoria associativa*. Dal tempo di Aristotele la base della memoria è stata individuata nelle associazioni dei ricordi. La memoria dei computer digitali invece è basata sull'immagazzinamento in un settore fisso ("domicilio" o archivio). La memoria a rete, che sembra più vicina al sistema mnemonico cerebrale, si costruisce, diversamente, sulla base dell'unione tra molti elementi (ricordiamo un amico o un'amica grazie al ricordo del suo nome, la sua faccia, un incontro personale, un regalo ecc.), così come analogamente sarebbe elaborata la nostra percezione (riconoscimento di *patterns*). Non ricordiamo la persona amica, per quanto riguarda la base neurologica della coscienza mnemonica, perché abbiamo una specie di fotografia o di scheda di lei nel nostro cervello

("rappresentazionismo"), ma perché si sono stabilite tra i neuroni certe associazioni relative a molti aspetti. La memoria dunque è "parallelamente distribuita"<sup>435</sup>.

**\* Valutazione e sguardo generale.**

L'approccio connessionistico rappresenta un autentico cambiamento di paradigma scientifico (nel senso kuhniano del termine). L'idea del flusso vicendevole degli elementi di un sistema è una nuova visione "olistico-relazionale", simile in qualche modo a tante altre (funzionalismo, teoria dei sistemi, strutturalismo) che hanno comportato in diversi campi una maniera originale di affrontare l'analisi e la sintesi della realtà. Il connessionismo si dimostra fecondo interdisciplinarmente, trovando delle applicazioni nell'ingegneria, nell'architettura dei computer paralleli, nella psicologia cognitiva, nella neuropsicologia, e probabilmente sarà rilevante anche nell'ermeneutica e nella teoria dell'evoluzione, dal momento che esso sembra capace di dar ragione, almeno in parte, dei fenomeni naturali di auto-organizzazione stocastica (senza regole precise).

Nel campo specifico in cui ci muoviamo in queste pagine, il connessionismo ha contribuito al superamento di un paradigma informatico troppo ristretto per essere applicato ad altri campi: esso ha comportato, come abbiamo potuto costatare, una crisi dell'idea troppo facile della mente o del cervello come computer digitali. Non ha risolto tutti i problemi, ma ha messo un limite alla metafora del "cervello-computer" (i sostenitori del modello non connessionistico, talvolta chiamato "simbolico", hanno avvertito il rischio di crisi e perciò hanno cercato di sminuire l'importanza del connessionismo<sup>436</sup>). Non possiamo neanche fare dei modelli a rete una panacea, ma pare che essi possano aiutare al non facile traguardo di capire meglio i rapporti tra mente e corpo. Lo studio infatti della "fisica del cervello" ha bisogno di una concezione fisica aperta, non meccanicistica, e di una psicologia naturale e non puramente

---

<sup>435</sup> Non si ritorna qui al vecchio associazionismo meccanicista. Le interconnessioni sono sempre in un quadro olistico dominante: ogni unità si confronta costantemente con tutte le altre. Il "comportamento" di tutte le unità è collettivo (come se in una decisione a votazione, ogni votante decidesse pesando le opinioni degli altri e tenendo conto delle votazioni passate).

<sup>436</sup> Per esempio, sostenendo che il nuovo approccio non comporta una novità concettuale. Una maniera riduttiva di capire il connessionismo è stata quella di identificarlo con la semplice tecnica dei computer in parallelo, dove vengono messi insieme numerose unità di processamento, a differenza del calcolatore tradizionale che impiega una sola CPU.



spiritualistica.

In definitiva pare che la nuova impostazione, almeno se viene presa in un certo modo, favorisca la maniera aristotelica di comprendere la natura. E' significativo che quest'approccio trovi la sua fonte d'ispirazione nel comportamento biologico e particolarmente in quello del cervello<sup>437</sup>. La facilità e la rapidità con cui l'uomo è capace, senza esattezza e senza forme *a priori*, di imparare a riconoscere volti e situazioni, la sua flessibilità mentale, l'associazionismo della sua memoria (pensiamo e ricordiamo a partire da legami con altri ricordi, da analogie, e non sempre da regole *a priori*), la capacità umana di imparare per proprio conto, tutti aspetti in cui il pensiero umano (ma anche l'apparato sensitivo animale, ad un livello inferiore, nel suo adattamento all'ambiente) dimostra una strategia tutt'altro che omogenea riguardo a quella seguita dall'approccio simbolico o codificato dei computer tradizionali, ha fatto pensare che il processamento eseguito nel cervello fosse impostato in una maniera diversa da quello caratteristico dei computer sequenziali<sup>438</sup>. Il modello sequenziale è piuttosto logico-deduttivo; quello connessionistico, analogico-induttivo, appare più simile alla strategia della vita e al modo di pensare naturale<sup>439</sup>. Ancora una volta, *ars imitatur naturam*: la tecnica della computazione cerca di ispirarsi ai modelli

