

M. a. 14

*The brain and intelligence,
natural and artificial*

Il cervello e l'intelligenza, naturale e artificiale

ATTI DEL SIMPOSIO INTERNAZIONALE - MANIFESTAZIONE UFFICIALE DEL IX
CENTENARIO DELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA SVOLTASI A BOLOGNA NEI GIORNI
4-6 LUGLIO 1988 NELL'AULA DEL CENTRO STUDI SAN DOMENICO. PRESIDENTE
GIAN CARLO ROTA, MASSACHUSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY, CAMBRIDGE, MASS.

A CURA DI OTTAVIO BARNABEI, ALESSANDRO BORROMEI, CAMILLO ORLANDI
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

L'inchiesta

La natura dell'intelletto umano Un tentativo di analisi filosofico-teologica

di P. Tomas M. Tyn O.P.*

INTRODUZIONE

La necessità di una definizione

Un discorso razionale è tale perché verte su oggetti definiti, poiché in ogni genere di realtà la conoscenza mira ad afferrare l'essenza e la definizione altro non è se non un discorso che significa appunto l'essenza di una cosa. Ogni ramo del sapere umano fa ricorso a delle definizioni più o meno precise, più o meno adeguate alla realtà e soprattutto, più o meno esplicite. È naturale che un sapere comprendente se stesso come fenomenico fugga le definizioni come fugge ogni natura stabile e permanente nell'ambito dei suoi oggetti, sicché le sue definizioni saranno per lo più inconfessate, tenute nascoste e comunque assai riduttive. L'analisi filosofica può e deve osare le definizioni — lo può perché ogni buona filosofia è, sin dai suoi albori, amante di essenze e nature stabili, e lo deve perché tale è il suo scopo principale, quello cioè di non descrivere perinoeticamente, ma di afferrare e manifestare dianoticamente.

D'altronde il discorso filosofico consta di proposizioni razionalmente dimostrabili e per ciò stesso non casuali o contingenti, ma causalmente connesse, universali e necessarie. Il che vuol dire che, a differenza delle scienze che descrivono l'apparire delle cose e quindi sono interessate all'elaborazione di modelli teorici sempre più ampi e sempre più adatti a dare ragione della molteplicità del dato sensibile, le discipline sapienziali che aspirano a conoscere le essenze si sforzano di esplicitarne le proprietà connaturali già da sempre a loro inerenti. La novità sarà dilettevole nel primo ambito, l'approfondimento costante lo sarà nel secondo e non sarà agevole comprendersi a vicenda perché

* Centro San Domenico, Bologna.

ai cultori della sapienza appaiono le scienze sperimentali un po' troppo varie e mutevoli, a quelli della scienza positiva appaiono le ricerche dei metafisici come eccessivamente sclerotizzate e noiose per la loro uniformità (è significativa in questo contesto l'accusa di tautologia rivolta al discorso filosofico). Nell'ambito delle scienze positive il modello che esprime delle relazioni cerca e trova i sostrati di esse nell'empiria, nel dato sperimentale. Al contrario nella metafisica, che rappresenta l'apice della filosofia, e nelle discipline guidate da essa, le relazioni espresse nel sistema di proposizioni poggiano saldamente (o almeno dovrebbero farlo — purtroppo le forme degenerative di filosofia sono ancora «filosofia» causa l'ampiezza di questo tipo di sapere) sui rispettivi sostrati, derivano cioè dalle essenze delle cose espresse nelle loro definizioni.

Ogni discorso razionale si rifà allora a delle definizioni, ma la filosofia in particolare ha l'obbligo di un tale riferimento, perché il suo coraggio, che allo scetticismo contemporaneo appare spavaldo e persino ingenuo, è quello di «tentare le essenze» secondo una felice espressione del Galilei. D'altra parte non c'è che da prendere l'esempio da colui che della filosofia è giustamente giudicato il padre: «Socrate riteneva che, quanti conoscono *che cosa sia ciascun oggetto*, possono spiegarlo anche agli altri, ma, quanti non lo conoscono, diceva che non era strano se s'ingannassero e ingannassero gli altri. Perciò, stando con gli amici, non cessava mai di esaminare che cosa sia ciascun oggetto»¹. Conoscere *che cosa è l'intelletto* costituisce condizione previa ad ogni discorso sull'intelletto e, se il contributo della filosofia (e della teologia) sarà modesto dal punto di vista empirico, non è tuttavia un indebito eccesso di amore per la sapienza, ma pura verità, dire che tale conoscenza essenziale, e perciò esprimibile in forma di definizione non riduttiva, costituisce il raro ed anche esclusivo privilegio di essa.

Il ruolo dell'intelletto nell'antropologia classica

La questione riguardante l'intelligenza è essenziale in filosofia non solo dal punto di vista epistemologico (gnoseologico), ma anche sotto il profilo antropologico. È vero che nelle forme scadenti del filosofare, come le si incontra abbondantemente in quell'evo così a filosofico che dicesi evo moderno, spesso ci si imbatte in professioni di irrazionalismo riducenti l'uomo e il suo psichismo alle sue parti istintuali e comunque inconse. La razionalità generalmente non viene semplicemente negata, talmente è ovvia la sua esistenza, le viene solo contestato il suo primato o, per usare una felice espressione usata dalla Stoa, il suo ruolo egemonico tra tutte le facoltà. Secondo questa impostazione, fondamentalmente materialistica, l'intelletto non è un che di in-

dipendente, ma piuttosto una realtà derivata e per ciò stesso secondaria. Ben diversa è invece la stima tributata all'intelletto agli albori stessi del filosofare. Parmenide fa appartenere la verità dell'essere alla ragione a differenza dei sensi che si lasciano fuorviare dalle apparenze. Democrito stesso, nonostante il suo tendenziale materialismo, cerca il vero nel profondo accessibile solo alla ragione e Anassagora attribuisce alla Mente addirittura il ruolo di guida nel cosmo intero.

La nascita della metafisica coincide, non a caso, con l'identificazione del costitutivo dell'uomo nell'intelletto. L'anima umana ha un privilegio che la eleva al di sopra di ogni altro esistente in questo mondo, quello di contemplare le idee, le verità immutabili, universali e necessarie. Pensando l'eterno l'anima stessa, in quanto è intellettiva nella sua più intima natura, si riveste di eternità e d'immortalità: «...Quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesce essere in sé e per sé sola; e allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama intelligenza (φρόνησις)»². Dato che la sua intellettualità si rivolge verso l'alto, verso il mondo eterno, la razionalità è la qualità più profondamente umana che di diritto prevale su ogni altra capacità psichica o somatica. «Alla parte razionale conviene dunque comandare (τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσηκει), come quella che è sapiente ed ha la sovrintendenza (προμήθεια) di tutta quanta l'anima e alla parte irascibile l'essere soggetta e ausiliaria di questa? — Certamente»³. Da ciò deriva ovviamente un imperativo morale essenziale, il dovere cioè di agire, anzi, di essere sempre «secondo ragione», conformemente alla parte intellettiva dell'uomo.

