

L'INTELLETTO UMANO

TENTATIVO DI UN APPROCCIO FILOSOFICO.

-1-

Parlare dell'intelletto spetta certo a molte scienze che osservano, sperimentano, misurano e valutano questo "fenomeno", ciascuna secondo la sua competenza oggettiva e metodologica. Dato però che ciò che si può misurare o sperimentare (osservare alternando le circostanze) non è certo l'intelletto stesso, ma al massimo le sue manifestazioni esterne, il compito di parlare dell'intelletto in sé spetterà ancora alla filosofia, la quale però dovrà essere ben consapevole di dover pagare questa sua "presunzione" nei riguardi dell'oggetto con una minore certezza (*akribia*) dell'approccio metodico e quindi anche delle conclusioni tratte.

Eppure "le poche verità conosciute con incertezza in metafisica sono più importanti in se stesse di tante altre realtà conosciute con certezza in altri campi del sapere umano". In altre parole, la filosofia può e deve parlare di oggetti che una scienza positiva esclude in partenza a causa del limite nel suo oggetto formale (ente materiale misurabile e sperimentabile), ma non può pretendere di parlarne con assoluta certezza come è d'altra parte assurdo pretendere una simile certezza univoca da essa o vietarle di pensare il suo oggetto perchè non può garantirla.

Nè si può dire che la filosofia è irrazionale, fondata su intuizioni soggettive, sentimenti, propensioni di tipo psicologico ecc. Vero è che si tratta di una razionalità universale (ha per oggetto l'ente in tutta la sua estensione e in tutta la sua ricchezza intensiva) e quindi necessariamente analogica (il predicato "ente" conviene comunemente, ma di per sé diversamente ai singoli enti particolari) che contiene in sé, almeno in qualche modo, anche la propria negazione (il non-ente è un ente di ragione e come tale si dice sempre rispetto all'ente), cosicché la negazione della filosofia (e la sua conseguente riduzione alla semplice storia del pensiero filosofico), se non è filosofia in sé, almeno parte da un presupposto filosofico, anzi, metafisico.

Questo non significa che la filosofia non abbia un suo criterio di verità e che quindi non sia altro che una pluralità di sistemi che si combattono a vicenda come in una specie di "lotta al buio" (KANT), ma significa piuttosto che la razionalità analogica della filosofia non può essere misurata secondo i criteri della razionalità univoca e positiva. Sia le discipline filosofiche che quelle positive sono razionali e speculative (non c'è bisogno per "far posto alla fede" o meglio al fideismo che dall'altra parte è fatalmente un far posto al positivismo che d'ora in poi rivendica per sé **tutto** il campo della razionalità umana, di relegare la filosofia nell'ambito pratico o peggio ancora volitivo, sentimentale, storico-culturale ecc.) con competenze (oggetti e metodi) diverse, ma complementari. Il criterio di verità è in entrambi i casi l'adeguazione tra l'oggetto reale e il giudizio del soggetto umano conoscente. Ma mentre lo scienziato positivo può far ricorso alla verità empirica immediatamente e univocamente, in filosofia si ha un'evidenza mediata (dalla deduzione dai primi principi) e analogica (fondata sul dato empirico non in se stesso, ma sulle dimensioni entitative da esso astratte, che rivelano per somiglianza la natura di ogni ente e quindi anche dell'ente immateriale).

-2-

Si potrebbe anche dire che la scienza positiva è razionale formalmente ed essenzialmente; mentre la filosofia lo è finalisticamente e quasi per partecipazione (infatti il suo fine è la conoscenza dell'ente che non può essere che razionale e questo fine a sua volta impone le sue esigenze all'ordine dei mezzi). E' per questo che la razionalità univoca delle scienze è interessata esclusivamente al contenuto oggettivo (specificazione) dell'atto di ragione, mentre la razionalità analogica coinvolge in sé anche il suo uso soggettivo (esercizio) come oggetto di riflessione

implicito in ogni atto di ragione; e siccome l'uso della facoltà conoscitiva dipende dalla volontà (a differenza della specificazione), si spiega come una certa disposizione intellettuale affettiva (piuttosto trascurabile, anche se non del tutto assente, nelle scienze positive) si fa fortemente sentire nel campo della ricerca filosofica, la quale accetta come evidenti solo i primi principi della ragione e l'esperienza sensibile (evidenza razionale di una razionalità universale e quindi intuitiva-deduttiva a differenza della razionalità particolare e quindi induttiva di un modello scientifico positivo ed evidenza empirica "contemplativa" e quindi statica a differenza dell'empiria pratico-dinamica dello sperimentare scientifico), ma consente nel suo stesso ambito persino la negazione di tali evidenze (come caso-limite).