---

<sup>437</sup> Cfr. D. W. Tank e J. J. Hopfield, *Circuiti elettronici basati su modelli biologici*, "Le Scienze", n. 234, febbraio 1988.

<sup>438</sup> Un'altra differenza, verificata poi anche nella modellistica delle reti neurali, è che le lesioni cerebrali spesso indeboliscono il rendimento intellettuale, ma non lo bloccano d'un colpo (analogamente, la continua e naturale perdita di neuroni, non rigenerabili, non comporta di per sé patologie specifiche di tipo neuropsicologico). Questo fenomeno è possibile soltanto nei sistemi a rete.

<sup>439</sup> "Perché è tanto difficile far riconoscere un albero a un calcolatore? La risposta a queste domande dipende in ultima analisi dal fatto che i problemi di riconoscimento delle forme non possono essere definiti in modo conciso. Per riconoscere gli alberi è necessaria una definizione esauriente di cos'è un albero, e una definizione siffatta sarebbe equivalente a una descrizione di tutte le varianti concepibili. I problemi posti dal riconoscimento delle forme costituiscono un sottoinsieme dei cosiddetti problemi aleatori, problemi cioè la cui soluzione richiede sostanzialmente la conoscenza di ogni stato possibile del sistema (...) Viceversa, la soluzione di un problema di computazione classico, come la moltiplicazione, può essere in genere espressa succintamente con un algoritmo, cioè con una successione di istruzioni precise che indicano come si debba operare sui dati di ingresso per giungere alla soluzione del problema proposto" (Y. S. Abu-Mostafa e D. Psaltis, *Il calcolatore ottico neuronico*, "Le Scienze", n. 225, maggio 1987, in Quaderni, 66, giugno 1992, p. 55). La nuova strategia consente di aggirare le difficoltà dei problemi algoritmamente intrattabili, al prezzo di rinunciare all'impostazione analitica e di dover affrontare i problemi invece in un modo olistico.

suggeriti dalla stessa natura<sup>440</sup>. La architettura del cervello sta servendo da modello, negli ultimi anni, per la costruzione dei nuovi computer (talvolta chiamati *neurocomputer*)<sup>441</sup>.

Il nuovo paradigma connessionistico ha dato origine a numerose linee di ricerca negli anni 80 e 90, linee non sempre consolidate e spesso ibride, miste, per cui è consigliabile un atteggiamento cauto di fronte a terminologie, proposte, progetti e realizzazioni da valutare correttamente (per quanto riguarda le loro implicazioni filosofiche) solo nel contesto specifico in cui nascono (per esempio, di fronte alla facilità con cui si impiegano termini come *imparare*, *intelligente*, *addestramento*, nelle ricerche delle neuro-reti). Queste cautele linguistiche sono molto raccomandabili quando una scienza emergente genera troppi entusiasmi ma produce nello stesso tempo disorientamenti concettuali (sfruttati da certi settori dell'opinione pubblica amanti delle notizie spettacolari). Una di queste linee di ricerca è l'elaborazione computerizzata di reti neurali che simulano processi di apprendimento, memorizzazione, riconoscimento di oggetti, ecc., inquadrandosi così nell'ambito dell'IA e delle sue prestazioni<sup>442</sup>.

Le reti neurali trovano applicazioni tecnologiche in altri campi, in particolare nell'ottimizzazione di processi a molte variabili, difficili da risolvere algebricamente, come per esempio la gestione ottimale di un aeroporto, l'installazione di una metropolitana più funzionale e utile, di una biblioteca, la costruzione di un condizionatore d'aria o di elettrodomestici, ecc.