Aristotele, il più grande discepolo di Platone, per quanto dissentisse dal maestro sul tema della separazione delle idee dai sensibili, afferma con un vigore se possibile ancora maggiore il primato della forma sulla materia e dello spirituale sul corporeo. Le facoltà sensitive dell'uomo, compresa la cosiddetta «ragione inferiore», sono legate agli organi del corpo e perciò deperibili come il corpo stesso, ma l'intelletto è più «divino», spirituale, e per conseguenza immortale: «Il ragionare (διανοεῖσθαι), l'amare o l'odiare non sono affezioni dell'intelletto, ma del soggetto che possiede l'intelletto, appunto in quanto possiede l'intelletto. Perciò una volta che questo soggetto sia perito, non ricorda e non ama: infatti ricordare e amare non sono propri dell'intelletto ma del composto che è perito e l'intelletto è certamente qualcosa di più divino e impassibile (ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν)»⁴. Non solo l'intelletto è una dimensione divina, ma proprio in quanto si presenta come la parte suprema dell'uomo, esso in qualche modo

è l'uomo stesso⁵. Come si vede, lo Stagirita, contrariamente al riduzionismo attualmente in moda, accorda generosamente ad ogni cosa di essere ciò che c'è di più grande e di più sublime in essa. Non si tratta però solo d'un privilegio, ma di un preciso dovere: «È dunque chiaro che ciascuno è soprattutto intelletto (λόγος) e che la persona moralmente conveniente ama soprattutto esso»⁶. La moralità è un modo di essere e precisamente consiste nell'essere conformi alla ragione in tutto, specialmente negli atti propriamente umani. Nel pensiero classico dunque l'intellettualità assume un'importanza immensa sia come costitutivo dell'essenza umana sia come norma fondante la moralità dell'uomo a agire.

L'incontro della prospettiva filosofica e teologica nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino

Il contributo presente mira ad essere di indole teologica e filosofica — una duplice esigenza che, per quanto non possa coincidere in una sola, data la reale distinzione tra il naturale e il soprannaturale, tra la fede e la ragione, costituisce tuttavia una connaturale armonia di fini e di intenti. Se la fede da cui deriva la sacra teologia come dal suo indispensabile principio consiste nella conoscenza dei misteri nascosti in Dio⁷, essa impone alla teologia un compito tanto nobile quanto difficile: quello di pensare la pienezza di essere che è Dio nella sua essenza. Il Sommo Ente dev'essere pensato non più alla luce dell'ente in genere, cosa, questa, accessibile anche alla sola ragione, ma sotto l'aspetto infinitamente più sublime, consentito solo grazie alla rivelazione, della somma pienezza di quell'Ente che è precisamente Dio. Ora, dato che il soprannaturale comunicato per rivelazione ad una natura intelligente com'è quella umana suppone quest'ultima e si rende partecipe in essa, se è vero da una parte che la grazia supera la natura quanto alla sua essenza, è anche vero che essa dipende dalla natura quanto al suo essere. Ciò vuol dire che, mentre c'è filosofia senza teologia, non vi è né mai potrà esservi teologia senza filosofia⁸. La ragione può rimanere senza l'illuminazione della fede, ma che altro illumina la fede se non, appunto, la ragione? Così, alle sue stesse radici, ogni buona teologia si appoggia anzitutto alla fede e poi si mette alla ricerca di un'adeguata filosofia.

Ora, è evidente che non ogni filosofia si presta ugualmente come chiave interpretativa del mistero rivelato. Ma è cosa molto significativa, indizio di profonda armonia tra fede e ragione, il fatto che le filosofie inadatte in teologia sono manchevoli anche come filosofie. La teologia intende pensare l'Essere divino sicché non potrà far ricorso che a una filosofia aperta all'essere, rispettosa dell'essere, pensante l'es-

sere in quanto sottomette il suo pensare all'essere stesso. Come infatti potrebbe pensare il *sommo* Esistente chi non pensa nemmeno l'esistente in genere? D'altra parte, se la filosofia è ciò che dice di essere, amante di sapienza, di una visione intellettuale globale della realtà, essa non può che sottomettersi ed aprirsi all'essere poiché l'umiltà rispettosa e l'intimità fiduciosa sono i costitutivi stessi di ogni vero amare.

La Chiesa fece particolarmente sua la dottrina di S. Tommaso d'Aquino e ciò soprattutto perché egli riuscì a pensare a Dio trovando una filosofia capace di pensare (e di rispettare) l'essere in tutte le sue sfumature. L'universalità sovratemporale, perenne, del pensiero tomistico che influì sulle scelte del Magistero ecclesiastico è ottimamente spiegata da Leone XIII nella sua Enciclica *Aeterni Patris*: «L'Angelico Dottore speculò le conclusioni filosofiche nelle intime ragioni delle cose e nei principi universalissimi, che nel loro seno racchiudono i germi di verità quasi infinite, che a tempo opportuno e con abbondantissimo frutto sarebbero stati poi fatti germogliare dai successivi maestri...»⁹. Ecco il motivo per cui ci proponiamo di seguire nell'indagine teologico-filosofica sull'intelligenza le vie del tomismo, perché così si ha e la certezza di una teologia credente e la limpidezza di una filosofia che si mette, sì, a servizio della fede, ma solo dopo essere diventata pienamente se stessa mettendosi al servizio del suo oggetto proprio che non è il pensiero avulso dall'essere, ma l'essere colto dal pensiero.

Il ruolo dell'intelligenza nell'antropologia teologica

È cosa risaputa che ogni teologia che si rispetti mette in rilievo l'importanza fondamentale, decisiva, della morale. Questo perché la stessa rivelazione, oggetto della fede, è data all'uomo affinché esso, conoscendo Dio nel mistero della Sua soprannaturale Essenza, potesse muoversi a Lui come al fine ultimo e soprannaturale della sua esistenza il che avviene, com'è ovvio, non fisicamente, ma interiormente, con atti volontari e liberi. La parte speculativa della rivelazione precede quella morale come l'intelletto è previo alla volontà che, amando, muove tutte le altre facoltà ai loro debiti fini in quanto, senza l'illuminazione cognitiva dell'intelletto, la volontà rimarrebbe priva del suo oggetto. L'intelletto propone il bene alla volontà prevenendola e motivandola. Se dunque la conoscenza non avesse il dono soprannaturale della fede, conoscenza del dato rivelato, anche la volontà rimarrebbe priva delle virtù teologali e anzitutto della suprema tra esse che è la carità, amore di Dio nella Sua infinita divina Bontà.

Sotto un altro aspetto l'intelletto segue la volontà come il compimento perfetto della sua tendenza perché, dato che la volontà concorre il bene come il suo oggetto, essa e i suoi atti sono sempre in qualche

modo funzionali al bene, relativi ad esso e dipendenti da esso così da non potersi mai costituire come fine ultimo nemmeno soggettivo (*finis quo* - l'atto del soggetto pensante e volente con il quale esso si impossessa del *finis qui* ovvero di quel bene che costituisce il fine oggettivo). L'atto che fa entrare l'anima umana nel possesso beatificante di Dio, fine ultimo soprannaturale, è allora ancora un atto di intelletto e non di volontà.

