



Sicut Oculus Noctuae

La debolezza dell'intelletto umano secondo san
Tommaso

José Antonio Izquierdo Labeaga, L.C.

ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καί τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων. “Sicut enim nycticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et animae nostrae intellectus ad ea quae sunt omnium natura manifestatissima” (ARISTOTELE, *Metafisica α*, 1, 993b 9-10).

I. Tommaso e l'occhio del pipistrello

Come *gli occhi delle nattole* (τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα) di fronte alla luce del giorno, così si comporta l'intelletto della nostra anima di fronte alle cose, per loro natura, più manifeste di tutte¹.

La nattole (che si può tradurre come *civetta*, *pipistrello* o *rapace notturno*) era anche l'ave simbolo di Minerva, patrona di Atene, cantata spesso da Omero come la “*γλαυκῶπις Αθηνά*”: la dea dagli *occhi splendenti* o

¹ ARISTOTELE, *Metafisica α*, 1, 993b 9-10

*dagli occhi di civetta*², che Platone interpreta come la “ἄ θεονόα” [= l’intelligenza divina]” (*Cratilo*, 407 b)³.

Con questa immagine Aristotele e Tomaso illustrano insieme la dottrina della *debolezza tenebrosa* e la dottrina della *proporzione intelligibile* di un intelletto limitato, ma aperto ancora su tutto l’essere: un intelletto “occidentale” (*cadente* sulla sensibilità), ma con luce adeguata per volare ancora così *vespertinamente*, secondo il modo umano, sull’universo dell’essere e con potere di verità.

1. La nobiltà conoscitiva dell’occhio

L’immagine si colloca dentro la dottrina più generale del Filosofo, che considera la vista come il senso esterno più amato da noi, perché il

² Dopo ESiodo (cf. *Scudo di Eracle*, 280; 327, 443; *Teogonia* 545; *Lavori*, 59), Omero consacra l’epiteto γλαυκώπις, composto da γλαυκός (lucente, argenteo) e ὄψ (occhio, viso) come attributo costante della dea Atena, adoperandolo più di 25 volte nell’*Iliade* (1, 206; 2, 155; 265; 416...) e più di 37 volte nell’*Odissea* (1, 44, 80, 178; 280, 325; 2, 361; 388...). Esso è interpretato in due modi, che servono al nostro proposito. Uno, in riferimento alla *noctua*, come la dea dagli *occhi di civetta*, detta in greco γλαύξ. Altro, in riferimento alla caratteristica del suo occhio, non tanto in relazione al suo *colore glauco* (azzurro giallastro), quanto in riferimento al suo *splendore maestoso o terrificante*: la dea dagli occhi splendenti (lucenti, lampeggianti...). ARISTOTELE cataloga la nittola e il pipistrello come animali notturni: «Alcuni sono notturni, come la nittola e il pipistrello; altri vivono nella luce del giorno» (*Storia degli animali*, I, 488 a 26).

³ In quanto nata dalla testa di Zeus, Atena impersonava il *nous e la dianoia*. Perciò PLATONE nel *Cratilo* (407 b) faceva derivare il suo nome da θεοῦ νόησις quasi fosse Θεονόα: «Sembra che anche gli antichi pensassero di Ἄθηνᾶ [= Atena] quello che ora affermano gli esperti di Omero. Difatti, la maggior parte di questi, interpretando il poeta, sostiene che egli in Ἄθηνᾶ [= Atena] ha impersonato lo stesso νοῦς [= intelletto] e la διάνοια [= intelligenza], e che l’artefice dei nomi dovette pensare qualcosa di simile di lei, anzi, denominandola in modo ancora più solenne θεοῦ νόησιν [= pensiero del dio], dice quasi che ella è ἄ θεονόα [= l’intelligenza divina]... O, forse, non è nemmeno così, ma la chiamò Θεονόη [Theonóe = intelligenza divina], in quanto si tratta da una τὰ θεῖα νοοῦσα [= che pensa le cose divine] meglio delle altre. E nulla impedisce che volesse anche chiamarla Ἠθονόη [Ethonoe], come se questa dea fosse ἡ ἐν τῷ ἦθει νόησις [= il pensiero nella natura]; ma, poiché il nome venne modificato o da lui o da altri in seguito, per renderlo più bello, come sembrava loro, la chiamò Ἀθηνάα [Athenaa]» (*Cratilo*, 407 b). Cf. *Platone. Tutti gli Scritti* (a cura di G. REALE), Rusconi, Milano 1997, p.154. E HEGEL dirà poi: «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug» («La nittola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo»): *Prefazione*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, p.17).

più evoluto e conoscitivo dell'animale (cf. *Metafisica*, A 1, 980a 26-27)⁴. La vista, attuata con la mediazione della luce e del colore, superando la conoscenza “*a contatto*”, propria dei sensi più rozzi e materiali (tatto e gusto), culmina la serie di quei sensi esterni (olfatto e udito) “che sentono *a distanza*, tramite un mezzo esterno, *non toccando* gli stessi sensibili” (*In De Sensu et sensato*, lect.19)⁵. Ciò la mostra fra tutti come il senso “*più spirituale*” (*In De anima*, Lib. III, lect. 6):

Il fatto che noi usiamo [il linguaggio] della luce, e di ciò che appartiene alla visione, nell'ambito intellettuale, si deve alla nobiltà del senso della vista, che è il più spirituale e sottile fra tutti i sensi. Ciò appare da due fattori. Primo, dal suo oggetto...: perché la vista coglie alcune proprietà dei corpi inferiori, che questi condividono con i corpi celesti... Secondo, dal modo della sua immutazione: perché in ogni altro senso non si dà l'immutazione spirituale senza la fisica (*sine naturali*)... Invece, nella immutazione della vista solo avviene l'immutazione spirituale. Perciò, appare che la vista è fra tutti i sensi il più spirituale (*In De anima*, Lib. II, lect.14, nn. 417-418)⁶.

Questa *immaterialità*, propria della vista, predispone particolarmente il linguaggio visivo per un uso analogo metaforico più nobile (benché non esclusivo)⁷, per descrivere con più efficacia e precisione

⁴ «Aristotele indica due preminenze della vista sugli altri sensi: una, che *conosce con più perfezione*...; l'altra, che fa conoscere *più cose*» (*In Metaph.*, Lib. I, lect.1). Infatti, esso è «il senso che meglio apprende i sensibili comuni» (cf. *In De Sensu et sensato*, lect. 2). La vista è *per se* il senso più conoscitivo; benché, *per accidens* e riguardo alla conoscenza intellettuale, possa a volte diventare più utile l'udito (cf. ARISTOTELE, *De Sensu et sensibilibus*, 1, 437a 4-5).

⁵ Per uno studio della fisica della visione in S. Tommaso, cf. J. DE TONQUÉDEC, «Milieux et organes de la sensation», in *Archives de Philosophie* 3 (1925), pp. 156-167; ID., «Les théories de la lumière et de la couleur», in *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas*, Vrin, Paris 1950, pp.73-100.

⁶ Nella sua azione, la specie che provoca nell'occhio lo stato intenzionale di conoscenza, sembra essere accolta nell'organo con una «*immutatio spiritualis*» pura, cioè senza l'accompagnamento di quella alterazione fisica («*immutatio naturalis*») del tatto o del gusto, in cui «*manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum*» (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 78, a. 3). L'occhio invece non diventa colorato quando conosce il colore, ma: «*forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata*» (*Sum. theol.*, I^a, q. 78, a. 3).

⁷ Diciamo “non esclusivo”, perché il linguaggio del nostro intelletto razionale, in quanto potenza che riguarda in modo teorico e pratico «*non solum corpus sensibile, sed universaliter*

l'azione dello stesso intelletto: "*propter nobilitatem istius sensus*" (cf. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2 sol.1).

Poiché noi arriviamo a conoscere le cose intelligibili dalle sensibili, trasportiamo i nomi della conoscenza sensitiva all'intellettiva. *Soprattutto quelli che appartengono alla vista*, la quale fra tutti i sensi è *il più nobile e il più spirituale*, e quindi *il più affine all'intelletto*. Perciò, la stessa conoscenza dell'intelletto la chiamiamo «*visione*». E poiché la visione corporale solo si compie *mediante la luce*, ciò con cui si compie la visione intellettuale prende il nome di «*luce*». Perciò anche Aristotele nel *III De anima*, assimila l'intelletto agente alla luce: perché l'intelletto agente provoca gli intelligibili in atto, come la luce provoca in certo modo i visibili in atto [...] (*Contra Gentiles*, Lib. III, c. 53; cf. *In III Sent.*, d.24, q.1, a.2, sol.1)⁸.

Il nome "*visione*" fu usato dapprima per indicare l'atto del senso della vista, ma per la dignità e la certezza di questo senso, l'uso linguistico estese questo nome a ogni atto conoscitivo degli altri sensi (diciamo, infatti: *guarda* che sapore ha, *guarda* come odora,

omne ens) (*Sum. theol.*, I^a, q. 78, a. 1), con una operazione «*non solum respectu rei coniunctae sed etiam respectu rei extrinsecae*» (*Sum. theol.*, I^a q. 78, a. 1), viene preso ricorrendo all'azione di tutti i sensi esterni ed interni, e non solo a quella visiva. Così diciamo: l'intelletto sente, coglie, gusta, fiuta, ascolta, dice; immagina, compara, estima, cogita, ricorda... E ricorrendo anche all'azione delle stesse *potenze vegetative*: l'intelletto assimila, concepisce, genera, co-nasce... E perfino a quella *dei moti fisici*: l'intelletto intende, penetra, sale, induce, deduce... La stessa pronuncia riflessiva della parola *intellectus* o *intelligentia*, attiva già in noi quella carica etimologica immaginativo-fantasmale che dimostra la nostra necessità perentoria di *intendere con immagini*, che dimostra la «*proporzione*» quidditativa del nostro modo di intendere, ritagliato sulle cose fisiche: «*Dicitur enim intelligere quasi "intus legere"*» (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 8, a. 1). «*Nomen intellectus sumitur ex hoc quod "intima rei" cognoscit; est enim intelligere quasi "intus legere": sensus enim et imaginatio sola accidentia "exteriora" cognoscunt; solus autem intellectus "ad interiora" et essentiam rei pertingit*» (*De veritate*, q. 1, a. 12)...

⁸ «Nel *senso della vista* si trova un doppio attivo: uno, che è quasi il primo agente e movente, come *la luce*; altro, che è quasi un movente mosso, come *il colore* diventato visibile in atto per la luce. Così nell'intelletto, *la luce dell'intelletto agente* è come il primo agente, e *la specie* che mediante esso diventa *intelligibile* in atto, è come il movente mosso. Perciò l'abito della parte intellettuale coinvolge *la luce e la specie intelligibile* delle cose che si conoscono mediante la specie» (*In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1 sol. 2). «Nelle cose sensibili, *la luce* è il principio della visione, quindi ciò con cui si conosce una cosa in qualsiasi modo, si dice *luce*. Ora, ciascuna cosa si conosce per la sua forma e nella misura che è in atto. Quindi: ogni cosa possiede di luce, quanto possiede di forma e di atto» (*Super I ad Timotheum*, 6, lect. 3).

guarda come è caldo), e inoltre anche *alla conoscenza dell'intelletto* [...]. La stessa cosa va detta del nome “luce”. Da principio, infatti, la parola fu imposta per significare ciò che rende possibile la manifestazione nel senso della vista, ma in seguito fu estesa a significare tutto ciò che provoca la manifestazione *in ogni tipo di conoscenza* (*Sum. theol.*, I^a, q. 67, a. 1).

Tommaso così si trova in accordo con Aristotele, adoperando quasi istintivamente la metafora dell’«occhio» dell’intelletto: “*quod enim est oculus corpori, hoc est intellectus animae*” (*Catena super Matthaeum.*, 6, lect.15)⁹. Un occhio “*nikterido*”: naturalmente immerso durante questa vita in una conoscenza “*vespertina*”; perché come dice Tommaso: “*omnis creatura in se considerata est tenebra*”¹⁰. Perciò quest’occhio ombratile difficilmente risale dalle creature verso la loro Luce

⁹ Stando al *Thesaurus vocum et ubicationum in Thomae Aquinatis textibus et hypertextibus ex Cd-Rom reperendarum*, del P. ROBERTO BUSA (Editel, Milano 1993), il lemma «*oculus*» si trova nelle opere di Tommaso ben 2.563 volte. Egli adopera spesso la metafora dell’occhio dell’intelletto, modulando il sintagma, sotto tante varianti («*oculus intelligentiae*», «*oculus mentis*», «*oculus sapientiae*», «*oculus rationis*», «*oculus cordis*»...), benché non la adoperi mai sotto la forma *oculus intellectus*, contrapponendo a volte l’occhio spirituale dell’anima (*oculus animae*) all’occhio materiale del corpo (*oculus corporis, oculus carnis*...).

¹⁰ «Ogni creatura è *tenebra*, comparata all’immensità del lume divino» (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 5, a. 1 ad 2). «La *tenebra* non è un principio di manifestazione, ma di occultamento» (*De veritate*, q. 8, a. 7 ag. 12). «La *tenebra* è una certa privazione di questo abito, cioè della luce nel diafano» (*In De anima*, Lib. II, lect.14). «Quando si dice che ogni creatura è *tenebra*, o falsa, o nulla, considerata in se stessa, non si deve intendere che per sua essenza sia *tenebra* o falsità, ma perché ha essere, o luce, o verità solo per un altro. Quindi, se si considera senza ciò che possiede da un altro, è nulla e *tenebra* e falsità» (*De veritate*, q. 8, a. 7 ad 12; cf. q. 8, a. 16 ag. 9; q. 18, a. 2 ag. 5). Ciò diventa più vero per un occhio intellettuale concentrato sulle creature fisiche, che hanno la *doppia potenza* della materia per la forma e della forma per l’essere (cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1).