Non è vero che la filosofia non conosca un criterio di verità, ma non lo dà per scontato facendone oggetto almeno implicito e riflesso della propria indagine (alla sapienza infatti spetta riflettere sui suoi stessi principi non certo per dimostrarli, ma per difenderli (prova indiretta per riduzione *ad absurdum*) e per spiegarli). Così anche l'errore nell'ambito filosofico fa in qualche modo parte della filosofia stessa, mentre nella razionalità univoca l'errore non è analetticamente sottoposto alla verità, ma dialetticamente opposto ad essa (e infatti mentre la negazione dell'ente avviene nell'ambito dell'ente e per riferimento ad esso, la negazione di questo ente particolare esula da questo ente particolare e gli si oppone come qualcosa di estraneo ad esso).

Ad es. un biologo può dire che la tesi della generazione spontanea è erronea e quindi non scientifica, mentre un filosofo può dire che l'idealismo è erroneo, ma non può dire che non sia una filosofia (anche se può far vedere come un tale sistema distrugge nei suoi effetti la razionalità propria della filosofia). La filosofia parla perciò di verità e lo fa in un modo razionale, ma non pretende l'univocità, la chiarezza e la precisione propria delle scienze positive. Il suo metodo è diverso perché diverso è il suo oggetto.

-3-

Il rigetto della filosofia speculativa, sistematica, metafisicamente orientata da parte della cultura contemporanea, con la conseguente riduzione della razionalità alle sole scienze positive e l'abbandono della filosofia ad una indagine storica sui concetti e termini che fanno parte di un determinato patrimonio culturale, deriva dallo "scandalo positivistico", la cui tesi è molto semplice: la filosofia è irrazionale, perché non dà garanzie di evidenza immediata ed univoca, ossia perché il suo metodo non si lascia ridurre a quello di una scienza positiva (modello razionale e sperimentazione empirica).

Ci si potrebbe però chiedere se per provare l'irrazionalità della filosofia basti la constatazione che essa non è riducibile alle scienze positive e infatti la prova è una "petitio principii", perché suppone già, senza dimostrarlo, che la razionalità non può essere che positiva ed univoca). D'altra parte la pretesa dell'univocità nel campo della razionalità non è un grande arricchimento della medesima, anzi, è piuttosto segno di una certa sua debolezza psicologica.

C.G.JUNG sostiene, non a torto, che una facoltà psicologicamente dominante è in grado di sostenere la prova del suo contrario; una razionalità evoluta e differenziata regge perciò alla prova del "chiaro-scuro" insito in ogni analogia; l'esigenza di una chiarezza univoca prova al contrario la sua debolezza; similmente un sentimento forte è in grado di sostenere anche situazioni tragiche. E' debolezza sentimentale pretendere sempre e solo situazioni affettive chiare (cf. la "Gemütlichkeit" dei Tedeschi: C.G.JUNG, *Über Grundlagen der analytischen Psychologie*, Frankfurt/Main, Fischer, 1980², p.55).

"L'intelletto umano è una facoltà conoscitiva dell'anima che conosce le essenze (quiddità) delle cose sia in assoluto che nelle loro relazioni reciproche e così conosce in particolare la relazione di causa ed effetto, di fine e mezzo; formula concetti universali, giudica e ragionando arriva a conoscere anche quelle realtà che non sono oggetto di conoscenza sensitiva, come la causa prima e il fine ultimo" (J.GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, n.513, p.407; ed.1926⁴ Herder).