Eppure l'illuminazione dell'intelligenza tramite la fede avviene proprio *in vista* della carità così che la fede, virtù dell'intelletto, è a servizio dell'amore soprannaturale che trova il suo soggetto proprio nella volontà. L'intelletto viene dunque illuminato da Dio affinché esso possa presentare alla volontà il bene soprannaturale e in tal modo, motivandola divinamente, la faccia tendere a Dio, ultimo fine. Tutto ciò non avrebbe però senso se la volontà non potesse in qualche misura muovere se stessa ad un fine disponendo da sé i mezzi adatti al suo conseguimento. È dunque di massima rilevanza per la teologia (pena la caduta nella gnosi fatalistica) che l'uomo possa riconoscere in Dio il suo fine e i mezzi che a Lui conducono e che egli possa altresì disporre di tali mezzi per giungere al fine suddetto. Il primo aspetto concerne l'intelletto nella sua funzione pratica, saper riconoscere la verità del bene, e fonda quella che si dice la legge morale (in particolare la legge naturale), l'altro riguarda la volontà nella sua proprietà di essere libera ovvero non solo di tendere da sé al suo fine, ma di disporre anche da sé i mezzi per raggiungerlo.

La moralità, tensione dell'atto umano libero a sottomettersi ai dettami della legge, ovvero alla verità del bene umano, costituisce dunque un certo ritorno dell'uomo, creato da Dio, a Dio stesso che si presenta come il fine e il sommo bene dell'uomo. Intellettuale e libero, l'uomo è in grado di tornare a Dio e nel contempo in queste sue proprietà l'uomo non può non scorgere l'indizio della sua somiglianza con Dio: «Quia, sicut Damascenus dicit¹⁰, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrium liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem»¹¹. L'intellettualità, fondamento della divina somiglianza nell'uomo, è alla base della moralità ovvero del muovere se stesso al fine previamente riconosciuto dalla parte di un soggetto esistente ed operante. Se l'uomo non fosse libero, non avrebbe una morale né sarebbe suscettibile dell'elevazione ad una finalità soprannaturale né in grado di muoversi in vista di tale finalità.

LA CONOSCENZA IN GENERE

La natura dell'atto cognitivo

Il conoscere in genere e quello intellettuale in particolare consiste essenzialmente in una presenza del conosciuto (oggetto) al conoscente (soggetto). Non si tratta però di un modo fisico di presenza perché il soggetto rivestendosi per così dire dell'oggetto che riceve non diventa tale oggetto né a sua volta l'oggetto ricevuto si lascia ridurre al soggetto. Si potrebbe dire che il modo emblematicamente fisico di assumere in sé una realtà distinta da sé, che è il metabolismo, si pone proprio agli antipodi del modo conoscitivo di ricevere. Nel primo caso infatti la sostanza del cibo assunto si corrompe e passa in gran parte alla sostanza del cibo assunto si corrompe e passa in gran parte alla sostanza del nutrito, nel secondo caso invece la verità conosciuta si mantiene vera proprio perché distinta dal conoscente non cessando mai dalla sua alterità. Si tratta allora di una presenza di tipo radicalmente nuovo, non fisico o soggettivo, ma oggettivo detto anche intenzionale o rappresentativo. Il conoscente non è limitato nel suo essere conoscente, mentre lo è certo, come ogni altro ente che è tale per partecipazione dell'essere sul piano dell'esistenza fisica e quindi possiede in sé una certa dimensione di infinità che viene bene espressa nel detto aristotelico secondo il quale «anima est quodammodo omnia»¹². Il conoscere è, certo, un operare, ma un operare essenzialmente immanente, perfezionante lo stesso conoscente, a differenza dell'agire transeunte con il quale l'agente attua non se stesso, ma qualche materia esterna. Non si tratta nemmeno di un movimento propriamente detto o, per usare il linguaggio aristotelico, dell'attuazione di una potenza, seppure nei conoscenti entitativamente finiti tale attuazione accompagni l'atto di conoscere, ma l'essenza dell'atto cognitivo consiste nella semplice identità di due entità in atto — si noti, non di un atto che è lo stesso nell'agente e nel paziente, ma di un atto che è identico in due soggetti *entrambi in atto* poiché la natura del conosciuto che gli dà l'atto di essere fisico è la stessa che costituisce il contenuto della rappresentazione intenzionale che dà l'atto cognitivo al conoscente. Un identificarsi dunque di due atti formali dotati di due modi di essere diversi — uno fisico e l'altro intenzionale — in due esistenti diversi — uno oggetto e l'altro soggetto del conoscere. In breve, l'atto del conoscere non è il passaggio di una potenza all'atto, bensì la presenza dell'atto di un ente all'altro che, pur mantenendo la sua attualità fisica propria, assume tuttavia tale e quale l'attualità dell'altro in quanto è altro e la fa sua senza toglierle minimamente la sua caratteristica alterità. Conoscere ad es. un albero non è diventare un albero fisicamente, ma conoscitiva-

mente, secondo la in-tentio ovvero la rappresentazione dell'altro da sé.

Si apre così nello stesso ente fisico un ambito più ristretto di enti dotati di un nuovo tipo di essere: si tratta appunto dei conoscenti che al di là del loro esistere, del loro essere se stessi, possiedono anche l'essenza delle altre cose distinta da loro che non è né mai diventa la loro essenza, eppure essi sono in grado di riceverla così da diventare al di là di ciò che sono fisicamente, tali altre cose (costituite dalle essenze ricevute) conoscitivamente. I conoscenti possiedono un duplice esistere — l'essere e il pensare, l'esistere fisico e l'esistere intenzionale. La stessa essenza che attua fisicamente l'esistente attuerà parimenti il conoscente senza perdere nulla della sua essenzialità, ma assumendo un nuovo modo di essere ch'è quello intenzionale.

L'esistenza dei conoscenti dà un contributo splendido alla perfezione dell'universo. Infatti, l'ente fisico, ontologicamente limitato, coarta l'essere ai confini ristretti della sua essenza che, distinta com'è da tutte le altre essenze finite, è suscettibile di ricevere solo in parte l'infinita ricchezza dell'essere stesso, del semplice esistere. Perciò affinché si potesse rimedio alla limitatezza degli enti finiti, alcuni di essi sono conoscenti¹³ ovvero suscettibili di ricevere in sé altro da sé nella sua alterità così da avere fisicamente solo l'essenza propria, ma al di là di essa, intenzionalmente, un'infinità potenziale di altre essenze o, come dice appunto lo Stagirita, «anima est quodammodo omnia», in un certo qual modo l'anima è tutti gli enti. L'ultima perfezione del conoscente è perciò l'atto del conoscere che la avvicina alla globalità della perfezione dell'universo, anzi, alla perfezione di Colui che dell'universo è il Creatore. Il fine ultimo della sostanza dotata di intelletto è, a causa della stessa divina similitudine che tale spirituale dimensione pone in essa, l'atto di conoscere il sommo conoscibile — Dio, noto nell'ordine naturale per analogia dalle creature e nell'ordine soprannaturale per la beatifica visione della Sua infinita Essenza che, coincidendo con l'essere stesso, tutto contiene e rappresentativamente e entitativamente (fisicamente).

Il fondamento del conoscere - l'immaterialità

La potenza, per assumere un atto, deve deporre l'atto che precedentemente possedeva: questa è la legge ferrea della generazione fisica in cui il sostrato, detto materia prima, assume la forma sostanziale nuova tramite la privazione (corruzione) della forma sostanziale precedente. Il conoscere esula dalla generazione fisica, perché, come si è visto, infrange appieno la legge suddetta. Assumere altro rimanendo se stesso è possibile al soggetto ricevente solo se, almeno in qualche misura, si emancipa dai limiti ristretti della potenzialità fisica ovvero materiale.