Queste applicazioni industriali, amministrative ecc. ricorrono spesso alla *logica sfumata*, proposta da L. A. Zadeh negli anni 60 (Univ. di Berkeley) (*Fuzzy*

---

<sup>440</sup> A loro volta, le reti neurali (artificiali) possono aiutare a capire meglio il funzionamento del cervello, sempre in base al ragionamento analogico. Per esempio, certe disfunzioni delle reti neurali suggeriscono analogie con patologie del cervello.

<sup>441</sup> Tralasciamo qui la ricerca relativa ai nuovi materiali dello *hardware* dei computer della nuova generazione, come l'uso di arseniuro di gallio e non solo di silicio, oppure la progettazioni di neurocomputer ottici, che impiegano raggi luminosi invece di fili come canali di comunicazione (cfr. nella precedente nota l'articolo di Y. S. Abu-Mostafa). Ancora una nuova imitazione della natura: la lente dell'occhio umano (cristallino) trasmette l'immagine visiva alla retina di milioni di raggi di luce che s'incrociano pur senza interferenze.

<sup>442</sup> Abbiamo considerato sopra alcuni esempi specifici. McClelland e Rumelhart sperimentarono una rete capace di produrre il passato dei verbi inglesi, benché con alcuni errori. Il risultato può considerarsi modesto, ma illustrerebbe in qualche modo un'analogia tra l'apprendimento della rete e il modo di imparare dei bambini (non a partire da regole astratte, ma da esempi concreti poi generalizzati).

*Sets*)<sup>443</sup> (le reti neurali in questo campo sono anche denominate "sistemi adattativi", a causa della flessibilità con cui le reti "imparano" le regole più convenienti).

Soffermiamoci per un attimo su quest'ultimo concetto. La logica sfumata lavora con insiemi suscettibili del "più o meno", come "aria fresca", "acqua limpida", "temperatura calda", "vestito sporco" ecc., cioè non con la logica classica bivalente (*sì* o *no* senza sfumature<sup>444</sup>). Sono stati elaborati sistemi d'inferenza basati sull'insiemistica sfumata, utili per lavorare con dati relativamente aleatori o con sistemi soggetti a entropia informatica (mancanza di informazione). Questi metodi (migliori del tradizionale ricorso al calcolo delle probabilità) risultano molto naturali per problemi di ingegneria in cui bisogna affrontare situazioni complesse e risolvere funzioni non-lineari (il che d'altra parte costituisce la maggior parte dei problemi tecnici ordinari)<sup>445</sup>. Dal punto di vista filosofico possiamo dire che la metodologia della logica sfumata rappresenta un approccio analitico meno astratto, più vicino alla realtà concreta, più modesto riguardo alle pretese di esattezza assoluta e perciò anche molto congeniale con l'ambientazione "post-razionalistica" che oggi viviamo<sup>446</sup>.

La logica sfumata è fondata su regole esprimibili nella forma "se...allora", che trasformano un ingresso in un'uscita, ossia un insieme in un altro. Il sistema di controllo di un condizionatore d'aria per automobili potrebbe prevedere regole come "se la temperatura è fresca, allora regolare il motore a una bassa velocità" oppure "se la temperatura è giusta, allora regolare il motore a velocità media". In questo caso, le temperature (fresca, giusta) e le velocità del motore (bassa, media) indicano insieme sfumati e non valori specifici<sup>447</sup>.

---

<sup>443</sup> Cfr. B. Kosko e S. Isaka, *Logica "sfumata"*, "Le Scienze", n. 301, settembre 1993, pp. 52-60.

<sup>444</sup> Questo punto è coerente col principio di non-contraddizione, ma introduce una maggiore flessibilità nell'uso del principio di terzo escluso: per esempio, una persona non è "generosa o non generosa", ma può essere poco generosa, non sufficientemente generosa, abbastanza generosa ecc. La logica sfumata si applica ai predicati suscettibili di gradi o, in terminologia scolastica, alle *qualità intensive*.