Nell'ambito della filosofia l'indagine riguardante l'intelletto compete a due discipline: **alla psicologia**, in quanto si tratta di una facoltà dell'anima umana, che a sua volta è una forma sostanziale del corpo, e **alla metafisica**, in quanto nella conoscenza intellettuale l'oggetto è

ricevuto immaterialmente nella facoltà conoscitiva così che, data l'immaterialità dell'atto intellettuale, bisogna pensare che anche la facoltà intellettuale sia immateriale. Prima occorre trattare dell'aspetto psicologico per far vedere la natura dell'intelletto e le sue conseguenze nella sfera appetitiva (volitiva) e poi accennare all'aspetto metafisico della conoscenza intellettuale, cioè alla dipendenza dell'intelletto dal suo oggetto (teoria della conoscenza, epistemologia).

-4-

I. L'immaterialità come radice della conoscenza.

La natura della conoscenza si può individuare considerando la differenza tra gli enti dotati di conoscenza e gli enti privi di essa. Il conoscente possiede in sé oltre alla sua forma propria anche quella dell'oggetto conosciuto. Tale possesso della forma altrui è di natura oggettiva, consiste cioè nell'avere la forma dell'altro proprio nella sua alterità. Il conoscente ha perciò un'apertura formale potenzialmente infinita, in quanto ogni cosa, oltre al suo essere fisico, può avere un essere psichico o intenzionale nel soggetto conoscente.

Quando si dice che la radice della conoscenza è l'immaterialità non si intende dire che ogni conoscenza è formalmente immateriale (per esclusione della materia), ma che è immateriale nel senso di una certa indipendenza dalla potenzialità caratteristica della materia. Infatti, la capacità di ricevere al di là della propria forma fisica, anche delle forme intenzionali, esprime una certa ampiezza del soggetto che va al di là del limite materiale. Ricevere la forma dell'altro nella sua alterità significa poi una ricezione immateriale, in quanto il ricevere non avviene per composizione (tra la potenza e l'atto che la attua e costituisce con essa una terza realtà), ma per presenza oggettiva (dell'atto nell'atto, in quanto la facoltà ricevente diventa attualmente intenzionalmente l'oggetto ricevuto e non una terza realtà composta).

Ora, tale ricevere attuale è immateriale e suppone un soggetto immateriale. Conoscere non è ricevere passivamente, ma è agire causalmente efficientemente dalla parte del soggetto conoscente (non solo la forma attuante è in atto, ma lo è anche il soggetto; se non fosse così, ci sarebbe composizione di atto e potenza, di forma e materia). La facoltà conoscitiva è perciò una **facoltà operativa, ma passiva** sia perché il suo atto rimane nella potenza stessa (azione immanente), sia perché non cambia il suo oggetto, ma è piuttosto mutata da esso ricevendo la sua rappresentazione conoscitiva (specie impressa).

I gradi di conoscenza sono dunque gradi di immaterialità. La **conoscenza sensitiva** riceve le forme corporee concrete ed individuali; invece la **conoscenza intellettuale umana** riceve le forme corporee, ma astratte dagli individui, come essenze universali e necessarie, distinguendo tra proprietà essenziali ed accidentali.

L'oggetto proprio e immediato dell'intelletto umano è corporeo, ma è conosciuto secondo la sua essenza in un modo incorporeo ed astratto. **L'intelletto della sostanza separata e dell'anima separata** conosce la sua stessa sostanza spirituale come forma sussistente non ricevuta in un soggetto ulteriore; **l'intelletto divino** infine conosce la stessa essenza di Dio che è pura attualità (atto sussistente di Essere).

-5-

A questo riguardo scrive S. Tommaso (cf *De Ver.*, q.2, a.2., c.a.): "Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id, in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet prout existens perfectio unius est nata esse in altero. ... Secundum ordinem immaterialitatis in rebus secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim et alia quae iufra plantas sunt, nihil

immaterialiter possunt recipere, et ideo omni cognitione privantur; sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit ...”.

In questo modo **la conoscenza sensitiva** è sempre l’atto di tutto il composto ileomorfo e non solo dell’anima, ossia è sempre anche l’atto dell’organo corporeo congiunto. La rappresentazione conoscitiva del senso è sempre concreta e quindi non può attuare intenzionalmente una facoltà spirituale le cui specie conoscitive sono esclusivamente universali ed astratte. La potenza è proporzionata al suo oggetto e così, essendo l’oggetto del senso un ente corporeo in quanto è corporeo, anche la facoltà corrispondente è corporea, ossia organica.

Il senso conosce le cose estese in un modo esteso e quindi corporeo, perciò è anch’esso una facoltà dell’anima legata all’organo corporeo. “Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem ...Et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto et non in anima sola” (*Summa Theologiae* I, q.77, a.5 c.a.).