Primordiale¹¹; quella luce pura del Primo Mattino, di cui poetava G. UNGARETTI: *Mattina*. “*Mi illumino / d’immenso*”¹².

Poi ancora, recitando l’opinione di Ugo di San Vittore (che distingueva un occhio intelligente per vedere Dio e uno razionale per vedere le creature, al modo dell’agostiniana *ratio superior et inferior*), Tommaso parla genericamente di un *triplice occhio* conoscitivo:

Ugo di San Vittore distinse nell’uomo *tre occhi*: l’occhio della ragione, l’occhio dell’intelligenza e l’occhio della carne. (1°) *L’occhio dell’intelligenza* è quello con cui vediamo Dio...; (2°) *l’occhio della carne*, quello con cui vediamo le cose materiali...; (3°) *l’occhio della ragione*, quello con cui intendiamo gli intelligibili creati...” (*De veritate*, q. 10, a. 9 s.c. 6; cf. ad 6 in contr.).

E in un altro luogo, citando Boezio, che in questo caso contraddistingueva la *ragione* dalla *intelligenza* come due potenze diverse, di cui una umana e l’altra angelica, Tommaso enumera ben *quattro tipi di occhio*, cercando di distinguere più accuratamente le loro funzioni conoscitive più specifiche:

Boezio dice nel V Della Consolazione che *il senso, l’immaginazione, la ragione e l’intelligenza*, intuiscono un uomo in modo diverso: (1°) *il senso vede la figura costituita nella materia* che fa da soggetto;

¹¹ «Come nel giorno ordinario il mattino è l’inizio e il vespro è il termine della giornata, così la conoscenza dell’essere primordiale delle cose viene detta *matutina*: ed è la conoscenza che raggiunge le cose secondo il modo di essere che hanno *nel Verbo*. La conoscenza invece che considera l’essere delle cose create *nella loro propria natura* viene chiamata conoscenza *vespertina*. L’essere delle cose infatti procede dal Verbo come dal suo principio primordiale, e questo processo termina all’essere che le cose possiedono nella loro propria natura» (*Sum. theol.*, I^a, q. 58, a. 7). Per la distinzione tra conoscenza *vespertina* (nelle / per le stesse nature delle cose causate) e *matutina* (nel principio creante), tema agostiniano che Tommaso sviluppa in riferimento alla conoscenza angelica, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 58, a. 6: «*Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina*»; a.7: «*Utrum una sit cognitio matutina et vespertina*», con i vari paralleli.

¹² G. UNGARETTI, *Vita d’un uomo*, Mondadori, Verona 1969, p. 56. Quella luce desiderata da IGNAZIO DI ANTIOCHIA: «Lasciate che io raggiunga la Luce Pura; giunto là, sarò veramente un uomo» (*Epistula ad Romanos* 6, 2: PG 5, col. 692-693). «Essendo Dio la luce piena, che non contiene nessuna tenebra (I Gv 1), la conoscenza di Dio in se stesso è luce piena. Ma poiché la creatura proviene dal nulla, contiene le tenebre della possibilità e dell’imperfezione; perciò la conoscenza con cui si coglie la creatura si mescola alle tenebre» (*In Il Sent.*, d. 12, q. 1, a.3).

(2°) *l'immaginazione giudica solo la figura senza la materia;*
 (3°) *la ragione, trascende pure questa, e valuta con una considerazione universale anche la stessa specie della cosa, che si trova nei singoli;*
 (4°) *l'intelligenza, essendo l'occhio supremo, superando l'ambito della universalità, contempla quella stessa forma con l'apice puro della mente. (De veritate, q. 15, a.1, ag. 8; cf. Sum. theol., q. 79, a. 10 ag. 2 et ad 2).*

2. Uso della metafora in Tommaso

Più precisamente, quando Tommaso parla dei limiti dell'intelletto, cita frequentemente questa metafora aristotelica dell'occhio debole del rapace notturno, significandolo con diversi sintagmi, di cui l'*Index Thomisticus* attesta la seguente frequenza: “*oculus noctuae*” (20 volte), “*oculus vespertilionis*” (6 volte), “*oculus nycticoracis*” (2 volte)¹³.

Ad esso contrappone la visione più potente e penetrante dell' “*oculus aquilae*”, argomentando contro Averroè che, benché a noi risulti impossibile vedere le essenze delle sostanze separate in se stesse, esse non sono perciò intelligibili sprecati, perché le loro intelligenze (e ancora più quella di Dio) riescono a vederle molto bene: “*Sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*” (Cf. *In Metaph.*, Lib. II, lect.1, n.14)¹⁴. La vista dell'aquila viene anche spesso simbolicamente collegata, con la tradizione patristica, all'Evangelista

¹³ Ad esempio: «*Oculus noctuae*», cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 1 a. 5 ex.; *In II Sent.*, d. 3, q. 1 a. 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 6 ad 3; *Contra Gentiles*, Lib. I, c. 11; Lib. II, c. 60; c. 77; Lib. III, c. 25; c. 54; *Sum. theol.*, I°, q. 1, a. 5 ad 1; *De veritate*, q. 12, a.12 ag. 11; *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 7; *Super De Causis*, prol.; *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, 3 c; q. 6, a. 3, ag. 5; *Super ad Romanos*, 12, lect. 2). «*Oculus vespertilionis*»: cf. *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 4; *Contra Gentiles.*, Lib. I, c. 3; Lib. III, c. 45; *De veritate*, q. 8, a. 3 ad 5. «*Oculus nycticoracis*»: cf. *In Metaph.*, Lib. II, lect.1.

¹⁴ Nel *Commento a Giobbe*, Tommaso descrive così la vista dell'aquila: «*L'aquila possiede una vista molto acuta per poter vedere da lontano il cibo necessario*. Perciò aggiunge dopo: *Dai luoghi elevati contempla l'esca*, cioè non solo la vicina ma anche la lontana. E perciò aggiunge: *I suoi occhi scrutano da lontano*» (*Super Job*, c. 39). «Se la luce del sole fosse puntuale, l'occhio dell'uomo la apprenderebbe tutta, benché non totalmente; l'occhio dell'aquila, invece, la comprenderebbe tutta» (*Super ad Ephesios*, 5, lect. 3).

Giovanni, per la sua speciale capacità penetrativa mistica e profetica della divinità:

Giovanni è raffigurato mediante l'aquila. Gli altri tre Evangelisti si sono occupati di ciò che Cristo operò nella sua carne, e perciò sono designati per mezzo di animali che camminano sulla terra, come l'uomo, il vitello e il leone. Giovanni, invece, volando come un aquila sopra la bruma della debolezza umana, scrutando con gli occhi altissimi e fermi del cuore la luce incommutabile della verità, e contemplando la stessa deità del Nostro Signore Gesù Cristo, con cui è uguale al Padre, cercò principalmente nel suo Vangelo di consegnarla a tutti noi, nel modo che credeva più adeguato. Di questo volo di Giovanni, si dice in Giobbe 39, 27: Forse al tuo comando *s'innalzerà l'aquila?* cioè Giovanni; e dopo: *I suoi occhi scrutano da lontano; perché con l'occhio della mente contempla lo stesso Verbo di Dio nel seno del Padre*" (*Lectura super Ioannem*, Prol. Proem.)¹⁵. Cf. *Catena in Matthaeum*, Prol. pr.2; *Catena in Ioannem*, Prol.).

Le nottole invece sono animali adeguati solo per vedere nell'oscurità: "sub quadam obscuritate" (*De veritate*, q. 12, a. 12, ag.11). E secondo alcuni biologi antichi, esse avevano *occhi splendenti* con cui *proiettavano luce nel buio*, quasi possedendo una fonte interiore di luminosità che illuminava il diafano del loro intorno, *per rendere i colori visibili in atto*: "sicut aliquantiter patet in oculo cati" (*De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2). Tommaso approfitta di questa teoria per spiegare *l'operato dell'intelletto agente* sulle forme delle cose fisiche, immerse nella potenza oscura della materia prima, per rendere le loro forme astratte luminose, affinché l'intelletto possibile possa vederle:

Avremmo un esempio totalmente simile se l'occhio, insieme ad essere diafano e apprensivo del colore, avesse tale quantità di luce da poter rendere i colori visibili in atto, *come si dice di alcuni animali, che con la luce dei loro occhi illuminano a sufficienza gli oggetti*. Perciò vedono più di notte che di giorno, perché *si muovono bene*

¹⁵ Cf. *Catena in Matthaeum*, Prol. pr. 2; *Catena in Ioannem*, Prol.

con poca luce, mentre con molta si confondono. Qualcosa di simile succede col nostro intelletto. Esso, riguardo alle cose più manifeste, si comporta come l'occhio della civetta (*sicut oculus noctuae*) di fronte al sole. E così, questa luce intelligibile ridotta, che è per noi connaturale, è sufficiente per il nostro intendere (*Contra Gentiles*, Lib. II, c 77)¹⁶.

Il nostro intelletto non è un grande intelletto, ma un intelletto debole, dotato di una *capacità minima di visione*: un intelletto *orbato*, divenuto una “*ratio*” nata “*in umbra intelligentiae*”, non preparato per guardare direttamente la luce pura intelligibile¹⁷. Tanta luce lo acceca, e perciò, come in una specie di autodifesa naturale, preferisce guardare le cose oscure, e più concretamente le cose sensibili (che hanno la forma lucente non in atto ma immersa nella potenza della materia), dove trova il suo oggetto connaturale proporzionato proprio, e in esse intravedere i riflessi delle cose fulgide. Così, verso tutto ciò che ci sorpassa, il nostro intelletto si comporta “come l'occhio del pipistrello di fronte alla luce del sole”. Esso non sopporta la visione diretta di tanta luce e preferisce guardare il sole nei suoi riflessi, come direbbe Dionigi:

¹⁶ «E così, niente impedisce che nella stessa essenza dell'anima ci sia l'intelletto possibile, che si trova in potenza per le specie che si astraggono dai fantasmi, e l'intelletto agente, che astrae le specie dai fantasmi. E sarebbe simile se si trovasse un unico e identico corpo, che fosse insieme diafano con potenza per tutti i colori, e inoltre avesse luce per poter illuminare i colori, come in certo modo appare nell'occhio del gatto» (*De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 4). «Come se l'occhio corporale possedesse lume, e fosse lucido in atto: farebbe i colori visibili in atto, in quanto era lucido in atto, e li riceverebbe in quanto era diafano carente di ogni colore, come in qualche modo appare nell'occhio del gatto» (*De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2). «Perciò il Filosofo dice (*Sull'anima*, III, 5, 430a 15) che l'intelletto agente è come un abito al pari di una luce. E nel Salmo IV si dice: “È impressa su di noi la luce del tuo volto, Signore”. E qualcosa di simile si nota negli animali che vedono di notte, le cui pupille sono in potenza per cogliere tutti i colori, in quanto non ne hanno nessuno determinato in atto, ma, per una luce che hanno dentro di sé, rendono in qualche modo tutti i colori visibili in atto» (*De anima*, q. 5).

¹⁷ San Tommaso indica spesso questo oscuramento (*obumbratio*) dell'intelletto ricorrendo alla espressione del *Libro delle Definizioni* del medico e filosofo ebreo Isaac, che cita almeno una decina di volte, quasi tutte nel *Commento alle Sentenze*: «Ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae» (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 4; cf. d. 45, q. 1, a. 1, ag. 4; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; d. 3, q. 1, a. 6; d. 7, q. 1, a. 2; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, q. 3, ag. 3; *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 6, q. 2, ag. 2; d. 49, q. 2, a. 6 ad 4; *De veritate*, q. 8, a. 3 ad 3; q. 12, a. 12, s.c. 7)... Cf. ISAAC ISRAELI, *Liber De Defnitionibus* (ed. J.T. Muckle), in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 11 (1937-1938) p. 313.

A causa dell'eccellenza della sua luce, noi non possiamo vedere la luce del sole nello stesso sole, ma la vediamo *o nelle nubi o nei monti irraggiati dal sole*. E così le nubi o i monti ci manifestano la gloria (*claritatem*) del sole (*In De divinis nominibus*, c. 4, lect.1).

3. La conoscenza in una relazione

L'atto umano di conoscenza comporta essenzialmente una "*struttura di relazione intenzionale*" tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, tendenti a convenire: "Prima ergo comparatio entis ad intellectum est *ut ens intellectui concordet*" (*De veritate*, q. 1, a. 1)¹⁸. Infatti, il vero e il bene, a differenza dell'uno, che non considera tale relazione (ma solo una negazione), sorgono solo come "*trascendentali relativi o relazionali*", fondati sull'apertura universale dell'anima intellettuale ("*quodammodo omnia*") conoscente e amante¹⁹. Ora, l'atto che si realizza in una relazione, come sottolinea spesso Tommaso, può comprometersi e fallire *partendo dai due poli della relazione* ("*ex mutatione alterius extremi*": *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 8):

In tutte le cose che consistono in una relazione dell'uno con l'altro, l'impedimento può sorgere doppiamente dall'uno o dall'altro. Per esempio: il fatto che il legno non arda, può dipendere dalla debolezza del fuoco o dalla poca combustibilità del legno. Similmente, l'occhio può essere impedito dal vedere un oggetto visibile: *o per la debolezza dell'occhio, o per la tenebra della cosa visibile*. Così la verità può diventare difficile da conoscere: o per un difetto insito

¹⁸ *De veritate*, q. 1, a. 1. Proprio la riflessione su questa *relazione di convenienza trascendentale* porterà a definire l'intelletto come «aliquid quod natum sit convenire cum omni ente» (*De veritate*, q. 1, a. 1), e l'ente come «aliquid [...] natum adaequari intellectui» (*De veritate*, q. 1, a.1 ad 5).