La forma può essere ricevuta nel soggetto che subisce l'azione allo stesso modo in cui è presente nell'agente che la causa. E siccome la forma si realizza nell'agente, che è una *res naturae*, in modo materiale, come atto che attua la potenza di un sostrato materiale, anche il paziente (l'effetto) riceverà la forma nella materia. In questo processo fisico, materiale, la forma è certamente numericamente distinta nell'agente e nel suo effetto, ma garantisce l'unità della specie e al di là di essa l'identità del modo di essere che in entrambi — causa ed effetto — è sempre e comunque materiale. Ora, il generato che riceve la forma del generante accogliendola nella sua materia, necessariamente si priva della forma precedente e comincia ad esistere secondo la forma nuovamente assunta che tuttavia è sempre una sola in un solo soggetto.

Il fatto che un sostrato, per quanto sia, fisicamente parlando, materiale, possa esistere non secondo una forma sola ma secondo forme plurime (ovviamente dotate di un modo di esistere diverso da quello fisico), fa pensare che il soggetto suddetto riceva la forma non come essa era realizzata nella sua causa, secondo un essere materiale e fisico, ma secondo un altro e nuovo tipo di essere che rende presente tramite la forma intenzionale l'oggetto (cosa conosciuta) al soggetto (soggetto conoscente) così da meritare appunto la denominazione di «intenzionale» (tramite la forma il conoscente in-tende al conosciuto). Nel conoscente perciò la forma sarà mantenuta nella sua alterità dalla fisicità del conoscente stesso già preconstituito dalla forma sostanziale sua propria — il conoscente si identificherà con la forma intenzionale in quanto è precisamente conoscente, non però in quanto è tale o tale altro ente (l'uomo che conosce ad es. un albero diventa albero secondo intenzione cognitiva, non secondo l'essere fisico). La forma dell'altro in quanto è dell'altro sarà allora presente nel conoscente aggiungendosi e non sostituendosi alla forma fisica del conoscente stesso, sarà dunque un atto formale d'un altro atto formale più che attuazione di una potenza materiale. «Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale»¹⁴. L'unione di forma e forma spiega perché nella conoscenza non avviene una composizione suscettibile di dare addito ad un tertium quid come invece ineccepibilmente succede là dove una forma si unisce ad un sostrato materiale. La forma del conosciuto è perciò ricevuta nel conoscente in un modo diverso da quello in cui

essa è presente nello stesso conosciuto — se in quest'ultimo essa è presente materialmente, nel conoscente invece non può essere ricevuta che immaterialmente.

Ecco dunque su quali riflessioni si basa la tesi «radix cognitionis est immaterialitas». Avere la forma dell'altro in quanto è dell'altro compete ad un recipiente di natura più ampia, eccedente i ristretti limiti del legame della forma alla materia. La materia infatti è principio di determinazione, sì, ma non di perfezione, bensì di limitazione, di potenzialità, di coartazione. Ora, nella sua natura di forma ogni forma è immateriale, se nell'ordine ascendente delle forme sempre più perfette si giunge ad una forma che, per quanto rimanga inerente alla materia, riesce tuttavia ad emanciparsi almeno in qualche modo (a noi in fondo sconosciuto) dalla materia, tale forma non sarà solo fisicamente attuante ma anche intenzionalmente ricevente, in breve, essa comincerà ad essere conoscente¹⁵. Il conoscere suppone quindi una certa quale elevazione della forma al di sopra dei limiti della sua inerenza al sostrato materiale, elevazione che d'altronde costituisce un indizio inconfondibile della sua perfezione formale.

La conoscenza sensitiva

Le specie conoscitive (rappresentazioni) sono sempre in qualche modo immateriali anche nel caso della conoscenza sensitiva di gran lunga inferiore a quella intellettuale. Ciò non sorprende perché, come si è visto, la radice, il fondamento di ogni conoscere è l'immaterialità. Eppure, se la rappresentazione sensitiva è di indole non materiale e anche la sua presenza nel conoscente supera i limiti della pura materialità, la potenza conoscitiva che la riceve non è del tutto priva di materia. «Primum sensitivum, idest primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia»¹⁶. Da un lato la conoscenza sensitiva come conoscenza deve emanciparsi dalla materialità perché altrimenti non potrebbe consistere nella ricezione dell'altro da sé nella sua alterità, dell'oggetto cioè nel soggetto. Dall'altro lato invece, considerata precisamente in quanto è sensitiva, essa non può verificarsi in una facoltà sussistente senza la materia, ma sarà legata a qualche organo corporeo come risulta d'altronde evidente dalla più semplice esperienza. La facoltà sensitiva è perciò legata ad organi corporei, eppure è anche ricettiva di specie intenzionali.

Proviamo ancora a distinguere tra il modo di essere e il contenuto della specie sensitiva. Il modo di essere nel soggetto, che determina l'atto del conoscere, non può essere fisico, perché altrimenti la specie o forma nel conoscente non sarebbe più quella del conosciuto e perciò

altra dal conoscente, ma verrebbe per così dire assorbita e deformata da esso come generalmente accade nelle generazioni ed alterazioni fisiche nelle quali la potenza e l'atto uniti danno luogo ad un tertium quid composto nato da entrambi. Il contenuto della specie sensitiva, che specifica la natura (essenza) della facoltà cognitiva perché ne è l'oggetto formale, consiste invece in un qualcosa di manifestamente materiale o perlomeno di dotato delle condizioni di materialità. E dalla materia che deriva la concretezza ed è alla materia che spetta propriamente l'estensione; ebbene, il senso conosce la proprietà sensibile proprio nella sua concretezza e con le connotazioni della sua estensione¹⁷. Sicché, data la corrispondenza tra la facoltà conoscitiva e il suo oggetto specificante, non v'è dubbio che come l'oggetto del senso è materiale nel suo contenuto, così l'indole della facoltà sensitiva dovrà essere materiale, corporea, organica nella sua essenza o natura.

LA CONOSCENZA INTELLETTIVA

Intellettualità e razionalità

Prima di affrontare la natura dell'intelligenza umana occorre chiarire alcuni possibili equivoci. Anzitutto c'è chi potrebbe rimproverarci di ridurre troppo insistentemente l'intellettualità alla conoscenza, mentre essa comprende anche una certa tendenza («appetitus» direbbe S. Tommaso) e quindi una certa affettività. Ora, senza negare, anzi, esplicitamente affermando, la validità di quella volontà che giustamente vien detta «appetitus intellectivus», ci pare non sia di aiuto, per comprendere l'essenza semplice dell'intellettualità, allungarne troppo il campo di applicazione e se la volontà è intellettuale lo è non perché preceda o fondi ma al contrario perché segue ed è fondata nella facoltà intellettuale conoscitiva detta «intellectus» tout court. Ecco perché la limitazione, lungi dall'alterare l'approccio alla verità delle cose, risulta indispensabile in vista di un qualche chiarimento.