La conoscenza intellettuale al contrario è atto di una facoltà immateriale (incorporea) dell’anima. Tale facoltà è nell’essere e nell’agire indipendente dal corpo (lo è perciò quanto al soggetto), ma dipende da esso oggettivamente, in quanto desume i suoi oggetti dalla conoscenza sensitiva. L’essenza astratta ed universale che è oggetto della conoscenza intellettuale trascende l’ordine dei corpi in quanto ogni entità corporea è concreta; ma **l’astratto**, al contrario, è indipendente (sciolto) dal concreto e quindi è spirituale. **L’universale**, dal canto suo, trascende il luogo e il tempo a differenza dei corpi che sono sottoposti alla misura del continuo spazio-temporale.

L’essenza intellettualmente conosciuta secondo i suoi gradi metafisici (genere, specie, individuo), anche se è materiale in se stessa, è tuttavia conosciuta immaterialmente secondo gradi precisamente astratti dalla materia, così da prescindere da ogni materia e da tutto l’ordine quantificabile. La potenza organica non può conoscere l’universale perchè non può conoscere senza connotazioni individuali.

-6-

Essa infatti nel suo agire dipende dall’organo esteso, determinato da una certa quantità e figura e quindi anche la sua conoscenza avviene con le note individuali della quantità estesa e di altri accidenti che la conoscenza sensitiva non riesce a distinguere dall’essenza. Inoltre l’intelletto, a differenza del senso, riflette sul proprio atto e arriva così alla conoscenza esplicita del soggetto conoscente, il che significa che il soggetto si possiede immaterialmente nel suo atto e quindi è a sua volta immateriale. “Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absolute, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuae. Et sic non cognosceret nisi singulare: sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae” (*Summa Theologiae* I, q.75, a.5 c.a.).

L’intelletto umano, per conoscere le forme materiali che costituiscono il suo oggetto proprio, deve adattare alla sua spiritualità; questo processo di smaterializzazione si chiama **astrazione**. In questo senso l’intelletto è una potenza attiva (*intellectus agens*) che astrae le specie conoscitive dalla materia rendendo intelligibile l’oggetto; allo stesso tempo vi è un intelletto passivo (*intellectus possibilis*), nel quale sono ricevute le specie conoscitive che lo attuano intenzionalmente. Nel processo di astrazione l’intelletto agente astrae la specie immateriale e la imprime (specie impressa) nell’intelletto possibile, il quale, attuato dalla specie ricevuta, la esprime servendosi come di un mezzo nel quale (*in quo*) conosce il suo oggetto.

La specie espressa costituisce così il concetto formale dell'intelletto (a differenza del concetto oggettivo che è lo stesso oggetto in quanto è termine di conoscenza). Nell'astrarre, l'intelletto agente si serve del fantasma sensibile, immagine derivante dai sensi esterni ed elaborata dai sensi interni. Infatti, la conoscenza sensitiva è intermedia tra l'oggetto sensibile e l'intelletto (per l'intelletto agente cf. I, q.79, a.2 c.a.; per l'intelletto possibile cf. ibid. a.3 c.a.).

-7-

L'azione intellettiva non è un'azione predicamentale (fisica, transitiva) che consiste essenzialmente nella produzione del termine, ma è un'azione metafisica (immanente), che consiste nella perfezione del soggetto. La produzione del concetto (specie espressa) non è fine se stessa, ma avviene per rendere il soggetto cosciente, secondo il medesimo concetto, e quindi il fine dell'azione conoscitiva è perfezionare mediante se stessa il soggetto dal quale procede.

L'azione intellettiva si dice anche atto del perfetto a differenza dell'atto dell'imperfetto, perchè non attua una potenza esterna, ma il soggetto stesso che è in atto secondo la sua azione. "Duplex est actio: una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, sicut illuminare, et haec est quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio" (*De Ver.* q.8, a.6 c.a.).