¹⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1. «Bisogna infatti che il vero e il bene aggiungano sopra l'intelletto di ente *un riferimento perfetto* [...]; perciò, tutti quanti hanno definito rettamente il vero, pongono nella sua definizione *l'intelletto...*» (*De veritate*, q. 21, a.1). Cf. J. AERTSEN, «La verdad como un trascendental relacional», in Id., *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona 2003, pp.264-269; A. CONTAT, «Una ipotesi sulla scienza dei trascendentali come *passiones entis* secondo san Tommaso d'Aquino», in *I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teorici e storici*, Ateneo Regina Apostolorum – If Press, Roma 2016, pp. 71-78.

nelle stesse cose, o per un difetto insito nel nostro intelletto (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1)²⁰.

Già nell'antichità Eraclito esasperò tanto la difficoltà per il conoscere *da parte delle cose* fisiche, fatte diventare “*totalmente fluenti*”, che obbligò lo stesso Platone a tralasciare i sensi e a rifugiarsi nel *mondo delle idee*, al fine di salvare la conoscenza intellettuale²¹. E *dalla parte del conoscente*, gli Scettici esasperavano tanto la *akatalepsia*, come impossibilità di apprendere di un intelletto nutrito dai sensi, che Sesto Empirico ci lasciava solo la capacità autocritica di contrapporre in tal modo i *fenomeni sensibili alle ragioni dell'intelletto*, fino a sentirci confinati nella *epochè*, vista come incapacità naturale per pronunziarci sulle nature delle cose²².

Tommaso invece, analizzando la capacità della ragione umana, che inizia conoscendo cose fisiche, si attiene al realismo di Aristotele, e sostiene con esso che la difficoltà principale della conoscenza umana non proviene tanto dalle cose, quanto *dalla natura stessa dell'intelletto umano*:

Alcuni filosofi sostenevano che la difficoltà per conoscere la verità proviene tutta dalle cose, stabilendo che non esiste *niente di fisso e di stabile* nelle cose, ma che tutto si trova in un *continuo flusso*... Ma il Filosofo respinge questa posizione affermando che, sebbene la difficoltà per conoscere la verità di alcune cose, forse si può attribuire diversamente ad una doppia causa, cioè alle cose e a noi, la

²⁰ «La verità consiste nella conformità dell'intelletto con le cose intellette. Tale conformità (come ogni altra somiglianza) può variare in due maniere: facendo mutare uno dei due estremi...» (*Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 8).

²¹ «I Fisici antichi sostenevano che l'uomo non può conoscere le cose con verità certa; sia per il continuo flusso delle cose corporali, sia per l'inganno dei sensi con cui si conoscono i corpi. Perciò Platone introdusse alcune nature separate dalla materia delle cose fluenti, in cui si trovava una verità fissa, affinché, aderendo ad esse, la nostra anima conoscesse la verità» (*De Substantiis Separatis*, c. 1). Su questa profonda *eraclitizzazione* (*heraclizare*) che “*pullulavit*” nella cultura greca, con tutte le conseguenze conoscitive, cf. *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 12.

²² «Lo Scetticismo è la capacità di contrapporre (*δύναμις ἀντιθετικῆ*) in qualsiasi modo possibile i fenomeni (*φαινόμενα*) alle ragioni dell'intelletto (*νοούμενα*), così che la considerazione dell'uguale forza probatoria (*ἰσοσθένεια*) dei fatti e delle ragioni, ci porti anzitutto alla sospensione del giudizio (*ἐποχή*), e quindi all'imperturbabilità (*ἀταραξία*)» (SEXTUS EMPIRICUS, *Schizzi Pirroniani*, I. 8).

difficoltà principale non sta da parte delle cose, ma dalla nostra parte (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1).

La conferma di questa posizione si trova precisamente nell'impedimento naturale che il nostro intelletto trova per conoscere *le cose che sono in se stesse le più intelligibili*, e più particolarmente la stessa essenza divina. Infatti:

Se la difficoltà provenisse principalmente dalle cose, allora noi conosceremmo di più le cose che *secondo la loro natura sono più conoscibili*. Ora, secondo la loro natura, sono *massimamente conoscibili*, le cose che sono massimamente in atto, cioè *gli enti immateriali e immobili*. Ma, precisamente questi, risultano *per noi i più sconosciuti*. Quindi è chiaro che la difficoltà per conoscere la verità dipende *principalmente dal nostro intelletto* (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1).

Ed eccoci così soavemente introdotti nella metafora dell'occhio del pipistrello:

Questa è la ragione del perché l'intelletto della nostra anima si rapporta agli enti immateriali, che sono fra tutti i più manifesti, secondo la loro natura, *come gli occhi dei pipistrelli davanti alla luce del giorno*, che non possono vedere, benché vedano le cose buie, per la debolezza della loro vista (*In Metaph.*, Lib. II, lect.1).

Ma in questa comparazione Tommaso rileva anche una *immensa differenza* a favore della nobiltà dell'intelletto. Mentre *il senso*, davanti ai sensibili troppo intensi, *si corrompe e indebolisce*, a causa della sua organicità corporale, che nel caso del tatto potrebbe giungere fino alla morte (cf. *In De anima*, Lib. III, lect. 18), *l'intelletto*, davanti ai massimi intelligibili *si fortifica e vivifica*, così che il suo desiderio naturale di conoscere raggiunge l'apice della sua perfezione e godimento, nonostante la debolezza di questo esercizio intellettuale:

Il senso, essendo potenza d'un organo corporale, si corrompe quando il sensibile è molto forte. Invece l'intelletto, che non è potenza di nessun organo corporale, non si corrompe per l'eccellenza

dell'intelligibile. Anzi, dopo aver appreso un intelligibile elevato, non intende di meno gli intelligibili inferiori, *ma li intende di più*, come si dice nel III Libro De anima (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1).

Quel poco che possiamo sapere di essi, è più amabile e nobile di tutto quanto possiamo conoscere sulle cose inferiori, come mostra il Filosofo nel *Libro I De Partibus Animalium*" (*Super De causis*, proem.)²³.

II. *Propter debilitatem intellectus* (l'ultima intelligenza)

Da una parte Tommaso sostiene che l'uomo possiede la perfezione dell'"intelletto", cioè una *apertura omnimoda*, coestensiva con l'ente: "*Aliquid quod natum sit convenire cum omni ente*" (*De veritate*, q. 1, a. 1); "*non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens*" (*Sum. theol.*, I^a, q. 78, a. 1). Tale apertura è capacità di diventare per intenzionalità la totalità dell'essere, che non può avere per essenza²⁴.

Ma, d'altra parte, Tommaso parla spesso della *debolezza speciale* dell'intelletto umano²⁵. Un intelletto che nella scala ideale delle intelligenze occupa l'ultimo posto:

²³ «Il senso si debilita e corrompe per i sensibili eccellenti, come l'udito per i grandi suoni e la vista per i corpi troppo fulgidi. Ciò accade perché si dissolve l'armonia dell'organo. Invece l'intelletto si fortifica per l'eccellenza degli intelligibili. Perché chi intende gli intelligibili supremi, può intendere gli altri non di meno, ma di più» (*Compendium theologiae*, Lib. I, c. 79). «Come dice il Filosofo nel Libro XI De animalibus, desideriamo di più sapere un poco delle cose più onorabili e altissime, che sapere molto e con certezza delle cose meno nobili. Perché quello è nobile per se stesso e per la sua sostanza, mentre questo è nobile solo per il modo e la qualità» (*In De anima*, Lib. I, lect. 1). «Quel poco che di esse riusciamo a conoscere, vale più di tutto quanto si conosce per le altre scienze» (*In Metaph.*, lect. 3)...

²⁴ Tommaso vede in ciò la partecipazione della «*imago Dei*». Dio, *Ipsum Esse Subsistens*, pienezza dell'essere per essenza, concepito come «*actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*» (*De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9), partecipa nelle creature che più ama la pienezza del suo essere, in modo intenzionale, originando così le intelligenze: «Perciò si dice nel III De anima, che l'anima è in certo modo tutte le cose, perché è naturalmente costituita per conoscere tutto. E in questo modo è possibile che arrivi a trovarsi in una cosa la perfezione di tutto l'universo» (*De veritate*, q. 2, a. 2).

²⁵ Più radicalmente Tommaso collega la defettibilità del nostro intelletto al fatto creaturale di provenire dal nulla (*ex hoc quod ex nihilo est*): «Tutto quanto di entità e di bontà si trova nelle creature, tutto proviene dal Creatore. L'imperfezione, invece, non proviene da esso, ma accade da parte delle creature, in quanto che esse *provengono dal nulla*» (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; cf. *De potentia*, q. 1, a. 2 ad 4; *De Immortalitate animae*, ad 3). «Alcune cose sono in quanto

Nelle creature razionali si trova anche un ordine. In esse le anime razionali occupano *l'ultimo grado*, e il loro *lume*, in comparazione al lume che si trova negli angeli, è *oscurato* (*obumbratus*); perciò, come dice Dionigi, hanno una *conoscenza più ridotta* (*particulariorem*), e perciò la loro *provvidenza si restringe* (*coarctatur*) a poche cose, cioè alle faccende umane e a ciò che può servire alla vita umana” (*De veritate*, q. 5, a. 8)²⁶.

Un posto così lontano dalla gloria dell'intelletto divino, *Atto Puro di esse-intelligere*, o da quella partecipata nella semplicità delle altre Intelligenze, da sembrare una “*potenza pura*” nell'ordine intelligibile. Proprio perciò, questa “*intelligentia ultima*”, relegata dalla sua stessa potenzialità al confine con la materia²⁷, appare come *connaturalmente*

la creatura differisce da Dio; esse conseguono alla creatura in quanto proviene dal nulla, come la potenzialità, la privazione, il moto e cose simili» (*De potentia*, q. 7, a. 5 ad 8). «Ogni intelletto creato, in quanto proviene dal nulla, è tenebroso, se si compara con la gloria dell'intelletto divino (*comparatus claritati intellectus divini*); ma possiede mescolanza di luce, in quanto imita l'intelletto divino» (*De veritate*, q. 8, a. 16 ad 1). «Dal fatto che proviene dal nulla, perché ciò lo rende deficiente riguardo allo splendore dell'intelletto increato; e perciò, ogni intelletto creato è enigmatico» (*In II Sent.*, d. 23, q. 2, a.1 ad 3; cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a.3 ad 8; *De Malo*, q. 16, a.6 ad 5).

²⁶ Anche qui vige la legge di Aristotele: «Potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in 3 Physic.» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a.6). «La composizione di atto e di potenza eccede la composizione di forma e materia. Perciò, la materia e la forma dividono la sostanza dell'ente fisico, mentre la potenza e l'atto dividono l'ente comune» (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 54). «E poiché tra le intelligenze si pone la potenza e l'atto, non sarà difficile trovare molteplicità nelle intelligenze. Ciò sarebbe impossibile, se in esse non ci fosse nessuna potenza. Perciò dice il Commentatore, nel III De anima, che, se la natura dell'intelletto possibile rimanesse ignorata, non potremmo trovare la molteplicità nelle sostanze separate. Quindi, la distinzione tra esse avviene secondo il grado di atto e di potenza; in tal modo che la intelligenza superiore, che è più vicina al primo, possiede più di atto e meno di potenza, e così per le altre. E ciò finisce nell'anima umana, che occupa l'ultimo grado nelle sostanze intellettuali. Perciò, il suo intelletto possibile si rapporta verso le forme intelligibili come la materia prima, che occupa l'ultimo grado nell'essere sensibile, verso le forme sensibili, come dice il Commentatore nel III De anima. E perciò il Filosofo la compara alla tavoletta in cui non c'è niente scritto» (*De Ente et essentia*, c. 3).

²⁷ «L'uomo è come l'orizzonte e il confine della natura spirituale e corporale, come un mediatore (*quasi medium*) tra le due bontà» (*In III Sent.* proli; cf. *Contra Gentiles*, Lib. II, c. 68, n. 1463). «*In confinio spiritualium et corporalium creaturarum*» (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 2). «*In confinio aeternitatis et temporis*» (*Contra Gentiles*, Lib. III, c. 6, n.2362; cf. *De potentia*, q. 3, a. 9 ag. 27). Nell'uso che Tommaso fa di questa metafora, il significato si amplia mediante *tre sensi*: frontiera, confine e partecipazione degli estremi, cf. A. LOBATO, «*Anima quasi horizon et confinium*», in ID. (ED.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso*, Massimo, Milano 1987, pp.5380.

predisposta (occidentale) per unirsi alla sensibilità corporale e imboccare la strada storica della sua razionalità, che corre parallela a quella del mondo della generazione e corruzione (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 85, a. 5): la “*longior via*” propria dell’uomo viatore (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 62, a. 5 ad 1; *In II Sent.*, d. 7, q. 1, a.2)²⁸.

E perciò, perché fra tutte le sostanze intellettuali è quella che *possiede più di potenza*, diventa tanto vicina alle cose materiali, che *la realtà materiale viene attratta a partecipare il suo essere*, così che dall’anima e dal corpo risulta uno stesso essere in uno stesso composto (*De Ente et essentia*, c. 3).