Così pure, parlando indifferentemente di intelletto e ragione non intendiamo certo negare dei momenti intuitivi dell'intelligenza anche umana, ma partiamo dalla semplice ed evidente constatazione che l'intellettualità umana è, nella sua compiutezza, discorsiva e perciò identica a razionalità. «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere ab uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam»¹⁸. Un intelletto perfetto, ben superiore a quello umano, potrebbe anche essere non

discorsivo, non razionale, se conoscesse con un unico atto intuitivo non solo la cosa ma anche tutte le sue proprietà. L'intelletto imperfetto, e quello umano è tale, procede invece sillogizzando ovvero traendo delle conclusioni da verità precedentemente conosciute o immediatamente (primi principi) o come risultati di altre deduzioni o infine come induzioni ricavate dal dato sperimentale. Perciò l'intelletto umano è discorsivo nella sua stessa essenza e s'identifica per conseguenza con la razionalità. Il che non toglie che nei suoi inizi e soprattutto nei suoi risultati l'intelletto umano abbia dei momenti squisitamente intuitivi. «Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia: et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat»¹⁹. Sono intuiti i primi principi dai quali la ragione muove a trovare le conclusioni tramite premesse adatte e più compiutamente ancora sono intuiti i legami risolutivi che connettono le conclusioni trovate ai principi suddetti, eppure tra questi momenti di quiete la mente umana compie un movimento discorsivo.

Questo carattere «mobile» della ragione umana non sorprende, perché i gradi meno perfetti del perfetto rivestono una certa somiglianza dei gradi più perfetti del meno perfetto. Sicché l'intelletto umano, essendo intelletto, supera il movimento fisico della generazione, eppure, essendo umano, cioè imperfetto, non è del tutto privo di qualche analogia o somiglianza con il movimento suddetto. «Cum enim intellectus humanus exeat de potentis in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt»²⁰. La ragione umana non apprende subito la verità della cosa, ma prima coglie la sua essenza e poi le sue proprietà, sicché il ricollegare l'essenza e le proprietà o le proprietà tra loro avviene in momenti ancora successivi tramite non più una semplice apprensione, bensì tramite un giudizio (esprimibile in una proposizione) che contiene più concetti e li compone o li divide rispettivamente affermando o negando. Le proposizioni a loro volta sono atte ad essere collegate tra loro in raziocini che conducono a proposizioni meno note (conclusioni) tramite i sillogismi che costituiscono il discorso intellettuale ovvero, appunto, la razionalità.

La composizione concettuale (giudizio, raziocinio) è essenziale, perché solo in essa l'intelletto umano coglie i rapporti tra le cose e perciò il rapporto delle cose all'essere e di sé stesso alle cose esistenti realmente o no. Solo in questo modo esso possederà perfettamente il suo oggetto (lo avrà cioè *in rapporto* a sé) e solo così possederà il vero e

il falso che consiste nella corrispondenza o meno della relazione concettuale a quella fisica e reale che ha luogo nello stesso conosciuto ovvero, per così dire, in rerum natura.

Intellettualità: essenza e facoltà dell'anima

L'anima è essenzialmente intellettuale e perciò, dato che l'intelletto è immateriale, essa è puramente spirituale ed immortale (incorruttibile). Nessun dubbio può sussistere su questo ultimo passaggio in quanto manifestamente la corruzione (morte) consiste nella separazione della forma dalla materia, sicché là dove la forma sussiste indipendentemente dalla materia, la corruzione non può avere luogo. Se l'anima umana sussiste in sé come immateriale, morirà certamente l'uomo, non però la sua anima.

Come si può pensare l'anima come forma sussistente indipendentemente dalla materia? Ciò è possibile solo se essa possiede un atto che non è atto del composto di materia e di forma, ma della forma sola, ovvero dell'anima in sé. Se l'anima è indipendente dal corpo nell'agire, lo sarà anche nell'essere del suo supposito perché le azioni sono proprie dei suppositi, dei sussistenti. Abbiamo visto che la facoltà sensitiva non è indipendente dall'organo del senso, ci si chiede ora se lo sia la facoltà intellettuale. Ebbene tra senso e intelletto vi è una grande differenza che appare immediatamente dall'analisi dei rispettivi oggetti — quello del senso è una realtà particolare, concreta, estesa e perciò materiale, mentre l'intelletto al contrario concerne l'universale, l'astratto, il non quantificabile ovvero, in una parola, l'immateriale. E come è immateriale l'oggetto formale, così dovrà pur esserlo la facoltà che ne è specificamente, essenzialmente, determinata.

Tutto ciò risulta chiaro se ci si rende conto che l'universale, oggetto dell'intelletto a differenza del sensibile che è sempre particolare, in quanto tale, è separato dalla materia. Il che a sua volta si spiega se si comprende il principio secondo il quale l'individualità deriva alle cose corporee dalla materia prima segnata dalla quantità. Infatti, la forma costituisce l'essenza della cosa ed è comune a tutta la specie, la sua individuazione (concretizzazione) deriva perciò dall'altra parte del composto che è la materia sottostante alle esigenze della quantità discreta che fa differire questo sostrato da quest'altro. La capacità di ricevere l'oggetto nella sua alterità depone a favore dell'immaterialità del modo di essere della rappresentazione, ma le capacità di ricevere l'oggetto universale non solo nella sua alterità obiettiva, ma anche nella sua universalità, attesta l'immaterialità della specie intellettuale in tutto: nell'essere e nell'essenza.

Ora, se la facoltà intellettuale è immateriale a causa del suo oggetto

che, essendo universale e ricevuto come universale in essa, attesta la spiritualità della sua natura, giacché, se in essa si mescolasse la materia, quest'ultima non mancherebbe di produrre il suo effetto individuante rendendo l'universale particolare ovvero annientandolo nella sua universalità, indubbiamente anche il sostrato di una tale facoltà (e della sua operatività) sarà nella sua più intima natura immateriale. L'agire segue l'essere e, dato che l'atto è del supposito, l'agire immateriale della facoltà intellettuale suppone un sussistente di natura immateriale, natura che gli conferisce un essere altrettanto immateriale.

Ecco perché l'anima umana, immateriale in sé, sussiste in questa sua immaterialità, sussiste cioè indipendentemente dalla materia ed è per conseguenza spirituale, incorruttibile ed immortale. E dunque più che giusto che la natura di quell'anima sia denominata dalla sua facoltà più propria che è appunto l'intelletto. «Natura... uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles... in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma»²¹. Così, tutta la natura dell'anima si dice intellettuale; nel contempo però l'atto di conoscere intellettivamente non procede dall'essenza dell'anima immediatamente, bensì mediante la facoltà intellettuale che in tutti gli agenti ontologicamente finiti differisce dall'essenza. «Necesse est dicere... quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse»²². L'agente finito, la cui essenza differisce dall'essere, possiede un agire che pure non si identifica con il suo essere e come l'essere è l'atto dell'essenza, così l'agire, distinto dall'essere, dev'essere atto di una potenza operativa diversa dall'essenza, potenza entitativa, e aggiunta ad essa come un accidente si aggiunge alla sua sostanza. Così, propriamente l'intelletto è la facoltà più specificamente umana dalla quale però, a causa di questa sua posizione privilegiata si denomina talvolta tutta l'essenza dell'anima»²³.

Disputazioni scolastiche campate per aria? Cose di altri tempi? Speculazioni superate dalla scienza? Ci piace riportare qui un brano sull'argomento di uno studioso di indiscussa fama scientifica che si presta molto bene a dissipare ogni dubbio di sorta e dimostra come la scienza che ha il coraggio di trascendersi in filosofia incontra quelle verità che pure la metafisica contempla, purché anche quest'ultima abbia il coraggio di affrontare l'essere in tutta la sua estensione. «Se, come congetturato, la mente auto-cosciente non è una parte speciale del Mondo

1, cioè dei mondi fisici e biologici, è probabile che abbia proprietà fondamentalmente diverse. Benché essa sia in collegamento con regioni particolari della neo-corteccia, non è necessario che abbia le proprietà dell'estensione spaziale. Apparentemente essa integra istantaneamente ciò che legge da diversi elementi sparsi della neocorteccia attiva, in gran parte dell'emisfero dominante, ma probabilmente anche dall'emisfero minore del cervello normale (...). Ma alla domanda: dove è localizzata la mente autocosciente? non si può rispondere in linea di principio. Ci si può rendere conto di ciò quando prendiamo in considerazione alcune componenti della mente autocosciente. 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»²⁴. La trascendenza dell'intelletto sulla materialità fisico-biologica non potrebbe essere descritta in maniera più espressiva e convincente.