L'oggetto formale dell'intelletto è duplice - uno proprio (univoco), che è la quiddità delle cose materiali, un altro comune (analogico) che è l'ente in quanto ente. Infatti, l'oggetto proprio è quel determinato genere di ente che è di per sè primariamente raggiunto dall'intelletto e questo è l'essenza delle cose materiali rappresentata dalla fantasia¹ (l'intelletto umano nello stato presente non conosce se non dei sensibili, cosicchè delle cose spirituali possiamo avere solo concetti analogici ricavati per somiglianza con le cose materiali: ad es. il concetto di causalità è tratto dall'ambito empirico e materiale e poi successivamente purificato da tutto ciò che è proprio della materia).

L'oggetto formale comune che corrisponde all'intelletto in quanto è intelletto (non in quanto è dell'uomo) è l'ente considerato sotto la ragione universalissima di ente. "Quidquid est, intelligi potest": ogni realtà in quanto è, è oggetto possibile dell'intelletto, così che non c'è ente che sia inintelligibile in quanto è ente. "Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ... Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem ..." (*Summa Theologiae*, I, q.84, a.7 c.a.). "Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur intellectus possibilis" (*Summa Theologiae*, I, q.79, a.7 c.a.).

II. L'intelletto alla radice dell'indeterminazione.

La radice prossima della libertà umana (indifferenza attiva) è l'indifferenza passiva (determinabilità) del giudizio pratico-pratico; la radice remota è invece la conoscenza intellettiva, perchè il giudizio pratico non è determinato ad una cosa sola, proprio in quanto l'intelletto concepisce la stessa ragione universale del bene e paragonandola con i singoli beni particolari, trova

¹ Immaginazione.

in questi ultimi qualche partecipazione del bene, ma non tutta la sua essenza o ragione formale. Ebbene, solo l'intelletto può conoscere l'universale (ente, vero, bene ecc.).

“Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particolari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri ... Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est ...” (*Summa Theologiae* I, q.83, a.1 c.a.).

Da qui deriva anche **l'insicurezza degli istinti umani** (cf.A.GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, München (Rowohlt) 1970⁷, p.105). L'altissimo grado di coscienza nell'uomo trova una sua corrispondenza connaturale nella **riduzione degli istinti**, cioè nella degenerazione (“Rückbildung”) dei modelli fissi di comportamento, che sono innati ed hanno una finalità prestabilita. Occorrerebbe perciò parlare più che di istinti umani di “residui istintivi” nell'uomo per esprimere il fatto della plasticità, formabilità e pervertibilità della vita umana istintiva.

Gli istinti umani appaiono infatti indifferenziati e convertibili (FREUD) l'uno nell'altro. Il collegamento tra questo indeterminismo istintivo e l'intelligenza nell'essere umano non sembra un fatto puramente casuale: l'intelletto ha certamente (per evidenza empirica) una funzione pratica di guida rispetto alle azioni umane, ma esso non potrebbe svolgere questo ruolo, se le azioni umane derivassero tutte da istinti naturalmente determinati.

S.Tommaso d'Aquino accenna già a una tale indipendenza della vita sensitiva, la quale, da una parte nell'ambito appetitivo è per natura² sottomessa (politicamente e non despoticamente) all'intelletto e alla volontà, dall'altra nell'ambito conoscitivo è indipendente dall'utilità immediata per opera dell'intelletto che la “emancipa” da essa. Gli animali irrazionali si compiacciono ad es. del suono emesso da un altro animale solo perché intuiscono la vicinanza di una preda, ma l'uomo è in grado di dilettarsi nel sensibile proprio dell'udito (suono) senza ordinarlo utilitaristicamente all'istinto di conservazione e quindi al senso del tatto.

“Solus homo qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus ...” (*Summa Theologiae* I-II, q.35, a.2 ad 3m). “Horum autem ratio est, quia appetitus animalium aliorum movetur solo instinctu naturae. Et ideo non delectantur nisi in his quae pertinent ad sustentationem naturae, propter quam dantur eiusmodi sensus animalibus. Sed hominibus dantur propter cognitionem sensibilibus, ex quibus proceditur ad cognitionem rationis, quae movet hominis appetitum. Et inde est quod homo delectatur in ipsa sensibilibus convenientia secundum se consideratorum, etsi non ordinentur ad sustentationem naturae” (In *Eth.Nic.* III, lect.19, n.611).