Massima potenzialità, legame con la percezione sensitiva e razionalità, sono le tre note peculiari che affiancano la debolezza dell’intelletto umano e determinano poi la nostra possibilità e modalità di conoscere Dio. La *virtus intuitiva*, propria di ogni intelligenza pura, risulta nell’uomo una *partecipazione minima*, ridotta alla conoscenza oltregenerica dei primi principi. Come se in esso si estinguesse il lume intellettuale, fino a diventare solo una “*scintilla rationis*”, che salta di volta in volta (al ritmo sporadico degli atti) dalle braccia di un intelletto debole, ma comunque sempre esistente²⁹:

²⁸ Sotto questo aspetto kenotico in cui la via della *ratio* si assimila verso la via della *natura* (*ratio imitatur naturam*), cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature, Thomas Aquinas’s Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, pp.194-195. Sul tema della razionalità, cf *op. cit.*, pp. 191-229: «By the Way of Reason (*per viam rationis*)».

²⁹ «Bisogna quindi che nell’anima razionale, che si configura all’angelo nell’ordine delle creature, si trovi una partecipazione della virtù intellettuale, per la quale apprenda qualche verità senza inquisizione, come si apprendono i primi principi naturalmente conosciuti, tanto nell’ambito speculativo come operativo. Perciò tale virtù, nell’ambito speculativo, si chiama *intellectus* e, nell’ambito operativo, *synderesis*. E questa virtù si dice convenientemente *scintilla*, perché come la scintilla è una briciola che vola dal fuoco, così questa virtù è una *partecipazione modica dell’intellettualità*, comparata con ciò che d’intellettualità si trova nell’angelo; e quindi anche *la parte superiore della ragione si dice scintilla*, perché è il supremo della natura razionale. Perciò Geronimo dice che per l’aquila si significa ciò che volando trascende tutti gli animali, così come questa virtù trascende il razionale, significato per l’uomo, e il concupiscibile, significato per il vitello, e l’irascibile, significato per il leone» (*In II Sent.*, d. 39, q. 3, a.1), dove Tommaso si domanda: “*Utrum superior scintilla rationis possit extingui*”. Cf. *De veritate*, q. 17, a. 2 ad 3.

L'intelletto angelico si compara a *uno specchio puro, incontaminato e senza difetto*, perché il suo lume intelligibile, considerata la natura del suo genere, non patisce difetto, come lo patisce l'intelletto umano. In questo, il lume intelligibile diventa *tanto offuscato* che ha bisogno: (1°) *di partire dalle immagini*, (2°) *di intendere col continuo e il tempo*, (3°) *e di discorrere da uno ad altro*. Perciò dice Isacco che la ragione si origina nell'ombra dell'intelligenza (*De veritate*, q. 8, a. 3 ad 3).

1. La potenzialità estrema

Benché ogni intelletto in quanto tale sembra essere “atto”³⁰, e perciò ogni intelligenza pura possiede sempre in atto almeno la visione luminosa della *propria essenza*³¹, l'intelletto umano è così abitato dalla potenzialità che inizia essendo “*possibilis*”. A tal punto che da solo non riesce a vedere la propria essenza, *se prima* non diventa *formato* o “*fatto in atto*”³². Ora, siccome *la potenza si conosce dall'atto*, l'intelletto umano rimane irriconoscibile per se stesso, fin quando non entra nell'atto, cogliendo se stesso al ritmo dei suoi atti.

Questo carattere di “*intellectus possibilis*”, con la necessità di venire informato, che richiederà come un suo proprio il *ricevimento* della specie intelligibile, per poter iniziare la propria “*operazione*” attraverso un previo “*pati quoddam*” nel significato più largo di passione (*Sum.*

³⁰ «Così conclude il Filosofo, che è chiaro che quando qualcosa si reduce dalla potenza all'atto, allora si trova la sua verità. E la causa di ciò è: perché *l'intelletto è atto*. Perciò, ciò che s'intende bisogna che sia in atto. E perciò *dall'atto si conosce la potenza*. E quindi facendo diventare qualcosa in atto, la conoscono» (*In Metaph.*, Lib. IX, lect. 10, n.12)

³¹ Oltre l'intelletto increato, Tommaso parla dell'intelletto angelico come di una potenza «*quae semper est perfecta per actum*», contrapponendolo alla potenza dell'intelletto umano, «*quae non semper est in actu, sed De potentia procedit in actum*» (*Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 2). «L'anima è presente a se stessa come intelligibile, cioè *come potendo intendersi*: non *come intendendosi per sé stessa*, ma *per il suo oggetto*» (*De veritate*, q. 10, a.8 ad 4 in contr.). Sul tema, cf. *De veritate*, q. 10, a. 8: «Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem»; *Sum. theol.*, I^a, q. 87, a. 1: «Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per essentiam suam».

³² Ora la forma che mette in atto all'intelletto umano è la quiddità-specie di una cosa sensibile, fatta intelligibile in atto dalla forza astrattiva dell'intelletto agente a partire del fantasma immaginativo. Solo con la mediazione di tale forma-specie l'intelletto umano, fatto in atto, diventa capace di intendere se stesso.

theol., q. 79, a. 2; cf. *Sull'anima*, III, 4, 429b 24), trova anche un suo parallelo nel senso³³, che per tale motivo come rincara Tommaso meriterebbe anche di dirsi “*sensus possibilis*”:

Poiché a volte ci troviamo senzienti in potenza e a volte in atto, è necessario che da parte del senso supponiamo in noi qualche virtù sensitiva, per la quale siamo senzienti in potenza. Questa bisogna che si trovi in potenza per le specie dei sensibili, e che non possieda nessuna in atto, nella sua essenza. Altrimenti, se il senso avesse in atto i sensibili, come sostenevano gli antichi filosofi, seguirebbe che noi saremmo sempre senzienti in atto. Similmente, poiché a volte ci troviamo intelligenti in atto e a volte in potenza, è necessario supporre qualche virtù per la quale siamo intelligenti in potenza. La quale, nella sua essenza e natura, non possieda nessuna delle nature delle cose sensibili che possiamo intendere, ma che si trovi in potenza per tutte. Perciò si chiama *intelletto possibile*; allo stesso modo che il senso, in quanto si trova in potenza, potrebbe chiamarsi *senso possibile* (*De Spiritualibus creaturis*, a.9).

Proprio perciò Aristotele, al contrario dei Primi Fisici e di Platone, comparava l'intelletto umano novizio, “*antequam intelligat*”³⁴, alla “*tabula rasa in qua nihil est scriptum*” (*Sull'Anima*, III, 4, 429b24); e

³³ «Nessuna potenza passiva può uscire all'atto, se non diventa prima completa mediante la forma del suo attivo, che la pone in atto: perché niente opera se non nella misura che si trova in atto» (*In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2). «Il sentire, riguardo al ricevimento stesso della specie, significa una *passione*, e similmente l'intendere che comporta anche *un certo patire*, come si dice nel III De anima. Ma riguardo all'atto che consegue allo stesso senso perfezionato per la specie, significa una *operazione*, che si dice anche moto del senso, del quale il Filosofo afferma che è *l'atto di un perfetto*» (*In I Sent.*, d. 40, q. 1, a. 1 ad 1).

³⁴ «Le cose intese si rapportano all'intelletto come le pitture alla tavola; perciò il Filosofo compara l'intelletto possibile, prima che intenda (*antequam intelligat*), a una tavola in cui non c'è nulla di scritto» (*In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2 ag. 3). «Secondo il Filosofo, nel III De anima, l'intelletto non è niente in atto, delle cose che sono, prima di intendere (*antequam intelligat*)» (*In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2 ag. 3). «L'intelletto possibile è in potenza in certo modo gli intelligibili, ma non è niente in atto prima di intendere (*sed nihil actu est antequam intelligat*). Con ciò [Aristotele] ci fa capire espressamente che, dal fatto che intende in atto, diventa gli stessi intelligibili» (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 78). Cf. *De veritate*, q. 18, a. 4 ag. 6; *In De anima*, Lib. III, lect. 9, n.3...

Averroè lo comparava alla “*materia prima*”³⁵ carente di ogni forma, che da sé si presenta solo come “*ens in potentia simpliciter*” (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 84, a. 3), denudata da ogni forma o idea innata, come invece sembra avere ogni intelligenza pura.

L'intelletto umano, che è l'infimo nell'ordine intellettuale e il più lontano dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili, e da principio, è *come una tavoletta levigata* su cui non c'è niente scritto, secondo l'espressione del Filosofo nel III De anima [De anima, III, 4]. Ciò appare evidente dal fatto che al principio noi siamo intelligenti *soltanto in potenza*, e poi diventiamo intelligenti in atto” (*Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 2).

Poiché la sostanza separata, considerata nella sua natura, si trova in potenza per le somiglianze con cui si conosce tutto l'ente, non conviene pensare che sia denudata da tutte queste somiglianze, perché *questa è la disposizione dell'intelletto possibile prima di intendere (antequam intelligat)*, come si dice nel III De anima. Né conviene pensare che possieda alcune di esse in atto e altre solo in potenza, *come la materia prima* dei corpi inferiori che ha una forma in atto e le altre in potenza, e *come il nostro intelletto possibile quando già siamo conoscenti* e si trova in atto verso alcuni intelligibili e in potenza verso altri. Infatti il nostro intelletto possibile si rapporta proporzionalmente ai corpi corruttibili, ai quali si unisce come forma, e così diventa possedendo in atto alcune forme intelligibili in tal modo che rimane in potenza per altre. Perciò si dice nel libro De Causis che *l'intelligenza è piena di forme*: perché tutta la potenzialità del suo intelletto diventa completa per le forme intelligibili” (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 98).

³⁵ «Il Commentatore, nel III De anima, compara l'intelletto potenziale umano alla *materia prima*, e il Filosofo alla *tavoletta* in cui non c'è niente scritto» (*In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 ad 4).

Di fronte alla situazione estrema della “*tabula rasa*”, l’intelletto angelico viene comparato ad una “*tabula picta, eo quod omnis Intelligentia est plena formis*”³⁶, e l’intelletto divino “*comparatur libro scripto*”³⁷.

Considerando quindi questo carattere di intelligenza ultima, così vicina alla potenzialità estrema, l’intelletto umano, “*quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit*” (*In De anima*, Lib. III, lect. 7, n. 20), merita il nome speciale di “*intellectus possibilis*”: “*Hanc solam naturam habet quod sit possibilis, i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu*” (*De Unitate intellectus*, c.1):

L’intelletto umano, si comporta nel genere delle cose intelligibili solo *come un ente in potenza*, come la materia prima nel genere delle cose sensibili: perciò viene denominato *possibile*. Considerato nella sua essenza, esso si presenta come un *intelligente in potenza*. Quindi, *da se stesso* ha capacità per intendere, ma *non per essere inteso*, a meno che non diventi in atto” (*Sum. theol.*, I^a, q. 87, a. 1).

Proprio questa situazione costitutiva di potenzialità non attuata per/con la sua nuda essenza, rende l’intelletto possibile umano *inintelligibile a se stesso*, fin quando non entra in atto, ed egli stesso diventi così “formato” o “fatto in atto”. Perciò egli non si può conoscere da solo guardando direttamente la sua nuda essenza ancora potenziale, ma

³⁶ «L’intelletto dell’angelo è come una *tavoletta dipinta (tabula picta)*, perché ogni intelligenza è *piena di forme*, come si dice nel libro *De Causis*. Ora, su una tavoletta dipinta non si aggiungono altre pitture; perciò si prova nel III *De anima* che l’intelletto possibile può ricevere tutte le cose, perché si trova come una *tavoletta in cui non c’è niente scritto...*» (*De veritate*, q. 8, a. 5 s. c.3). «Gli angeli conoscono le cose materiali *mediante forme innate...* In tal modo che l’intelletto dell’angelo eccede il nostro, come la cosa formata eccede la materia informe. Perciò il nostro intelletto si compara alla *tavoletta in cui non c’è niente scritto*, e l’intelletto dell’angelo alla tavoletta pitturata o a uno specchio (*tabulae depictae, vel speculo*), nel quale risplendono le ragioni delle cose...» (*De veritate*, q. 8, a. 9)...

³⁷ «Benché in Dio non si trovi diversità alcuna ma la somma purezza, si compara ad un libro scritto (*libro scripto*) e non a una tavoletta non scritta (*tabulae non scriptae*), come il nostro intelletto. Ora, il nostro intelletto si compara a una tavoletta pulita (*tabulae rasae*), perché è in potenza per tutte le forme intelligibili, e non contiene in atto nessuna di esse. Invece, nell’intelletto divino *si trovano tutte le forme delle cose in atto, e tutte in esso sono una*; perciò la ragione di scrittura si trova in esso con uniformità» (*De veritate*, q. 7, a. 1 ad 9). La Sacra Scrittura usa l’immagine del *Liber Vitae*, cf. *In I Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2 ad 5; *De veritate*, q. 7, aa. 1-8; *Sum. theol.*, I^a, q.24, aa. 1-3.

guardandosi riflesso nella forma che pone in atto la sua essenza intelligibile. Perché ogni potenza *si conosce solo dal suo atto*.

È quindi chiaro per Tommaso che nell'inizio il nostro intelletto, avvolto nella tenebra della propria potenzialità, non ancora formata, non riesce neanche a conoscere se stesso in quanto intelligente³⁸:

La prima luce, che Dio infonde nella mente, è la luce naturale con cui si costituisce la potenza intellettuale. Ora, *in un inizio, la mente non conosce questa luce (non est primo cognita)*: (1°) né con quella conoscenza che raggiunge *l'essenza (quid est)*, perché occorre molta indagine affinché l'intelletto conosca il suo «quid est»; (2°) né con quella conoscenza che raggiunge *l'esistenza (an est)*, perché noi sappiamo solo di avere intelletto quando percepiamo d'intendere, come dice il Filosofo nel IX dell'Etica. Quindi nessuno sa d'intendere *fin quando non intende un oggetto intelligibile*. Da ciò appare che *la conoscenza di qualche intelligibile precede* la conoscenza con cui l'uomo conosce d'intendere e, conseguentemente, la conoscenza con cui l'uomo conosce di avere intelletto" (*Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3)³⁹.