Passività e attività dell'intelletto

L'intelletto considera come suo proprio un oggetto del tutto universale, l'essenza cioè degli enti, anzi, l'essenza di ciò che è l'ente in quanto è ente. Nelle stesse realtà materiali dalle quali esso deve partire a causa del suo legame con il senso, esso contempla l'essenza universale, intelligibile. Al di là dell'essenza fisica, materiale e sensibile, l'intelletto per analogia con essa si estende ad ogni essenza e, in ultima analisi, ad ogni ente. Ciò è dovuto dunque all'intelletto in quanto è tale, eppure, come si è visto, l'estensione all'oggetto adeguato, completo, metafisico, ovvero all'ente *in ratione entis*, sarà cosa assai faticosa nell'intelletto umano a causa della sua imperfezione.

L'intelletto in quanto tale, e perciò ogni intelletto, tende per natura sua alla conoscenza dell'ente universale, ma solo quell'intelletto che è la pienezza di essere, l'intelletto infinito, è in continuo atto di conoscenza dell'ente. L'intelletto ontologicamente finito, limitato, ma separato dai sensi è sempre in atto di conoscere il proprio oggetto intelligibile ovvero la sua stessa essenza immateriale che, essendo immaterialmente presente a sé, costituisce conoscenza (intellezione) in atto, giacché, l'abbiamo visto, essenza dell'intelligere è la presenza immateriale dell'oggetto al soggetto. L'intelletto umano invece è del tutto potenziale rispetto al suo stesso intelligibile in quanto l'essenza delle cose materiali è, in partenza, atto delle cose materiali stesse, e non atto dell'intelletto; essa dunque diventerà tale atto solo successivamente»²⁵.

Nella materia la forma, oggetto dell'intelletto umano, possiede un essere fisico e perciò inintelligibile»²⁶. L'intelletto umano deve perciò in un primo tempo rendere la forma inerente alla materia immateria-

le e quindi intelligibile *in actu*, processo, questo, detto «astrazione» in cui l'attuazione intelligibile deriva dall'intelletto intelligibilmente attuale ed attuante, intelletto agente. In una tappa successiva, la forma resa intelligibile ed universale perché strappata alle ristrettezze della sua condizione materiale viene impressa come specie intelligibile nell'intelletto ricevente che si dice anche intelletto possibile a causa della sua ricettività, intelletto che, attuato dalla specie impressa, se la propone come specie espressa, come ciò *in cui* esso conosce la realtà stessa concettualmente rappresentata.

L'ATTO INTELLETTIVO

Il realismo del conoscere

La dottrina dell'astrazione tenta di spiegare, sul piano psicologico il principio epistemologico del realismo secondo il quale *ciò che si conosce* non è la rappresentazione concettuale, ma la *res*, la realtà stessa delle cose, *per mezzo* della rappresentazione suddetta²⁷. Se infatti l'oggetto del nostro conoscere fosse la nostra stessa rappresentazione senza confronto alcuno con la realtà esterna, ogni rappresentazione avrebbe già in se stessa la sua verità perché allora il vero consisterebbe nel fatto stesso di essere rappresentato. In altre parole, il concetto sarebbe vero non perché conforme ad una realtà all'infuori di sé, ma in virtù del suo stesso essere concetto. Tutto sarebbe vero solo se appare alla mente e in quanto le appare e falso perché non le appare.

Eppure lo stesso soggetto conoscente possiede almeno un principio che lo costringe a confrontare le sue rappresentazioni con la realtà obiettiva, esterna. È il principio detto di non-contraddizione secondo il quale la stessa cosa non può allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto essere e non essere. La contraddizione può certo essere espressa a parole, ma chi la esprime non pensa quel che dice e non dice quel che pensa, anzi dice quel che non pensa né potrebbe mai pensare. Il contrario del principio di non-contraddizione è annunciabile a parole, ma non è pensabile in giudizi mentali. Ora, si dirà, non è pensabile proprio perché il pensiero è fatto in tale determinato modo né c'è bisogno alcuno di oltrepassare i limiti del soggetto pensante. Ciò sarebbe vero, se anche gli elementi del giudizio contraddittorio fossero impensabili — invece i contraddittori, ciascuno preso per sé, sono pensabili dalla mente senza difficoltà alcuna, impensabile è invece la loro simultanea verità. Tale impensabilità dunque non è dovuta ad una proprietà della

mente e delle sue rappresentazioni, bensì alla dipendenza della mente dalla realtà esteriore che escluda la coesistenza dei contraddittori. Una cosa dunque non è vera perché pensabile né perché rappresentabile o apparente alla mente, ma è vera perché la sua rappresentazione mentale è perfettamente corrispondente all'essere che la cosa possiede nella natura fisica ed esterna — *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Da tempo il pensiero va delirando che l'oggettività dell'oggetto consista nel suo essere per il soggetto. A tutto ciò si oppone l'incontrovertibile realismo del soggetto pensante sottomesso alla realtà, perché, mentre l'essere dell'oggetto è l'essere in sé, quello della rappresentazione soggettiva, essendo intenzionale, è necessariamente funzionale, giacché una rappresentazione di sé è un assurdo, mentre è sensato rendere presente ciò che presente ancora non è, ovvero l'oggetto, la cosa in sé, la realtà. Il conoscere è perciò interamente funzionale dell'essere, mentre l'essere c'è ancora senza il conoscere rappresentativo.

L'astrazione e il primato dell'universale

Vi è innanzitutto una profonda diversità tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale. Il dato sensibile non è ancora intelligibile in sé, perché troppo legato alla particolarità della materia. Esso fornisce all'intelletto il fondamento per la formazione del concetto, ma, affinché quest'ultimo possa costituirsi, è necessario che l'intelletto agente influisca sulla rappresentazione sensibile spogliandola della sua materialità e rendendola così nel contempo intelligibile e universale. Il senso da solo non spiega la rappresentazione concettuale che si situa su un piano nettamente superiore, quello dell'intelletto appunto. Più che causa del conoscere intellettuale la specie sensibile è materia della causa ovvero ciò da cui la vera causa dell'atto intellettuale, l'intelletto agente, procede nella generazione del concetto (specie intelligibile)²⁸. Il concetto esprime dunque in sé la forma astratta dalla materia, eppure di fatto, secondo la realtà delle cose, la forma non è separata dalla materia ma inerente ad essa, così che l'intelletto, per possedere in sé intenzionalmente la natura di una realtà materiale, deve contemplarla nella sua istanza particolare. In altre parole, l'universale concettuale fa sempre riferimento al particolare sensibile dal quale è stato astratto²⁹. L'intelletto è perciò essenzialmente superiore al senso, eppure la sua funzione è legata a quella della facoltà sensitiva in quanto ogni atto dell'intelletto presuppone e richiama un atto del senso.