<sup>445</sup> La soluzione delle equazioni "non-lineari" (cioè con variabili di ordine superiore al primo) non dipende semplicemente dalla somma delle soluzioni dei loro elementi componenti. La dinamica della non-linearità (fisica del "caos indeterminista") non può essere affrontata con semplici algoritmi: l'approccio dev'essere sintetico, cioè deve riguardare le forme e non può essere risolto automaticamente con la sola analisi delle parti. L'approssimazione lineare è possibile in questi casi, ma non è sufficiente per padroneggiare il problema.

<sup>446</sup> Cfr. A. Bignoli, *Divagaciones*, Sigma, Buenos Aires 1994. "La lógica borrosa es la manera natural de razonar del cerebro humano (nuestra computadora biológica)" (p. 230).

<sup>447</sup> Cfr. B. Kosko e S. Isaka, *Logica "sfumata"*, cit., pp. 53-54.

Lavorando con insiemi sfumati, è possibile approssimare l'andamento di una funzione matematica continua. Tra ingressi e uscite, in un grafico si determina così una "chiazza" sfumata (*fuzzy patch*), area che rappresenta le associazioni che via via risultano dagli insiemi sfumati messi in rapporto funzionale (la linea rappresenta invece la soluzione esatta del problema). In questo modo viene incorporata alla logica la maniera naturale di pensare della vita comune, come quando diciamo per esempio "gira un po' a sinistra", senza esattezza assoluta (che sarebbe inopportuna). E' questo lo stile caratteristico della "logica biologica", dove la mancanza di una precisione assoluta non è un difetto ma una virtù (predominio della qualità sulla quantità), ma anche è uno stile molto adatto per fenomeni inorganici troppo complessi. L'eccessiva esattezza è legata a una visione troppo astratta, e il mito dell'esattezza assoluta appartiene, come è noto, al razionalismo classico (questo punto ovviamente è collegato al problema del determinismo)<sup>448</sup>. D'altra parte la logica sfumata ha anche i suoi limiti: alcuni predicati non ammettono dei gradi (per es. "essere uomo", "avere 30 anni di età", "essere una proposizione vera")<sup>449</sup>.

Tre settori sono dunque convergenti in ciò che possiamo considerare oggi come una silenziosa ma reale rivoluzione concettuale (epistemologica) del tardo Novecento:

- 1) Nel campo della scienza e della filosofia naturale, il paradigma della *complessità* e del *caos determinista*, che fa delle scienze naturali un sapere aperto, incompleto, non completamente prevedibile, i cui limiti di trattabilità analitica sono compensabili con la considerazione olistica e qualitativa (con la conseguente "rivincita" di un certo modo aristotelico di vedere la natura).
- 2) Nel versante metodologico, l'uso di forme più "blande" di razionalità analitica e matematica (il che non significa meno rigorose), più flessibili e capaci di

---

<sup>448</sup> La logica sfumata appartiene pur sempre alla razionalità tecnica e perciò è algoritmizzabile in qualche misura, come risulta dal suo impiego nel campo delle reti neurali. La razionalità sapienziale ed etica, situata su un piano superiore e più profondamente umano, ne assicura l'uso adeguato. Ma la "razionalità calcolatrice sfumata", pur con i suoi limiti, risulta più "adattativa" nell'ambiente vitale complesso. La mentalità razionalistica tende a vederla semplicemente come una logica di seconda classe.

<sup>449</sup> La logica sfumata non può certo giustificare l'imprecisione o la confusione concettuale. "Lei ha mentito", "lui è stato ieri con me", "lei ha avuto un figlio" sono proposizioni senza gradi, vere o false senza sfumature. Ma frasi con predicati generici o suscettibili di gradi, come "N. N. è persona aperta", "è responsabile", "è matura", "è kantiana", per essere vere o false richiedono ulteriori precisazioni o sfumature ("è matura": in che senso? fino a che punto? in tutti gli aspetti? ecc.). Come si dice popolarmente: non tutto è o bianco o nero.

misurarsi con la complessità, come per esempio è il caso della *logica sfumata*.

3) Infine, nell'ambito informatico, l'impiego di *reti neurali* come modo di processare l'informazione più compatibile con le altre due impostazioni, e anche come sistema per trovare induttivamente le regole più convenienti. Il computer digitale<sup>450</sup> e sequenziale si colloca piuttosto nella linea più tradizionale del sapere deduttivo e univoco, per cui più facilmente ha alimentato forme di pensiero riduttivistiche.