Platone ebbe l'intuizione che l'intelligenza è per l'uomo un mezzo di sopravvivenza. “Abbandonati dalla protezione del demone dominante e difendente, gli uomini deboli e indifesi hanno sperimentato molte sofferenze dagli animali rudi e selvaggi ... Perciò i doni lodati nei miti antichi ci sono stati consegnati dagli dei con la necessaria istruzione: il fuoco ci è stato dato da Prometeo, le arti da Efesto e da altri ancora l'agricoltura ...” (*Politikos* 274 b - d; cf *Nomoi* III, 2; 679 a-b; *Menexenos* 237 d).

La spiritualità (che sul piano soggettivo corrisponde all'apertura universale rispetto, all'oggetto) è quindi sorgente di indeterminazione, la quale a sua volta rende difficile un approccio sperimentale. Infatti, l'esperimento suppone dati stabili, determinati, controllabili e ripetibili *ad libitum*, mentre le azioni umane guidate dall'intelletto sono plastiche, flessibili, imprevedibili, individuali. Inoltre la spiritualità dell'intelletto costituisce in se stessa un ostacolo alla conoscenza umana, che ha per oggetto cose materiali (sensibili), ragion per cui l'intelletto può essere conosciuto solo riflessivamente (quanto alla sua esistenza) e analogicamente (quanto alla rappresentazione concettuale della sua essenza)³.

² Forse era meglio dire: deve essere sottomessa.

³ L'Autore sembra contrapporre il valore della libertà fondata sull'intelletto all'esercizio delle scienze sperimentali. In realtà nella vita umana c'è spazio per entrambe queste due dimensioni dello spirito; l'importante è tener presente che l'esercizio della libertà prescinde da orientamenti deterministici, mentre viceversa l'esercizio delle scienze sperimentali

III. La dipendenza dell'intelletto dall'oggetto reale⁴.

La verità della conoscenza astratta esige che l'intelletto conosca immediatamente gli oggetti trans-soggettivi quanto al loro contenuto materiale. Ciò è dovuto all'evidenza dei primi principi della ragione che propongono se stessi alla nostra mente come necessari di necessità oggettiva, ossia di necessità dell'essere (e non solo del conoscere). Ora, la necessità dell'essere è la stessa oggettività del contenuto concettuale. Se l'intelletto conoscesse non già la verità delle cose, ma solo i suoi stessi giudizi soggettivi, siccome è ugualmente pensabile dall'intelletto sia il giudizio che il suo contrario, il principio di non-contraddizione non sarebbe più valido, perché le due proposizioni contraddittorie sarebbero ugualmente pensate e quindi ugualmente vere. Perciò la validità evidente del principio di non-contraddizione esige un criterio oggettivo di verità (adeguazione della realtà al giudizio formulato dall'intelletto) (cf. *Summa Theologiae* I, q 85, a.2, dove S.Tommaso dimostra che i concetti non sono oggetti, ma solo i mezzi di conoscenza).

Il criterio di verità è perciò l'evidenza oggettiva, che misura lo stesso atto conoscitivo dell'intelletto. In genere le facoltà conoscitive sono ordinate alla conoscenza della verità riguardante il loro oggetto. Ebbene, l'atto conoscitivo consiste proprio nella presenza intenzionale dell'oggetto nel soggetto in virtù del quale la verità ontologica dell'oggetto impone se stessa al soggetto. In tal modo la verità e la certezza della verità nel soggetto dipendono dall'evidenza, cioè dall'imporsi dell'oggetto al soggetto nel suo manifestarsi attualmente alla potenza conoscitiva.

Il dubbio deriva dall'inevidenza e l'errore deriva dalla volontà disordinata che muove l'intelletto all'assenso nello stato di inevidenza e quindi di incertezza. "Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter ... In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicere per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actionem rationis in principia per se visa resolvitur, in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat ... certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur" (III *Sent.* d.23, q.2, a.2 sol.3).

+ + + + + + + + +
+ + + + + + + + +
+ + + + + +
+ + + +
+ +
+ +
+

suppone il determinismo della natura. Il momento deterministico relativo all'esperienza sensibile non esclude affatto la libertà del volere legata ad una certa indeterminazione, ma al contrario ne pone le condizioni di possibilità, in quanto, se la volontà è per sua natura orientata ad un bene indeterminato, nel suo concreto esercizio ha bisogno di contattare dei beni determinati.

⁴ Aggiunto a matita: *adaequatio rei et intellectus*.