Ma questa conoscibilità autoriflessiva impone a sua volta all'intelletto umano *un ordine preciso* di conoscenza. Infatti, non avendo la forza originaria per vedere da solo la propria essenza formata, meno la può avere per vedere l'essenza di una forma superiore alla sua, e *tanto meno quella di Dio*⁴⁰. Perciò gli diventa connaturale (occidentale) rifugiarsi

³⁸ Tommaso non tenterebbe mai di «fondare la Filosofia», come poi farà Cartesio, sul «*cogito*» asettico di un tale io radicalmente potenziale e a vuoto di idee.

³⁹ Ritorniamo così all'ordine connaturale della conoscenza umana, riassunto da Tommaso in quella sintesi del Filosofo: «Et ideo Philosophus dicit quod *obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentis*» (*Sum. theol.*, I^a, q. 87, a. 3). Oggetto e atto: ecco i «*praecognita*» reali della nostra facoltà intellettuale. E così come in metafisica si è recuperato il primato tomista dell'*esse ut actus*, così anche in epistemologia bisognerebbe recuperare il primato dell'*intellectus ut actus*.

⁴⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 88, a. 3: «*Utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur*»: «Rispondo. L'intelligenza umana nello stato della vita presente non può conoscere le sostanze immateriali create, come si è visto. Quindi, *molto meno, può conoscere l'essenza della sostanza increata*. Perciò, assolutamente parlando, dobbiamo dire che Dio non è il primo oggetto della nostra conoscenza, ma piuttosto che noi arriviamo a conoscerlo attraverso le creature, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 1, 20]: "Le perfezioni invisibili di Dio possono essere

nell'ombra e cercare di mettersi in atto con forme intelligibili inferiori alla sua. Ed ecco aprirsi così quasi connaturale *la porta dei sensi*, “*quam magis experimur*” (*Sum. theol.*, I^a, q. 88, a.1). Infatti Tommaso giustificherà il fatto antropologico della *unione sostanziale* di un'anima spirituale col corpo, a partire da questo specifico agire intellettuale che dimostra *la sinergia tra sensi e intelletto*⁴¹:

Il nostro intelletto possibile non intende se stesso apprendendo *direttamente* la sua essenza, ma *mediante la specie presa dai fantasmi*. Perciò dice il Filosofo nel *III De anima* che l'intelletto possibile è intelligibile come le altre cose. E ciò accade perché *niente è intelligibile in quanto è in potenza ma in quanto è in atto*, come si dice nel *IX della Metafisica*. Quindi, poiché l'intelletto possibile si trova solo in potenza nell'essere intelligibile, solo può intendere se stesso *tramite la sua forma, mediante la quale si mette in atto*, e questa è *la specie* astratta dai fantasmi; così come anche qualsiasi altra cosa si conosce per la sua forma. Diventa quindi comune per tutte *le potenze* dell'anima: che gli atti si conoscono per gli oggetti, e le potenze per gli atti, e l'anima per le sue potenze (*actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias*). Così dunque anche l'anima intellettuale si conosce mediante il suo intendere” (*De anima*, q. 16, ad 8).

Il nostro intelletto possibile si trova solo in potenza nell'ordine degli intelligibili. Esso diventa in atto mediante la forma che astrae dai fantasmi. Ora, niente si conosce se non è in atto. Quindi il nostro intelletto possibile conosce se stesso mediante la specie intelligibile, non intuendo direttamente la sua essenza. Quindi, per conoscere l'anima è necessario procedere *dalle cose che sono più*

contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute”. Il primo oggetto da noi conosciuto nello stato della vita presente è invece *la quiddità delle realtà materiali*, che è l'oggetto [proprio] del nostro intelletto, come più volte abbiamo spiegato» (*Sum. theol.*, I^a, q. 88, a. 3; cf. q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 87, a. 2 ad 2).

⁴¹ “«Se qualcuno vuol dire che l'anima intellettuale non è la forma del corpo, bisogna che trovi il modo di spiegare come mai l'azione dell'intendere sia un'azione di questo uomo, perché ciascuno di noi sperimenta di essere lui chi intendere... Ed è lo stesso uomo chi percepisce che egli intende e che egli sente, e il sentire non si fa senza il corpo; quindi, bisogna che il corpo sia qualche parte dell'uomo» (*Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 1).

estrinseche. Da esse si astraggono le specie intelligibili, mediante le quali l'intelletto intende se stesso. E così: *per gli oggetti conosciamo gli atti; per gli atti, le potenze; e per le potenze l'essenza dell'anima*. Invece, se l'anima conoscesse direttamente la sua essenza per se stessa, bisognerebbe seguire un *ordine contrario*: perché quanto più vicina fosse una cosa all'essenza dell'anima, tanto prima sarebbe conosciuta dall'anima" (*In De anima*, Lib. II, lect. 6)⁴².

2. La "realtà dei sensi fantasmale"

Ragionando a partire dal fatto, con una specie di "argomento di convenienza", Tommaso mostra la sensibilità e la realtà dei sensi intimamente collegate alla potenzialità radicale dell'intelletto. E legge l'unione anima corpo (sostanziale e operativa)⁴³ come una richiesta connaturale estrema dell'ultima intelligenza per tirarsi fuori dalla sua potenzialità radicale "per viam sensus"⁴⁴:

⁴² Tommaso non è un Cartesio o un Fichte, che fondano la filosofia a partire della conoscenza dell'«Io», ma sostiene che secondo l'*ordine naturale*, testimoniato costantemente dalla esperienza umana, noi arriviamo alla conoscenza del nostro io, solo *attraversando la conoscenza delle cose fisiche giunteci mediante la sensibilità*. E che quindi voler fondare la filosofia con un metodo che critica i sensi come strumenti inutili dell'intelletto nasconde un immenso pregiudizio antropologico, oltre che uno schiaffo alla realtà delle cose. Anzi, seguendo il metodo realista aristotelico, che parte dal *magis notum nobis*, Tommaso rimarca spesso che lo studio dell'intelletto deve iniziare dallo studio del senso: «Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus» (*De spiritualibus creaturis*, a. 9); «probavit de intellectu, per similitudinem sensus» (*De Unitate intellectus*, c.1)...

⁴³ Tommaso parla continuamente di *due unioni* anima - corpo: *la sostanziale e la operativa*. Nella sostanziale, l'anima spirituale funge da *forma della corporeità*, a cui comunica (*forma dat esse*) quell'essere sussistente (*fixe stans, habens fixationem*: cf. *Super De causis*, lect. 15) che essa possiede in quanto spirito, compiendosi quella *definizione originaria* di Aristotele «*forma corporis*» o «*actus primus corporis...*». Nella seconda, l'anima funge da principio operativo radicale di ogni agire, emanando e integrando nella precedente, quelle *definizione derivate* più platoniche di «*anima motor corporis*» o «*anima utens corpore*».

⁴⁴ «L'anima intellettiva (come si disse prima) occupa l'ultimo grado tra le sostanze intellettuali, secondo l'ordine della natura; tanto che non possiede naturalmente insita la conoscenza della verità, come gli angeli, ma ha bisogno di raccoglierla *dalle cose divisibili per la via dei sensi* (*ex rebus divisibilibus per viam sensus*), come dice Dionigi nel capitolo VI De Divinis Nominibus» (*Sum. theol*, I^a, q. 76, a. 5).

Poiché tra le altre sostanze spirituali è quella con più potenza, diventa tanto vicina alle cose materiali, che la cosa materiale viene attratta a partecipare il suo essere, così che dall'anima e dal corpo risulta un unico essere in un composto, benché questo essere, in quanto appartenente all'anima, non dipenda dal corpo (*De Ente et essentia*, c. 3).

L'anima intellettiva, nell'ordine naturale, occupa il grado infimo tra le sostanze intellettuali, tanto che non possiede naturalmente la conoscenza insita della verità, come gli angeli, ma ha bisogno di raccogliercela dalle cose divisibili per la via dei sensi, come osserva Dionigi nel capitolo VII De Divinis Nominibus (*Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 5).

L'anima umana diventa *unibile al corpo* perché, perché ha bisogno di prendere le specie intelligibili dalle cose mediante i sensi. Perciò è necessario che il corpo, a cui si unisce l'anima razionale, sia tale da poter essere il più atto per rappresentare all'intelletto le specie sensibili, da cui risultino nell'intelletto le specie intelligibili. E quindi bisogna che il corpo a cui si unisce l'anima razionale sia ottimamente disposto per sentire (*De anima*, q. 8)

Se l'anima non fosse unibile al corpo, allora sarebbe di un'altra natura. Quindi, secondo la natura che ha, il miglior modo per accedere alla bontà divina è *unirsi al corpo* (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 ad 1)

Questa unibilità, che l'intelletto sviluppa per il corpo, è vista da Tommaso come "*il proprio*" che distingue l'intelletto umano da tutte le altre intelligenze: "*unibilis et non unibilis*"⁴⁵. E ogni anima intellettiva si distinguerà a sua volta per quella *unibilità commisurata* univoca che essa genera per *il suo corpo*:

⁴⁵ Cf. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, dove Tommaso sviluppa: «*Utrum angelus et anima differant specie*». «Poiché le sostanze semplici, come si è detto, differiscono tra loro nella specie secondo il grado di possibilità, l'anima razionale si differenzia dagli angeli, perché tiene l'ultimo grado tra le sostanze spirituali, come la materia prima tra le cose sensibili, come dice il Commentatore nel III De anima» (Ibid.).

L'anima razionale differisce dagli angeli perché occupa *l'ultimo grado* tra le sostanze spirituali, al modo della materia prima tra le cose sensibili, come dice il Commentatore nel III De anima. Quindi, poiché l'anima ha *tantissimo di potenza*, il suo essere diventa *così vicino alle cose materiali, che il corpo materiale può partecipare ad esso*, quando l'anima si unisce al corpo per formare un solo essere. E perciò, dal diverso grado di potenzialità, conseguono tra l'anima e l'angelo queste differenze: *unibile e non unibile* (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6).

Questa *kenosi* che fa diventare l'intelletto quasi "hilico"⁴⁶, mostra l'unione sostanziale in una specie di filtrazione simbiotica, ascendente e discendente, tradotta più concretamente come una sinergia operativa necessaria per la vita di questo intelletto. Ciò porta Tommaso a vedere la sensibilità umana come scaturente naturalmente dall'intelletto "*per naturalem quamdam resultationem*" (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 4 ad 1), come una specie di *longa manus* intellettuale che progetta nella corporeità uno strumento congiunto per tutte le sue attività⁴⁷, descrivendo il senso come una "*deficiens participatio intellectus*":

Vediamo quindi che i sensi sono per l'intelletto, e non viceversa. Il senso, infatti, è una certa *partecipazione deficiente dell'intelletto*. Perciò, secondo la sua origine naturale proviene in certo modo dall'intelletto, come ciò che è imperfetto da ciò che è perfetto (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 7; cf. ad 1-3).

⁴⁶ Tommaso cita Alessandro che usa l'espressione «*intellectum ylealem*» (*De anima*, q. 6 ag. 11 e ad 11), e anche nel *Super De Causis*, lect. 9, trova quella espressione corrotta che parla di una intelligenza e di un'anima «*habens yleathin*», che Tommaso interpreta come avente «*materialità*» nel senso più largo di «*potenzialità*». Sul tema, si veda la nota erudita: «*De helyatin et yleathin*», nell'edizione della Marietti, *In Librum De Causis Expositio* (a cura di C. PERA), Torino 1972, pp. 63-65.

⁴⁷ «Il corpo è lo strumento dell'anima, non certo estrinseco o avventizio, ma *proprio e congiunto*» (*De Unione Verbi incarnati*, a.1). Su questa organicità del corpo umano come *instrumentum coniunctum* a servizio delle operazioni dell'anima spirituale, si veda il nostro studio: "*L'organicità della vita umana nella visione di Tommaso d'Aquino*", Apra, Roma 2006, particolarmente nelle pp.19-22.

Dal fatto che l'anima è forma e atto del corpo, procedono dalla sua essenza alcune potenze collegate al corpo, come i sensi e simili, da cui prende la conoscenza intellettuale... (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6).

La vita intellettuale si colora così dei sensi, caratterizzando l'intendere umano come un intendere propriamente fantasmale, "*intelligere phantasticum*" (*De Spiritualibus creaturis*, a.3 ad 11), profondamente legato all'immaginazione e alla cogitativa⁴⁸.

Ora questa strumentalità corporale necessaria impone anche all'intelletto il peso della corporeità⁴⁹, legata all'età, al tempo, e allo stato molto variabile di una corporalità più o meno scadente e avviata anche alla morte, che impone la sua legge e che tante volte, come ripete Tommaso in modo generico, "*appesantisce*" (*aggravat*) l'agire dell'anima, particolarmente quella dell'intelletto:

In quanto è forma, l'anima possiede un essere più perfetto unita al corpo che separata, ma non in quanto è intelletto; tranne forse nel caso che si unisca a un corpo tale che gli rimanga totalmente sottomesso, che non distraiga per niente all'intelletto, come sarà il corpo glorioso. Perché il corpo che si corrompe, appesantisce l'anima, e l'abitacolo terreno deprime la mente che pensa molte cose: Sapienza 9, 15 (*In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1 ad 5; cf. *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 2)⁵⁰.

⁴⁸ «Il fantasma è il principio della nostra conoscenza, come ciò da dove inizia l'operazione dell'intelletto, non come qualcosa che passa, ma *come qualcosa di permanente, come un fondamento* dell'attività intellettuale» (*Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2 ad 5).