Il connessionismo può essere messo in rapporto con la costruzione dei *computer paralleli*, da tempo in via di sviluppo. Questi calcolatori operano con numerose unità di elaborazione (non col singolo CPU del calcolatore sequenziale<sup>451</sup>), sfruttando l'idea che far lavorare simultaneamente molte unità di processamento, con la possibilità di scambio d'informazione, aumenta incredibilmente la velocità e l'efficienza<sup>452</sup>. Le macchine parallele servono per simulare sistemi fisici molto complessi, governati da equazioni non-lineari (per es. vengono

---

<sup>450</sup> Alcune reti neurali sono fatte con una tecnologia digitale, ma altre invece sono basate sulla tecnica analogica. Quest'ultima modalità risulta più naturale (il neurone funziona "analogicamente"), anche se la tecnologia digitale offre certi vantaggi pratici, come ad esempio il superamento del "rumore informativo" (segnali devianti). "Il paradigma digitale oggi dominante nel calcolo presuppone che l'informazione sia digitalizzata per difenderla dal rumore e dalla distorsione. In un dispositivo digitale le tensioni entro un certo intervallo sono tradotte in bit aventi il valore uno, mentre alle tensioni appartenenti a un altro intervallo viene dato valore zero. Nel corso dell'elaborazione, ciascun dispositivo corregge le tensioni riportandole all'intervallo giusto. La digitalizzazione impone dunque la precisione a un sistema fisico intrinsecamente impreciso. Un neurone, invece, è un dispositivo analogico: la sua elaborazione è basata su correnti ioniche a debole variazione e non su bit discreti che stanno per uno o zero. Nonostante ciò, i sistemi di neuroni elaborano l'informazione con efficienza straordinaria. Uno dei motivi è che i sistemi di neuroni funzionano in armonia con il sistema fisico di base anziché cercare di opporvisi costantemente" (M. A. Mahowald e C. Mead, *La retina di silicio*, "Le Scienze", n. 275, luglio 1991, in Quaderni n. 66, giugno 1992, p. 67).

<sup>451</sup> L'architettura sequenziale è anche chiamata *di von Neumann*, l'ideatore della struttura del computer tradizionale.

<sup>452</sup> I "supercomputer" paralleli (per es. i supercalcolatori Cray) sono in grado di eseguire almeno milioni di operazioni al secondo, con milioni di byte di memoria e una velocità di comunicazione di milioni di byte al secondo. La loro potenza di calcolo sta crescendo costantemente negli ultimi anni (il traguardo è di arrivare a moltiplicare questa potenza in diversi ordini di grandezza: 100, 1000 ecc.) (Cfr. E. Corcoran, *Calcolatori superveloci*, "Le Scienze", n. 271, marzo 1991). La *Connection Machine* di W. D. Hillis ("macchina connessionistica") è dotata di 65.536 unità di elaborazione ed è capace di eseguire miliardi di istruzioni al secondo (cfr. W. D. Hillis, *La "Connection Machine"*, "Le Scienze", n. 228, agosto 1987).

utilizzate nello studio di perturbazioni atmosferiche, per ricerche astrofisiche, per le descrizioni di alcune malattie ecc.). Si tenga presente comunque che ci sono molti gradi e modalità di parallelismo e che non sempre il principio del parallelismo è associato al concetto connessionistico di rete neurale (non basta il semplice funzionamento parallelo di molte unità: nel connessionismo è centrale l'interazione reciproca e continua tra tutte le unità, con vincoli di attivazione e inibizione).

**\* I quesiti filosofici.**

Per quanto riguarda il problema filosofico, le questioni affrontate nelle sezioni precedenti sul significato e i limiti dell'intelligenza artificiale si ripropongono nel connessionismo, con le sfumature proprie del nuovo approccio.

Le reti neurali artificiali contribuiscono senz'altro allo sviluppo dell'IA ma subiscono ovviamente le limitazioni delle macchine. John Searle, in risposta a critiche mossegli nel senso che il connessionismo renderebbe invalido il suo argomento della stanza cinese, ne ha riproposto una versione ampliata, adducendo che invece di parlare in questo caso di un uomo che fa le veci di una CPU rinchiuso nella stanza, si può pensare a una rete di persone chiuse che compiono un identico lavoro senza sapere cinese: il loro operare è sempre sintattico e non arrivano alla comprensione semantica.