Ciò non sorprende più di tanto perché, per quanto l'intelletto sia una facoltà priva di organo corporeo, esso è tuttavia potenza di un'anima sostanzialmente legata al corpo così che il suo oggetto proprio ed immediato consisterà nel conoscere delle forme esistenti in mate-

ria, anche se non le conoscerà precisamente *in quanto* esistenti nella materia, ma al contrario in quanto astratte da essa. Ora, conoscere la forma della materia, ma non in quanto è della materia, significastrarla dalla materia individuale rappresentata nel dato sensibile³⁰. Così il nostro intelletto conosce un *che* di immateriale (forma) che di fatto si trova in un *che* di materiale (sostrato) prescindendo da tale suo legame con la materialità individuante. Per analogia con le cose materiali immaterialmente conosciute, l'intelletto procede ulteriormente, estrapolando, alla conoscenza di realtà del tutto immateriali dimodoché ogni metafisica realistica abbia un solido fondamento nella fisica e nel contempo ogni sapere fisico esiga per la sua stessa natura di essere trasceso da un sapere metafisico.

Direttamente l'intelletto umano conosce l'universale³¹, la forma o essenza rappresentata nel concetto, tramite esso però conosce indirettamente anche il singolo particolare. È vero che dei singoli non si dà scienza (*de singularibus non est scientia*) se si considera il singolo formalmente come tale, mentre, materialmente parlando, ogni scienza umana parte dal singolo e torna ad esso, conosce cioè una realtà singola, *individua*, ma non in quanto è precisamente tale.

L'estensione metafisica del conoscere

Se è vero che l'oggetto proprio immediato dell'intelletto umano è l'essenza delle cose materiali, l'oggetto proprio remoto, ultimo ed adeguato non può essere che l'ente in tutta la sua estensione, ciò che è in quanto semplicemente è. L'ente è, in qualche modo, persino l'inizio del conoscere perché l'intelligibile è tale solo perché è e in quanto è, sicché: «Primo... in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu»³². Nella cosa materiale che l'intelletto umano, data l'imperfezione della sua condizione, propriamente conosce, esso contempla non solo l'essenza che fa sì che tale cosa materiale sia appunto tale, ma anche la natura dell'esistente in genere che fa sì che tale soggetto, materiale e imperfetto finché si vuole, semplicemente *sia*, abbia cioè parte all'essere. Mentre il senso è limitato all'ambito del sensibile e quindi del corporeo, l'intelletto si estende ad ogni intelligibile che è semplicemente ogni ente³³. Infatti, l'intelletto possibile è, secondo natura, disposto a ricevere tutto ciò che è in quanto è senza lasciarsi restringere ad una categoria particolare di enti³⁴. Giustamente dicevano gli antichi che, dotato come è dell'intelletto, l'uomo è portatore del divino poiché l'intelletto nella sua natura, in sé considerata, è del tutto spirituale e quindi adatto a rappresentare in sé tutto ciò che è senza limiti di materialità. Se nella condizione presente l'intelletto umano deve far riferimento al senso

ciò lo riguarda in quanto è umano, non in quanto è intelletto, ovvero rimane accidentale alla sua essenza di intelletto e attinente solo all'imperfezione della sua realizzazione nel soggetto umano. Eppure, anche nella imperfetta condizione presente, l'intelletto può elaborare una metafisica in quanto afferrando nelle cose materiali la stessa essenza analoga di ciò che è ente, esso può intravedere in essa delle applicazioni (partecipazioni) corporee, sì, ma anche spirituali, dato che l'ente in quanto è ente prescinde dalla stessa differenza del materiale e dell'immateriale.

CONCLUSIONE

L'atto intellettuale è un atto cognitivo

L'intellettualità dell'uomo si estende, come abbiamo visto, all'essenza stessa dell'anima umana come pure alla tendenza volitiva non a caso chiamata «*appetitus intellectivus*». Eppure, l'intelletto strettamente detto, quella facoltà che costituisce l'anima cui appartiene intellettuale in tutta la sua essenza e che fonda nella tendenza volitiva che la segue la capacità di amare con distacco obiettivo ed universale, ovvero in maniera disinteressata, benevola ed amicale, ed anche quel sovrano dominio che la volontà ha delle sue scelte e che dicesi libertà di arbitrio, l'intelletto che è alla base di tutto ciò è una potenza conoscitiva.

Di fatto, conoscere è rappresentare e conoscere intellettualmente significa rendere presente al soggetto nella sua alterità un oggetto universale in quanto è universale. Gli atti cognitivi o rappresentativi dell'intelletto sono tre. Il primo non dà ancora verità, ma fonda gli atti successivi che costituiranno la sede propria di essa. Si tratta della *semplice formazione del concetto* detta anche «*simplex apprehensio*» — in essa la mente non ha nient'altro che ciò che c'è già nell'oggetto stesso, ovvero quella forma (essenza) che costituisce la cosa fisicamente esistente e la mente intenzionalmente conoscente³⁵. Il secondo atto consiste in una composizione (o divisione) concettuale ovvero nel *giudizio* (*iudicium, propositio*). In esso i concetti sono messi in relazione l'uno all'altro, come soggetto a predicato, per iniziativa della mente stessa, iniziativa che tuttavia non è arbitraria ma vuole ancora descrivere mentalmente quei legami che esistono tra la cosa realmente. A questo punto l'intelletto comincia a possedere qualcosa di proprio³⁶ — l'essere intenzionale che lega i concetti tramite la copula «è» (S è P) — che tut-

tavia deve sottostare alla regola dell'essere *reale* della relazione suddetta sicché, se l'intelletto collega a livello di concetti ciò che è unito a livello di realtà, esso è vero, se no, è falso. Il terzo atto infine è la messa in relazione dei giudizi stessi affinché da alcuni giudizi previ si possa pervenire a giudizi nuovi, impliciti, sì, nelle premesse, ma ancora sconosciuti quanto alla loro attuale esplicitazione. Si tratta allora dell'atto proprio della mente umana che è il *raziocinio* (syllogismus, ratiocinium).

Ora l'intelletto collega i concetti attivamente in quanto li possiede astrattamente ed universalmente sicché il giudizio, seppure contenga una relazione nuova, si fonda sul concetto quanto al fondamento della relazione suddetta. Ben diversa, e di indole di gran lunga più passiva, ci sembra la messa in relazione non dovuta all'astrazione previa, bensì ad un ordine consequenziale e programmato di impulsi fisici che, qualunque sia il grado della loro complessività, sempre fisici rimangono.

Atto naturale

La differenza tra cose artificiali e naturali sta nella loro forma — le forme artificiali sono accidentali, quelle naturali invece possono essere sostanziali. Infatti, gli artefatti hanno delle parti collegate tra loro non in virtù delle parti stesse, bensì in virtù dell'opera dell'artefice (costruttore), mentre le cose naturali, anche là dove interviene un'occasione data artificiosamente, possiedono delle parti che *per se stesse* sono atte a collegarsi o dissociarsi tra loro. Perciò una reazione chimica, anche se iniziata per opera d'un uomo, è in sé naturale, mentre una costruzione meccanica è e rimane artificiale, a meno che non si voglia sfidare l'assurdo (magari invocando il principio di indeterminazione) dicendo che ad es. una casa o una nave potrebbero anche generarsi da cause naturali³⁷ per un caso fortunato che collegherebbe nel modo dovuto le parti integranti delle entità suddette. Ora, mentre i collegamenti concettuali sono naturali poiché è insito nella natura di una rappresentazione relazionarsi in tale o tal'altro modo ad un'altra, i nessi tra segni inventati e convenzionali sono artificiali come sono i segni stessi.