⁴⁹ «Quando viene impedito l'atto dell'immaginazione, per la lesione dell'organo, come succede nei frenetici, l'uomo non può intendere in atto neanche le cose che prima conosceva» (*Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 7). «Quando manca un senso manca la scienza di ciò che si coglie per quel senso» (*Sum. theol.*, I^a, q. 84, a. 3). Qui sarebbe da meditare la q. 84, a.7: «*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*», nonché l'a. 8: «*Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus*».

⁵⁰ «Si dice che l'uomo si appesantisce (aggravari) per il fatto che il suo moto proprio è impedito da qualche peso» (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 37, a. 2). «Il gravame (*aggravatio*) che viene attribuito alla corruzione del corpo consiste in un impedimento dell'uso della ragione che riguarda qualsiasi età» (*Sum. theol.*, I^a, q. 101, a. 2 ad 1). «Lo sforzo e la lotta nella contemplazione non dipendono da qualche ripugnanza nei confronti della verità contemplata, ma dalle deficienze del nostro intelletto, e dal nostro corpo corruttibile che ci trascina a cose più basse, secondo quelle parole [Sap 9, 15]: «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima, e la tenda di argilla grava la mente dai molti pensieri»» (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 180, a. 7 ad 2; cf. *In IV Sent.*,

Questo ricorso al fantasma non è mai sopprimibile, sia per acquistare le specie ideali astraendole dalle cose sensibili, sia per adoperarle una volta acquisite e trattenute a modo di abito, nel nostro intelletto, detto perciò “*locus specierum*”⁵¹:

L'intelletto possibile si comporta in diverso modo riguardo al fantasma di cui ha bisogno, prima e dopo la ricezione della specie intelligibile. Prima, ha bisogno del fantasma per ricevere da esso la specie intelligibile. Così il fantasma si comporta verso l'intelletto possibile come oggetto movente. Dopo, una volta ricevuta in esso la specie, ha bisogno di esso come di strumento o fondamento per la sua specie. E così si compara al fantasma come causa efficiente; giacché sotto l'impero dell'intelletto si forma nell'immaginazione il fantasma conveniente per tale specie intelligibile, nel quale risplende la specie intelligibile come l'esemplare nell'esemplificato o nell'immagine (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 73)⁵².

È chiaro anche che le facoltà sensibili ci sono necessarie per intendere, non solo nella fase di *acquisizione* del sapere, ma anche *nell'utilizzare* la conoscenza già acquisita. Infatti non possiamo considerare anche le cose di cui abbiamo conoscenza senza rivolgerci ai fantasmi, sebbene [Avicenna] dica il contrario. Infatti è

d. 50, q. 1, a. 1 ad 5; *De veritate*, q. 13, a. 3, ag. 2 et ad 2;). «Per l'operazione perfetta dell'intelletto si richiede l'astrazione da questo corpo corruttibile, che aggrava l'anima, ma non dal corpo spirituale, che sarà totalmente soggetto allo spirito» (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 4, a. 6 ad 3).

⁵¹ Tommaso adopera spesso questa espressione che prende da Aristotele: τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν (*Sull'anima*, III, 4, 429 a 27). «L'intelletto è capace di conservare esso stesso le specie intenzionali senza l'aiuto di un organo corporeo. Perciò il Filosofo [De anima, III, 4] dice che “l'anima è il luogo delle specie, non tutta però, ma l'“intelletto”» (*Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 6 ad 1). «L'intelletto possibile è il luogo delle specie (*locus specierum*), che è come dire che è il tesoro delle specie intelligibili, per usare l'espressione di Avicenna» (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 74)...

⁵² Cf. *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2 ad 3: «Il nostro intelletto ha bisogno del fantasma, che è il suo oggetto, per due cose: per prendere (*in accipiendo*) la scienza, secondo il moto che va dalle cose verso l'anima; e per rivestire (*in circumponendo*) ciò che tiene dentro di se con i fantasmi, come con certi esempi, secondo il moto che va dall'anima verso le cose». «Ut sic inspiciat in actu quod per habitum cognitionis tenet in mente» (*In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2 ad 3). «Senza il senso nessun uomo può imparare (*addiscere*), come acquistando dapprima la scienza, né intendere, come usando la scienza già acquisita. Ma è necessario che quando qualcuno considera in atto, si formi simultaneamente qualche fantasma» (*In De anima*, Lib. III, lect. 13, n.7 91).

per questo che, quando sono lesi gli organi delle facoltà sensibili, mediante i quali sono conservate e apprese le immagini, è impedita l'attività dell'anima anche per quanto riguarda la considerazione delle cose di cui ha già conoscenza. È chiaro anche che, nelle rivelazioni che ci vengono fatte divinamente per influsso di sostanze superiori, abbiamo bisogno di alcune immagini. Per cui Dionigi dice, nel primo capitolo de *La Gerarchia Celeste* [2; PG 3, 121], che è impossibile che in noi il raggio divino risplenda in altro modo che *velato* nella varietà dei sacri veli; il che non accadrebbe, se le immagini ci fossero necessarie solo per rivolgerci alle sostanze superiori. E perciò bisogna dire, seguendo una via diversa, che le facoltà sensibili sono necessarie all'anima per intendere, *non per accidente*, come uno stimolo, secondo la tesi di Platone, né solo *per disporla*, come sostiene Avicenna, ma *in quanto rappresentano all'anima intellettuale il suo oggetto proprio*. Come dice infatti il Filosofo nel terzo libro *De anima* [7, 431a 14], le immagini stanno all'anima intellettuale come gli oggetti sensibili al senso. Ma, come i colori non sono visibili in atto se non mediante la luce, così le immagini non sono intelligibili in atto se non mediante l'intelletto agente" (*De anima*, q. 15).

Per questa unione al corpo, sostanziale e operativa, il nostro intelletto si può denominare anche, benché in un modo molto ristretto, "*intelletto materiale*", nel senso sostanziale in quanto che, trascendendola, dona il suo essere alla materia⁵³, e nel senso operativo

⁵³ «Intellectus non negatur esse *forma materialis* quin det esse materiae sicut forma substantialis *quantum ad esse primum*; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae» (*In III Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1 ad 1). «Possedere essere materiale ripugna all'essere intelletto in atto. Perciò le forme individuali che si individuano per la materia, non sono intellette in atto, ma solo in potenza. Ora, l'anima intellettuale non si individua per la materia in tal modo che diventi *forma materiale*, principalmente in funzione dell'intelletto, a motivo del quale trascende la proporzione della materia corporale. Ma si individua per la materia corporale nel modo già spiegato, cioè *in quanto possiede ordinamento per diventare forma di questo corpo...*» (*De spiritualibus creaturis*, a. 9 ad 15). «Inoltre Alessandro dice nel libro *De Intellectu*, che l'anima possiede un intelletto materiale (*ylealem*). "*Yle*", infatti si dice la materia prima. Quindi nell'anima c'è qualcosa della materia prima» (ag. 11). «All'obiezione 11^a, si deve dire che alcuni chiamano l'intelletto possibile «*intellectus ylealis*», cioè materiale, non perché sia una forma materiale, ma perché assomiglia alla materia in quanto si trova in potenza verso le forme intelligibili, come la materia

in quanto sinergicamente compie un intendere fantasmale e cogitativo, a cui Tommaso riduce anche quella denominazione aristotelica di “*intelletto passivo che si corrompe*”, distinguendolo bene dall’*intelletto possibile*⁵⁴:

Alcuni dicono che *l’intelletto passivo* sarebbe *l’appetito sensitivo*, nel quale risiedono le passioni dell’anima, e che anche Aristotele [Ethic., 1, 13] chiama «*razionale per partecipazione*», dato che obbedisce alla ragione. Per altri invece *l’intelletto passivo* sarebbe *la cogitativa*, la quale è chiamata anche *ragione particolare*. Stando a queste due opinioni, il termine *passivo* potrebbe essere preso secondo i due primi modi di patire, poiché un tale intelletto non sarebbe che *l’atto di un organo corporale*. Ma l’*intelletto* che è in potenza agli intelligibili e che Aristotele [De anima, III, 4] denomina, per questo, *intelletto possibile*, è passivo solo nel terzo modo, non essendo l’atto di un organo corporale. Ed è pertanto *incorruptibile*” (I, q.79, a.2 ad 2).

Questo intelletto, mondano e storico, è quindi predestinato e proporzionato per svolgere la sua vita intellettuale a partire e aiutato dalle specie, prese dalle cose fisiche, che appaiono così l’oggetto proporzionato proprio dell’*intelletto umano*.

verso le forme sensibili» (*De anima*, q. 6, ag. 11 et ad 11). «Perché l’intelligenza possiede “*ylia-tim*”, cioè qualcosa di materiale o che si comporta come la materia. Infatti si dice “*ylia-tim*” da “*yle*”, che significa materia» (*Super De causis*, lect. 9).

⁵⁴ «E questo intelletto il Filosofo lo chiama nel III De anima: intelletto passivo, che si corrompe (*intellectum passivum, qui est corruptibilis*)» (*In Ethic.*, Lib. VI, lect. 9). Tommaso distingue sempre questo intelletto *passivo* dall’*intelletto possibile*. Egli riduce spesso l’*intelletto passivo* alle facoltà sensitive interne che preparano il fantasma (immaginazione, memoria e cogitativa), viste *nel loro insieme o unite all’appetito sensitivo*; o più sinteticamente equiparandolo alla *cogitativa*; e indica per esso un *organo corporale*, precisando che questo «*intelletto*» si corrompe al corrompersi del corpo. Si veda particolarmente *Gentes II*, 60, dove Tommaso stabilisce contro l’interpretazione di Averroè: «*Quomodo homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem*». Cf. *In De anima*, Lib. III, lc. 10; *Contra Gentiles*, Lib. II, c. 73; *De spiritualibus creaturis*, a.9; *De anima*, q.13...

3. *La ratio in umbra intelligentiae*

La terza caratteristica, che (di)mostra la debolezza del nostro intelletto è la sua *razionalità*, che per Tommaso determina abbastanza bene l'essenza umana:

Negli enti gerarchicamente disposti, una perfezione si può trovare in tre modi: in modo *appropriato*, *eccedente* o *partecipato*. (1°) La perfezione si trova in modo *appropriato*, quando è adeguata e proporzionata alla natura del soggetto. (2°) Si trova in modo *eccedente*, quando è al disotto del soggetto cui viene attribuita, e conviene ad esso in grado sopra-eminente; come tutti i nomi che attribuiamo a Dio. (3°) Si trova in modo *partecipato*, quando la perfezione non raggiunge nel soggetto tutta la sua pienezza; come quando diciamo i santi *dei* per partecipazione⁵⁵. Dunque, quando a un ente si voglia imporre un nome che denoti la proprietà intrinseca, questo nome non sarà desunto: (3°) né da ciò che esso *partecipa imperfettamente*, (2°) né da ciò che possiede *in grado eccedente*, (1°) ma da ciò che è *commisurato ad esso*. Così, volendo denominare con nome proprio *l'uomo*, lo si dovrà chiamare «*sostanza razionale*». Non *sostanza intellettuale*, che è il nome proprio dell'angelo, giacché la semplice *intelligenza* conviene all'angelo *come proprietà*, e all'uomo solo *per partecipazione*. Non *sostanza sensitiva*, che è il nome proprio del bruto, giacché la *sensibilità* è qualcosa di meno di ciò che è proprio dell'uomo e, in confronto agli altri animali, conviene all'uomo *in grado eccedente*” (*Sum. theol.*, I^a, q. 108, a. 5).

Contrapposta all'intelletto “come il moto alla quiete o l'acquistare all'avere” (I, q.79, a.8), la ragione significa un *intelletto mobile*, con un moto che procede «tra due intelletti» *de uno in aliud perveniens* (cf. I, q.79, a.8). Trascendentalmente contemplata, essa si muove permanentemente tra *due intelletti di ens*, che segnano la vita della ragione: l'intelletto di *ens* della «prima conceptio» nella *via inventionis* (*intellectus principiorum*), e l'intelletto di *ens* dell'«ultima resolutio» nella *via iudicii*; arricchita

⁵⁵ Sul diverso modo di predicare la «partecipazione», cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lect. 3.

poi con tutte le determinazioni (*additiones*) del percorso, che ciascuna “scienza” (*cognitio conclusionum*) cerca di individuare categorialmente e più in concreto riguardo al suo oggetto (*subiectum scientiae*), partendo dai principi più determinati della definizione del suo oggetto proprio. All’interno di questi due intelletti transgenerici, e come sotto l’ombra della loro luce, in un continuo «*exitus et reditus*», scorre la vita della ragione:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae» (*De veritate*, q.1 a.1).

In questo modo in ogni scienza speculativa la ragione procede dai primi principi trascendenti dell’intelletto, che poi determina categorialmente con aiuto dei sensi attorno alla definizione del suo soggetto⁵⁶, da dove procede alle sue conclusioni, giudicate risolutivamente nella luce primordiale dei primi principi dell’intelletto. E così la sua mobilità rimane sempre *sotto la luce dell’intelletto*: sotto la luce di “*ens*” principio e fine di ogni intelletto⁵⁷. E così: “*Ratio sequitur intellectum*”:

Nell’ordine dei conoscenti bisogna che ci sia un primo. Ora è chiaro che nell’ordine della perfezione e della natura la conoscenza intellettuale precede la sensitiva, perché è più immateriale; perciò per l’intelletto giudichiamo della conoscenza sensitiva, come il superiore giudica l’inferiore. E già dentro la stessa conoscenza intellettuale, è chiaro che l’indagine raziocinativa procede dai principi per sé noti, oggetto dell’intelletto; e quindi la ragione segue all’intelletto (*ratio sequitur intellectum*). Quindi, il primo nell’ordine dei

⁵⁶ «La considerazione di una scienza speculativa non si estende oltre la virtualità dei suoi principi: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi principi. Ora, i primi principi delle scienze speculative sono appresi mediante i sensi, come dimostra Aristotele nell’inizio della Metafisica [Met. 1, 1] e alla fine degli Analitici Posteriori [Anal. Post. 2, 15]» (*Sum. theol., I^a-II^{ae}*, q. 3, a. 6). «Nelle scienze dimostrative si danno alcune cose comuni, in cui si contengono virtualmente le conclusioni particolari, come in certi semi. Perciò, chi possiede l’abito di quei comuni, si rapporta alle conclusioni particolari solo con una potenza remota, che ha bisogno di un motore per arrivare all’atto» (*De veritate*, q. 12, a. 1 ad 3 in contr.).