Più tardi egli ha aggiunto che neanche si dovrebbe riconoscere alla macchina il ruolo di fare un vero computo sintattico, visto che essa, essendo soltanto un aggeggio elettronico, non può in realtà eseguire un'operazione computazionale e sintattica ("la sintassi non appartiene alla fisica del sistema, ma è sempre in rapporto ad un osservatore intelligente", per cui neanche il cervello come organo fisico può computare):

La sintassi non è intrinseca alla fisica. L'assegnazione di proprietà sintattiche è sempre relativa a un agente o a un osservatore che tratta certi fenomeni fisici come sintattici (..) la sintassi è una nozione essenzialmente relativa all'osservatore. La molteplice realizzabilità di processi computazionalmente equivalenti in diversi mezzi fisici non è un segno che quei processi siano astratti, ma che non sono intrinseci al sistema come tale. Essi dipendono da un'interpretazione dall'esterno<sup>453</sup>.

---

<sup>453</sup> Cfr. J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, cit., pp. 208-209. Nonostante le sue critiche alle teorie riduttivistiche dell'AI, Searle non supera la posizione materialista: gli eventi mentali o coscienti per lui sono un risultato della causalità fisica del cervello (*emergentismo*). L'emergentismo, in questo senso del termine, considera che le relazioni tra elementi inferiori possono produrre qualità nuove ed "emergenti". Nell'aristotelismo, un'adeguata organizzazione materiale può suscitare l'emergenza di una nuova forma

Nel cervello ovviamente non è contenuto un programma scritto con simboli (così come il codice genetico non è scritto in un linguaggio codificato). Searle ha ragione quando sostiene che nel cervello, come organo fisico, non c'è sintassi perché non esiste un suo linguaggio di processamento (il "mentalese", come talvolta si dice), così come nella natura non vi sono formule matematiche, pur essendovi una corrispondenza tra le leggi scientifiche espresse in equazioni e le strutture dinamiche delle cose naturali.

Ma la realtà naturale "computa" (non astrattamente) nel senso che possiede armonie matematiche dinamicamente rilevanti. La percezione sensibile, essendo poi una vera conoscenza (non verbale), riceve e processa informazione. Bisogna inoltre tener conto del fatto che una macchina può simulare la visione, l'udito ecc. in una maniera non banale. Di conseguenza le analogie informatiche usate per la comprensione del funzionamento del cervello non sono una pura metafora: nel *wetware* cerebrale c'è qualcosa come l'immagazzinamento e processamento di input e una certa programmazione di alcuni risultati. Niente della sua struttura dimostra che esso abbia l'architettura di una macchina di von Neumann, ma non ci sarebbe un ostacolo di principio per pensare che certi procedimenti computazionali si verificano, *in un altro modo*, nel cervello umano. La questione comunque rimane irrisolta.

Gli argomenti di Searle si collocano nella cornice dei recenti dibattiti, in parte filosofici e in parte tecnici, tra i sostenitori dell'approccio connessionistico e gli autori più favorevoli alle architetture manipolative-di-simboli (computer tradizionali, anche paralleli). Questi dibattiti risultano talvolta oscuri e ci sembra che finiscano facilmente in una situazione di stallo. Alcuni tendono a sottolineare che le reti neurali non sono computer e che imitano meglio il comportamento cerebrale, altri invece ritengono che le *neural networks* siano un altro tipo di computer, al quale si applicano i teoremi di limitazione di Turing. Viene auspicata un'architettura mista, in cui vengano sfruttate le maggiori possibilità deduttive dei computer tradizionali insieme alle migliori prestazioni mnemoniche delle reti neurali.

Sul piano ormai delle conclusioni generali di questa sezione, e tenendo conto di quanto abbiamo detto lungo la nostra esposizione sulla tematica IA-mente-cervello, possiamo distinguere diversi settori di considerazione:

1) *Ontologia*: il concetto fondamentale di *persona umana* è primario e,

---

potenziale (*eductio formae*), ma la totale immaterialità del pensiero richiede un'attualità inderivabile dalla materia.



nonostante coinvolga tutto il corpo umano e in particolare il cervello e il sistema nervoso, nonché tutta la nostra dimensione spirituale, bisogna dire che, a partire dal solo studio operativo delle funzioni cognitive, sia a livello psicologico sia a livello neuropsicologico, non si può arrivare a una "fondazione" della persona, dell'anima o dell'io.