Atto vitale

Si dice vivente ciò che ha in sé il principio del suo movimento. E si intende il movimento *sensu lato* così che sia applicabile e ad azioni transeunti (ad es. camminare) e immanenti (ad es. pensare). Al contrario i non-viventi sono mobili solo dall'esterno³⁸. Il vivere costituisce

perfezione più stretta e più grande del naturale — un cristallo cresce naturalmente perché le sue parti sono per sé adatte a legarsi in quel determinato modo, ma accresciutosi non è più se stesso, poiché è nato un cristallo nuovo e più grande; un vivente invece, per quanto cresca, rimane sempre sostanzialmente se stesso (ad es. una pianta rimane se stessa in tutte le fasi della sua crescita).

La mozione da sé, ovvero vita, appare per la prima volta a livello vegetale ed è caratterizzata dal nutrimento e dalla riproduzione. Essa però si realizza anche, e in modi sempre più perfetti, nei gradi superiori degli enti: l'animale conoscendo sensibilmente esercita un atto vitale e più ancora lo esercita l'uomo conoscendo intellettualmente. Lo stesso intelletto supremo, in cui s'identificano soggetto, oggetto e atto, è sommamente Vivente³⁹. Siccome vivere è agire da sé, ogni vivente esercita il suo vivere sopra tutto sul piano dell'atto al quale è principalmente ordinato come all'atto suo proprio⁴⁰. Così vivere per una pianta è anzitutto nutrirsi, per l'animale è percepire con i sensi e per l'uomo è conoscere per mezzo dell'intelletto.

La mozione da sé dell'intelletto, la sua vitalità, appare anzitutto nel ragionamento in cui conclusioni più particolari vengono dedotte da principi più universali. Esse sono dunque già implicite nei principi stessi, dimodoché l'intelletto dall'atto cognitivo circa i principi riduce se stesso dalla potenza all'atto di conoscere anche le conclusioni. Ciò non offende il principio di causalità perché diversa è la causa (atto circa i principi) e diverso l'effetto (atto circa le conclusioni), eppure entrambi appartengono alla stessa facoltà vitale dell'intelligenza. Non ogni vivente è dunque intelligente, ma ogni intelligente che è veramente tale, ovvero capace di contemplare il particolare nell'universale, non può che essere anche vivente; la vita è condizione previa dell'intelligenza.

Atto spirituale

L'intelletto vive spiritualmente perché esso stesso e i suoi atti sono di indole immateriale. Infatti, l'universale non può essere ricevuto come universale in una facoltà materiale e quindi individuante, ma solo in un soggetto privo di materia e perciò adatto a rispettare le caratteristiche di universalità nella rappresentazione cognitiva che esso riceve. E, siccome « Dio è Spirito »⁴¹, l'intellettualità gli si addice più di ogni altra perfezione graduale⁴². Anzi, l'intelletto è realtà così sublime che propriamente esso appartiene solo a Dio e se si verifica per partecipazione anche nelle creature, esso pone in ciascuna di esse il segno indelebile della divina somiglianza, somiglianza perfetta, formale, detta anche « immagine di Dio ».

Non abbiamo messo a confronto uomini e macchine sul piano del-

l'intelligenza, ma esaminando l'essenza dell'intelletto siamo giunti alla conclusione che il suo atto è cognitivo, naturale, vitale e spirituale. Ogni intelligenza deve allora essere cosciente e cosciente (riflessiva), vivente, libera, educabile e assimilabile a Dio. Se la macchina possa avere tali proprietà in linea di principio, qualsivoglia sia lo stato dello sviluppo tecnico raggiunto dall'umanità, lasciamo interamente al giudizio del benevolo lettore.

Note

- 1) Senofonte, *Memorabili* IV, 6, 1 (trad. R. Laurenti), cf. anche I, 1, p. 16.
- 2) Platone, *Fedone* 79 d; per l'identità tra l'uomo e l'anima cf. *Alcibiade Maggiore* 129 e-130 a.
- 3) Platone, *Repubblica* IV, 441 e.
- 4) Aristotele, *De anima* I 4, 408 b 25-29.
- 5) Cf. *Ethica Nicomachea* X 7, 1178 a 2-3.
- 6) *Ib.* IX 8, 1169 a 2-3.
- 7) Cf. Const. dogm. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, DS 3015: «...praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt».
- 8) «Metaphysicam qui ignorant, in theologia erit semper peregrinus» dice giustamente un detto attribuito a Domenico delle Fiandre (O.P. 1425-1431).
- 9) Leo XIII, Litt. enc. *Aeterni Patris*, n. 23, Napoli (edizioni domenicane italiane) 1979, pp. 49-50.
- 10) *De Fide orth.*, I, II, c. 12; MG 94, 92D B.
- 11) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II prol.
- 12) Cf. J. Greth (OSB), *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. (Herder) 1926, ed. 4, vol. I, p. 361, n. 463.
- 13) *De Verit.* 2, 2 c.: «...cuiuslibet rei perfectio in se considerata (est) imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem...».
- 14) *In De Anima* II, 1.24; ed. Marietti n. 552-553.
- 15) Cf. J. Greth (OSB), *Elementa etc.*, Friburgi Br. (Herder) 1926, ed. 4, vol. I, p. 362, n. 464.
- 16) *In De Anima* II, 1. 24, ed. Marietti n. 555.
- 17) Cf. J. Greth (OSB), *Elementa etc.*, vol. I, p. 378, n. 479.
- 18) I, 79, 8 c.
- 19) *Ib.*
- 20) I, 85, 5 c.
- 21) I, 76, 1 c.
- 22) I, 79, 1 c.

- 23) Cf. I, 79, 1, 1m.
- 24) J.C. Eccles, *Struttura e funzioni cerebrali* in: K.R. Popper-J.C. Eccles, *L'io e il suo cervello*, vol. II, Roma (Armando) 1982, pp. 455-456.
- 25) Cf. I, 79, 2 c.: «Intellectus habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habet ad ens universale».
- 26) Cf. I, 79, 3 c.
- 27) Cf. I, 85, 2 c.
- 28) Cf. I, 84, 6 c.
- 29) Cf. I, 84, 7 c. (si tratta della cosiddetta «conversio ad phantasmata»).
- 30) Cf. I, 85, 1 c.: «Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus...».
- 31) Cf. I, 86, 1 c.
- 32) I, 5, 2 c.
- 33) Cf. I, 78, 1 c.
- 34) Cf. I, 79, 7 c.: «Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnis fieri (cf. *De Anima* III, 5; 430 e 10-17). Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis».
- 35) Cf. *De Verit.* I, 3 c.
- 36) Cf. *ib.*: «...quando (intellectus) incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse».
- 37) Cf. *In Met.* XII, 1, 3, n. 2446; *In Phys.* II, 1, 14, n. 289 (8); *In De Anima* II, I, 1, n. 218.
- 38) Cf. *In De Anima* *ib.*, n. 219.
- 39) Cf. I, 18, 4 c.
- 40) Cf. II-II, 179, 1 c.
- 41) *Gv* 4, 24.
- 42) Cf. *In Met.* XII, 1, 8, n. 2544.