⁵⁷ cf. *Sum. theol., I^a*, q. 79, a. 8; *De veritate*, q.1, a.1. Su questi due intelletti tra cui la “*ratio procedere incipit*”, cf. *In Ethic.* Lib. VI, lect. 9, nn.1247-1255, dove Tommaso commenta «quod intellectus sit circa extrema».

conoscenti è l'intelletto; e quindi bisogna che tutte le cose intelligibili, cioè conoscitive, possiedano la scienza, cioè la conoscenza, per l'intelligenza prima (*propter intelligentiam primam*). Perciò si dice nel Libro di Proclo, che tutti i cognitivi partecipano la conoscenza per il primo intelletto (*propter intellectum primum*). E la ragione assegnata è che ogni scienza radicalmente non è che intelligenza. L'intelligenza, infatti, come dice Proclo, è una certa sommità di ogni conoscenza. E quindi l'intelligenza è il primo conoscente e influente la conoscenza sopra tutti i conoscenti... (*Super De causis*, lect. 18).

La ragione ci determina quindi come intelletti *posteriori*, *viatori*, *storici*, essenzialmente sottomessi a un discorso progressivo fatto sotto il segno del moto e del tempo⁵⁸; intelletti che cercano come possono di scuotersi la propria potenzialità congenita all'ombra della luce dell'intelletto⁵⁹.

Dallo stessa radice nasce l'altra differenza: *razionale e intellettuale*. Perché dal fatto che l'angelo *ha più atto e meno potenza*, partecipa la natura intellettuale quasi in piena luce. Perciò si chiama *intellettuale*. Invece l'anima, che occupa il grado estremo tra gli intelletti, partecipa la natura intellettuale con più difetto (*magis defectiva*),

⁵⁸ Il tempo tocca adesso l'intelletto non solo come un succedersi di pensieri, ma anche (*per accidens*) nella sua stessa fisicità, a motivo dell'organicità dei sensi che lo coadiuvano. Tommaso così ripete spesso che questo intelletto «*cointelligit tempus*» (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 96), «*cum tempore*»: «Poiché è connaturale alla nostra ragione, durante lo stato di via, prendere [l'informazione] col tempo, per il fatto che la sua conoscenza si origina dai sensibili, che si trovano nel tempo, può formare enunciazioni solo mediante verbi temporali. Perciò, quando si pronuncia su Dio è obbligata ad *usare verbi temporali*, benché capisca che Dio è sopra il tempo» (*In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3). «L'intendere della sostanza separata è sopra il tempo; invece, alla nostra operazione intellettuale *si aggiunge il tempo (adiacet tempus)*, per il fatto che prendiamo la informazione da fantasmi, che riguardano un tempo determinato. Perciò nelle composizioni e divisioni il nostro intelletto *aggiunge sempre il tempo* preterito o futuro, ma non quando intende le quiddità. Infatti, intende le quiddità astraendo gli intelligibili dalle condizioni sensibili; e perciò in questa operazione non comprende l'intelligibile né sotto il tempo, né sotto qualche condizione delle cose sensibili. Invece compone o divide *applicando gli intelligibili prima astratti alle cose*; e in questa applicazione ha necessità di *co-intendere il tempo*» (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 96)...

⁵⁹ Su la progressiva attualizzazione razionale del nostro intelletto, cf. *Sum. theol.*, I^a q. 85, a. 3: «Utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale».

quasi adombrata. E quindi si dice *razionale*: perché la ragione, come dice Isacco, nasce nell'ombra dell'intelligenza (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6)⁶⁰.

Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo *lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato* ex hoc quod cognitionem a sensu et imaginatione accipit (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2).

Così la razionalità nasce anche come una conseguenza dalla potenzialità radicale di questa intelligenza ultima che fa la sua vita nutrendosi da oggetti oscuri presi dalla sensibilità⁶¹: “*quia plurimum de possibilitate habet* (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6).

L'intelletto, secondo la sua etimologia, comporta una conoscenza che arriva fino all'intimità della cosa (*pertingentem ad intima rei*). Infatti, mentre il senso e l'immaginazione si fermano negli accidenti, che sono come circostanti l'essenza (*quae quasi circumstant essentiam re*), *l'intelletto* penetra l'essenza (*ad essentiam ejus pertingit*)... Ma *l'intelletto umano* solo arriva a questa intimità, *mediante il circostante e come per certe porte (per circumposita, quasi per quaedam ostia)*. Questo è il modo di apprendere degli uomini: conoscere l'essenza della cosa, a partire degli effetti e delle proprietà (*In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1)⁶².

⁶⁰ «Le figure immaginarie sono quasi certe nuvole che oscurano il lume intellettuale; perciò, della ragione umana che astrae dai fantasmi, dice Isacco che si origina nell'ombra dell'intelligenza» (*De veritate*, q. 12, a. 12 s.c. 7).

⁶¹ «L'uomo ragiona discorrendo e indagando con un lume intellettuale oscurato, per il continuo e il tempo, dal fatto che prende la conoscenza dal senso e dall'immaginazione» (*In II Sent.*, d. 3 q. 1 a. 2). Sulla distinzione tra intelletto e ragione, e tra ragione superiore e inferiore, cf. *De veritate*, q. 15, aa. 1-2; «*Utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine*»; «*Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae*». Su questi temi, cf. J. PÉGHAIRE, *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa 1936; R.W. MULLIGAN, «Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas», *The Thomist* 19 (1956), pp. 339-367.

⁶² «Volendo denominare con un nome proprio l'uomo lo si dovrà chiamare sostanza *razionale*, e non sostanza *intellettuale*, che è il nome proprio dell'angelo: poiché, mentre la semplice intelligenza conviene all'angelo come proprietà, all'uomo conviene solo per partecipazione» (*Sum. theol.*, I^a, q. 108, a. 5).

Il nostro intelletto, incapace di “intus-legere” *direttamente* l’essenza delle cose, ricorre naturalmente all’aiuto dei sensi. Ma così il nostro processo gnoseologico, seguendo la razionalità sensitiva della “*via inventio-nis*”, esce in certo modo dall’intelletto e risulta inverso al processo metafisico dell’intelligenza che risolve nella “*via iudicii*”⁶³.

Noi arriviamo all’essenza solo mediante, e quasi uscendo a vedere *i suoi effetti causati nei sensi*, conoscendola [e poi nominandola] a partire da questi effetti esteriori. Perciò diventa vero che “*omnis nostra cognitio a sensu incipit*” (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 7), benché poi non ogni nostra conoscenza “segundo il giudizio, deve terminare né nell’immaginazione, né nel senso” (*Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2, sol. 4).

L’angelo pensa senza discorso, l’anima invece con discorso, dato che essa deve risalire *dagli effetti sensibili* ai principi efficienti delle cause, e *dagli accidenti sensibili* alle essenze delle cose, che non sono accessibili ai sensi (*De anima*, a. 7 ad 1).

Poiché le forme sostanziali rimangono a noi sconosciute in se stesse, e vengono notificate solo mediante gli accidenti, nulla impedisce che gli accidenti siano talora usati in luogo delle differenze sostanziali (*Sum. theol.*, I^o, q. 77, a. 1 ad 7).

In questa coordinazione razionale dei sensi e dell’intelletto, mentre i sensi colgono “*gli accidenti*” *di una sostanza concreta*, l’intelletto coglie “*la sostanza*” *astratta di questi accidenti*. Mentre i sensi si fermano

⁶³ Dal fatto che il moto procede sempre da un immobile, e finisce sempre in qualcosa di quieto, segue che il ragionamento umano, *secondo la via della ricerca o invenzione (inquisitionis vel inventionis)*, procede da alcuni intelletti simpliciter, che sono i primi principi; e ritorna nuovamente, *secondo la via del giudizio (iudicii)* risolvendo nei primi principi, alla luce dei quali esamina le cose trovate (*Sum.theol.*, I^o, q. 79, a. 8; Cf. *De veritate*, q. 17, a. 1). «La verità degli esistenti consiste radicalmente nell’apprensione della quiddità delle cose. Ora, le anime razionali non possono apprendere immediatamente questa quiddità per se stessa, ma disperdendosi per le proprietà e gli effetti che circondano l’essenza della cosa, per entrare da essi alla propria verità. E ciò lo fanno con una certa modalità circolare: dalle proprietà e dagli effetti *trovano (inveniunt) le cause*, e dalle cause *giudicano (iudicant) gli effetti*... Infatti, la ricerca della ragione finisce (*terminatur*) nella intelligenza semplice della verità, così come incomincia (*incipit*) dalla semplice intelligenza della verità che considera nei primi principi. Perciò, nel processo della ragione si dà un certo giro e cerchio (*convolutio ut circulus*): la ragione inizia dall’uno, procede per i molti, e finisce nell’uno» (*In De divinis nominibus*, c. 7, lect. 2).

direttamente solo “*negli accidenti*” delle cose fisiche, l’intelletto penetra per queste vie strumentali, mediate e precarie, “*fino all’essenza o sostanza*”, che principia l’agire fenomenico degli accidenti manifesto ai sensi. Così, i sensi giustificano “*l’empiria*” del singolare, l’intelletto la “*scienza astratta*” dell’universale⁶⁴.

Il senso si ferma negli accidenti esterni della cosa; *l’intelletto penetra fino all’essenza*, perché il suo oggetto è la quiddità (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 31 a. 5).

Il senso conosce i singolari riguardo alle disposizioni materiali e accidenti esterni. L’intelletto penetra la natura intima della specie che si trova nell’individuo (*De veritate*, q. 10, a. 5 ad 5).

Il senso non apprende le essenze delle cose, ma *solo gli accidenti esterni*. Similmente l’immaginazione apprende solo le somiglianze dei corpi. Solo l’intelletto apprende le essenze delle cose (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 57, a.2 ad 1).

C’è questa differenza tra il senso e l’intelletto: il senso apprende la cosa *nei suoi accidenti esterni*, come il colore il sapore, la quantità e simili; ma l’intelletto penetra (ingreditur) *nell’interiore della cosa* (*Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 11; cf. *De veritate*, q. 10, a. 6 ad 2; *Sum. theol.*, I^a, q.8, a.2...).

Partendo invece dalla causalità esercitata dalla cosa, che per i sensi arriva in qualche modo fino all’intelletto, Tommaso giustifica così la coordinazione delle due facoltà:

La forma accidentale opera necessariamente in virtù della forma sostanziale, come un suo strumento, altrimenti agendo non

⁶⁴ I nostri sensi, immutati dall’agire delle cose fisiche colgono *per prima* le qualità (sensibile *per se primario*) e *mediante queste* la quantità o estensione fisica figurata (sensibile *per se secondario e comune*), entro cui si dona ad essi il manifestarsi concreto di una sostanza (sensibile *per accidens*), la quale, sentita in quel determinato modo, offre all’intelletto la base sensibile e immaginativo-fantasmale per penetrarla intelligentemente in modo astratto e universale (*intelligibile per se*).

introdurrebbe la forma sostanziale. Perciò negli elementi appaiono come principi di azione solo *le qualità attive e passive*, che non di meno operano *in virtù delle forme sostanziali*. Perciò la loro azione raggiunge (terminatur ad) non soltanto fino alle disposizioni accidentali *ma anche fino alle forme sostanziali*. Infatti, anche nell'ambito artificiale (in artificialibus) l'azione dello strumento raggiunge la forma intesa dall'artefice (*De anima*, q. 12).

Il fatto stesso che la forma accidentale sia principio di azione, lo prende dalla forma sostanziale. Perciò *la forma sostanziale* è il primo principio dell'azione, benché non sia *il (principio) prossimo* (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a.1 ad 4).

Questa penetrazione esterna della sostanza «per viam sensus», è solo obliqua e mediata: “*per circumposita, quasi per quaedam ostia*”. Essa non dona una “intuizione diretta” dell'essenza, e quindi rimane sempre una intus-lezione *debole, deficiente e condizionata dal modo sensitivo e astrattivo* di coglierla:

È per noi innato giudicare delle cose secondo le loro apparenze esterne, dato che le nostre conoscenze hanno origine dal senso, che ha per oggetto primario e per sé gli accidenti esteriori” (I, q.17, a.1). “Poiché il senso, dal quale comincia la nostra conoscenza, versa sugli accidenti esterni, che sono i sensibili per sé, quali il colore, l'odore e simili, *l'intelletto appena è in grado di giungere per mezzo di essi alla notizia perfetta della natura inferiore*, persino di quelle cose di cui il senso comprende perfettamente gli accidenti. Molto meno quindi potrà giungere a comprendere la natura di quelle cose di cui il senso può cogliere pochi accidenti; e meno ancora la natura di quelle, i cui accidenti non sono percepibili dai sensi, anche se vengono conosciuti mediante certi loro effetti inadeguati” (*Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 1)⁶⁵.