La persona, pur essendo tanto facilmente conoscibile nell'esperienza ordinaria, non risulta analiticamente afferrabile. Non s'identifica con la totalità del corpo, in quanto è qualcosa di più di una "totalità" o insieme di elementi in rapporto (non risponde dunque a un concetto "olistico"). Il miglior modo di afferrare il concetto di persona è pensarla come un *atto* (spirito, anima) *nel corpo proprio, in unione col quale è un tutto*, che può controllare il corpo in qualche misura, rispettando un suo dinamismo proprio. Ogni tentativo di scoprire lo spirito, la libertà, l'io, la persona attraverso la via scientifica è destinato al fallimento. Le scienze possono invece (anzi debbono) presupporre l'esistenza della persona nel loro studio dell'uomo. Questa presupposizione metafisica è anche una responsabilità etica.

2) Il *connessionismo* applicato alle macchine (reti neurali, computer paralleli) è un modello più vicino al comportamento biologico-cerebrale, ma subisce comunque le limitazioni inerenti agli strumenti artificiali inventati dall'uomo. Una rete neurale può "imparare" e così auto-organizzarsi "senza supervisione" fino a un certo punto<sup>454</sup>, con molti limiti (algoritmicamente, guidata e preparata dall'uomo), e in ogni caso la sua funzionalità automatica non è un'attività vivente né intelligente<sup>455</sup>.

3) Il *cervello* soddisfa il concetto connessionistico meglio del concetto tradizionale di computazione (anzi la rete neurale è stata inventata a imitazione dell'associazionismo cerebrale) (cfr. il nostro paragrafo precedente *Cervello e computer*). Questo punto forse può contribuire a capire, almeno in parte, il suo funzionamento come organo di certe funzioni superiori dell'anima, soprattutto di quelle che si compiono in modo inconscio (memorizzazione, processo

---

<sup>454</sup> Per esempio, dati certi input ripetuti, una rete neurale artificiale in un frigorifero può imparare quante volte il suo proprietario tende ad aprirlo per prendersi uno spuntino, regolando di conseguenza il suo ciclo di refrigerazione (questi esperimenti sono stati fatti soltanto in laboratorio per il momento). Cfr. B. Kosko e S. Isaka, *Logica "sfumata"*, cit., p. 58.

<sup>455</sup> Si può discutere se una rete neurale è non è una macchina universale di Turing, caso in cui subirebbe i limiti della computabilità considerati precedentemente. Ma se la rete neurale non è una macchina di Turing (cioè non è un computer), allora neanche si pone il problema della computabilità illimitata.

spontaneo d'imparare) e che, in qualche modo, sono il vincolo tra la parte neurologica e i processi coscienti e volontari.

Ma siamo ancora distanti di capire pienamente il funzionamento complessissimo di un organo come il cervello. I modelli connessionistici e computazionali sono soltanto un'immagine alquanto rozza dell'organismo più complesso e delicato dell'universo. Il parallelismo artificiale per esempio non è adeguato per spiegare l'*unità della coscienza*, il fatto cioè che non possiamo pensare con attenzione a più di una cosa per volta<sup>456</sup>. Anche se riusciamo a pensare a un insieme di cose implicite e in relazione, la nostra mente è sempre focalizzata in un centro, e tutto ciò che in qualche modo secondario o meno riflesso possa occupare il retroscena dei nostri pensieri, tende sempre a rapportarsi a quel centro. Il vero centro dei nostri mutabili pensieri è l'io: il soggetto cosciente.

---

<sup>456</sup> "Questa 'unità' della percezione cosciente mi pare del tutto in disaccordo con l'immagine di un computer parallelo. Questa immagine potrebbe, d'altra parte, essere più appropriata come modello per l'azione *inconscia* del cervello. Noi siamo in grado di compiere simultaneamente e in modo più o meno automatico varie azioni indipendenti -come camminare, abbottonare, respirare e persino chiacchierare- senza essere coscienti di *alcuna* di esse! (R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit; p. 505).