⁶⁵ Prima aveva detto Tommaso: «Attraverso queste vie [delle creature] il nostro intelletto può salire alla conoscenza di Dio. Ma per la debolezza del nostro intelletto, non possiamo conoscere perfettamente *neppure queste vie*» (*Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 1).

Si può adesso capire meglio perché Tommaso, contemplando questo modo modesto sensitivo di penetrare l'essenza abbia espressioni che sfiorano l'agnosticismo: "*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*" (*De veritate*, q. 10, a. 1). "*Differentiae essentialis sunt nobis ignotae*" (*De veritate*, q. 4, a. 1 ad 8)⁶⁶.

E poiché il nostro modo di nominare segue il nostro modo di conoscere, questa penetrazione dall'esterno, ci obbliga poi a designare le essenze delle cose fisiche in un modo pure indiretto e obliquo, partendo dagli accidenti, particolarmente da quei "*propri*" che mediante il loro agire si dimostrano più differenziati:

Il nostro intelletto che ha come oggetto di conoscenza *l'essenza delle cose*, dipende dai sensi, che hanno per oggetto proprio *gli accidenti esterni*. Ne consegue perciò che arriviamo a conoscere l'essenza di una cosa partendo da ciò che mostra esternamente. E poiché, come abbiamo detto sopra, denominiamo le cose dipendendo da come le conosciamo, per lo più *i nomi che significano l'essenza delle cose derivano dalle proprietà esteriori* (*Sum. theol.*, I^a, q.18, a.2).

Nelle cose sensibili, anche *le stesse differenze essenziali*, sono per noi sconosciute. Perciò le significiamo *mediante le differenze accidentali*, originate da quelle essenziali, come la causa si significa per il suo effetto; così ad esempio, «bipede» si pone come la differenza dell'uomo (*De Ente et essentia*, c. 4).

Secondo Il Filosofo nel libro ottavo della Metafisica, dato che le differenze sostanziali delle cose sono per noi ignote, molte volte per definirle adoperiamo gli accidenti, in quanto che gli stessi accidenti designano o notificano l'essenza, come gli effetti propri notificano la causa. Perciò «sensibile», inteso come la differenza costitutiva

⁶⁶ In tal senso anche Locke e Kant hanno ragione quando l'uno dice che la sostanza rimane per noi come un sostrato ignoto "*the supposed, but unknown, support*" (*An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 2) e l'altro: "*Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*" (*KRV*, A 277 / B 333). Ma al contrario di essi, Tommaso difende anche una vera intus-lezione (benchè indiretta e precaria) dell'essenza delle cose e del loro essere. Per capire meglio e completare il pensiero di Tommaso sul modo umano di conoscere la quiddità (*quid est*) e l'esistenza (*an est*) delle cose, cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a.2; *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 2.

dell'animale, *non si prende dal senso in quanto nomina la potenza, ma in quanto nomina la stessa essenza dell'anima, da cui fluisce tale potenza*. E similmente si dica di «razionale», o di ciò che possiede mente (*De veritate*, q. 10, a. 1 ad 6; cf. *De spiritualibus creaturis*, a.11 ad 3).

Questa razionalità, *vista dalla attuazione del soggetto*, a partire dal suo intelletto potenzialissimo, include un cammino zetetico molto lungo e travagliato (*longior via*: cf. *In II Sent.* d. 7, q. 1, a. 2; *Sum. theol.*, I^a, q. 62, a. 5 ad 1), prima di arrivare a *concepire*⁶⁷ e poi a *giudicare* una cosa con verità⁶⁸.

La nostra “*cogitatio*”, suppone sempre una potenza intellettiva inizialmente “informe” che ha bisogno di essere “formata”, e che rimane sempre meglio “formabile”. Ciò rende il nostro *verbo interiore* “*cogitativo*”, come anche quello angelico illuminato, molto diverso dal puro e

⁶⁷ Ciò provocherà che la *una res* divina diventi nel nostro intelletto «*multae conceptiones vel rationes*» (cf. *De potentia*, q. 7, a. 6 ad 4), tante quante le creature; alcune dette di lui con più proprietà e altre solo metaforicamente (cf. *In II Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2; *De potentia*, q. 7, a. 5 ad 8...); e che Dio risulti per noi insieme e *l'innominabile* e il *Signore di tutti i nomi*: «Tutte le autorità, quando dicono che Dio è innominabile, intendono dire che nessun nome esprime perfettamente lo stesso Dio. Ciò lo significa il Filosofo quando dice che le lingue mancano la sua narrazione (*linguae deficiunt a narratione ejus*), e in un altro luogo: La Causa Prima è superiore ad ogni narrazione e sopra tutto ciò che si nomina» (*In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1 ad 1). Questo tema della indicibilità inenarrabile di Dio e dello spirituale, con nomi e figure fatti per le cose sensibili, appare poi in continuità nel Commento di Tommaso al *De Divinis Nominibus*: «Est super verbum, idest super omnem locutionem creaturae, est ineffabile, idest indicibile omni verbo creato» (*In De divinis nominibus*, c. 1, lect. 1, n. 24). Su questo modo di nominare di Dio, più largamente: cf. *In De divinis nominibus*, c. 1, lect. 3, nn. 96-97.

⁶⁸ Tommaso considera il giudizio come un'esigenza particolare della nostra razionalità, che ci porta a comporre, in riferimento all'essere, le cose che prima ci arrivano scomposte nel processo sensitivo e astrattivo, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 85, a. 5: «L'intelletto umano, dovendo passare dalla potenza all'atto, *ha una certa somiglianza con le cose soggette alla generazione*. Esse acquistano la loro perfezione in modo non istantaneo, ma successivo. Così l'intelletto umano non acquista subito, *alla prima apprensione*, una conoscenza perfetta della cosa, ma da principio ne percepisce un aspetto, per esempio la quiddità, che è l'oggetto primario e proprio dell'intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che circondano l'essenza della cosa. Per cui si trova costretto a *comporre o dividere* una apprensione con altra, e a passare da una composizione o divisione a un'altra, il che è *ragionare*. L'intelletto divino e quello angelico invece si comportano *come i corpi incorruttibili*, i quali immediatamente fin da principio possiedono tutta la loro perfezione. Quindi l'intelletto divino e quello angelico possiedono una conoscenza immediata e perfetta delle cose. E così nel conoscere l'essenza di una cosa ne apprendono simultaneamente tutti gli aspetti, che noi riusciamo a conoscere in forza di composizioni, di divisioni e di ragionamenti».

primigenio Verbo divino “cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes” (*In Johan.*, 1, lc.1). Nel Commento a Giovanni, capitolo 1, lezione 1^a, Tommaso segnala tre grandi differenze tra il verbo umano e divino: *la informità, la imperfezione e la insostanzialità* del nostro umano:

La prima differenza, secondo Agostino, è che il nostro verbo *prima è formabile e poi formato*. Infatti, quando voglio concepire la ragione della pietra, bisogna che arrivi ad essa ragionando; e così succede con tutte le altre cose che noi intendiamo, se non caso mai con i primi principi, che essendo semplicemente noti, si conoscono senza il discorso della ragione. Quindi, quando l'intelletto ragiona e si rivolge di qua e di là, la sua formazione non è ancora perfetta, fin quando non concepisce perfettamente la ragione stessa della cosa. E quando raggiunge perfettamente per prima la ragione della cosa, allora raggiunge anche la ragione di verbo. Perciò nell'anima nostra si dà e *la cogitazione*, che significa lo stesso discorso inquisitivo, e *il verbo*, che è già formato con la contemplazione perfetta della verità. Quindi, il nostro verbo prima si trova in potenza e poi in atto, mentre il Verbo di Dio sempre è in atto. Perciò il nome di «*cogitazione*» non compete propriamente al Verbo divino. Dice, infatti, Agostino nel Libro XV De Trinitate: «Il Verbo di Dio non si dice *cogitazione*, perché non si creda che in Dio c'è qualcosa di volubile»⁶⁹. Perciò, le parole di Anselmo, quando enuncia che il dire del Sommo Spirito non è altro che un vedersi cogitando, risultano una affermazione impropria.

La seconda differenza, tra il nostro verbo e il Verbo divino, è che il nostro verbo è *imperfetto*, mentre il Verbo divino è perfettissimo. Noi, non potendo esprimere tutte le nostre concezioni con un solo verbo, abbiamo bisogno di formare *molti verbi imperfetti*, per esprimere divisamente tutto quanto contiene la nostra scienza. Dio, invece, non fa così. Perché egli intende, per la sua essenza, se stesso

⁶⁹ «Il Verbo di Dio è una certa forma non formata, ma forma di tutte le forme. Una forma incommutabile, senza lasso, senza difetto, senza tempo, senza luogo; che supera tutto ed esiste in tutto, come un certo fondamento in cui tutti sono e una cuspide sotto cui tutti sono» (*Catena in Ioannem*, c. 1, lect. 1; cf. *Sum. theol.*, *II^a-II^{ae}*, q. 2, a. 1).

e tutto quanto intende, con un solo atto; e questo *l'unico Verbo divino* diventa espressivo di tutto quanto si trova in Dio, non solo delle persone, ma anche delle creature; altrimenti, sarebbe imperfetto. Perciò dice Agostino: «Se nel Verbo ci fosse meno di quanto si contiene nella scienza del dicente, il Verbo sarebbe imperfetto». Ma consta che è perfettissimo, quindi è uno solo. Perciò Giobbe XXXIII, 14, dice: «Dio parla una sola volta».

La terza differenza è che il nostro verbo *non coincide con la nostra natura*, mentre al Verbo divino spetta la stessa natura divina, perciò è qualcosa di sussistente nella natura divina. Infatti, la ragione intelletta, che l'intelletto sembra formare su una cosa, acquista nella nostra anima solo un essere intelligibile. Ora, l'intendere nella nostra anima non coincide con la natura dell'anima, perché l'anima non è la sua operazione. Perciò, il verbo che forma il nostro intelletto, non è della essenza dell'anima, ma è per essa *un accidente*. In Dio, invece, è identico l'intendere e l'essere. Perciò, il Verbo dell'intelletto divino non è qualche accidente, ma *appartiene alla sua natura*: perché tutto quanto c'è nella natura di Dio, è Dio. Perciò dice il Damasceno che Dio è un verbo sostanziale e un ente ipostatico, mentre tutti gli altri verbi, cioè i nostri, sono attività (virtutes) dell'anima" (*Lectura super Ioannem*, c. 1, lect. 1, nn.26-28).

La formazione del verbo umano richiede una *lunga serie di passaggi* psicologici per preparare la forma intelligibile che riesca ad attuare la potenzialità intellettiva, "ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit" (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 4), iniziando dai sensi che fungono da "*praeambula ad intellectum*" (*Sum. theol.*, I^a, q. 78, prol.). Essa attraversa l'attuazione frammentata dei sensi esterni, la riunificazione del senso comune, la formazione del fantasma con l'aggiunta di esperienze cogitative e la sua maturazione nella memoria che fermenta lo "*experimentum*" (Cf. *Expositio Libri Posteriorum*, Lib. II, lect. 20), oltre l'astrazione smaterializzante dell'intelletto agente...

Solo così, se non devia per la strada, il nostro intelletto possibile può anche raggiungere la sua verità analoga proporzionata, che Tommaso definisce come una "*adaequatio*" (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1), più che

come una “*comprehensio*” intellettuale esauriente⁷⁰. Perciò Tommaso ripete spesso con la Glossa del Salmo 11: “*Diminutae sunt veritates a filiis hominum*” (cf. *In II Sent.*, d. 49, q. 2, a.7 ad 9; *Contra Gentiles*, Lib. III, c. 47; *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 6; *De veritate*, q. 1, a. 4...) ⁷¹.

La stessa parola “*ad-aequatio*” diventa un segno della nostra razionalità, sempre meglio formabile⁷². “*Ad-aequatio*” non significa esaurimento dell’oggetto, ma esperienza umana di una mente zetetica, insieme riuscita ed in cammino, secondo la dinamica di un desiderio escatologico racchiuso nella stessa preposizione “*ad*”:

La preposizione «*ad*», che si aggiunge alla composizione di un vocabolo, *denota un accesso con una certa distanza* (*In I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2 ad 1; cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 93, a. 1);

una convenienza con una certa distinzione (*Sum. theol.*, III^a, q. 58, a. 3)⁷³.

⁷⁰ “Si comprende propriamente, ciò che l’intelletto coglie *secondo tutta la ragione della sua cognoscibilità*” (*In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol. 1).

⁷¹ «Là dove il lume intelligibile è puro, come negli angeli, dimostra senza difficoltà tutto quanto è naturalmente conoscibile; perciò essi conoscono tutte le cose naturali. In noi, invece, il lume intelligibile diventa oscurato per l’unione al corpo e alle facoltà corporali. E quindi viene impedito per poter liberamente conoscere anche la verità naturalmente conoscibile, come insinua la Sapienza 10: «il corpo che si corrompe, etc». Perciò, noi abbiamo legato il potere di conoscere la verità, a causa di questi impedimenti. E ciascuno ha più o meno potere, secondo che il lume intelligibile si trova in esso più o meno puro» (*Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 1 ad 4).

⁷² «Ogni ente che procede dalla potenza all’atto prima raggiunge l’atto incompleto, che è intermedio tra la potenza e l’atto, e poi l’atto perfetto. Ora, l’atto perfetto che l’intelletto ha di mira è la scienza perfetta, che ci fa conoscere le cose in modo distinto e determinato. L’atto incompleto è invece una scienza imperfetta, che ci fa conoscere le cose in modo indistinto e confuso: infatti un oggetto conosciuto in tale modo è conosciuto in parte attualmente e in parte potenzialmente... Al nostro intelletto dunque si presenta prima la conoscenza dell’animale e poi quella dell’uomo... come quando si guarda una cosa lontana, prima ci si accorge che è un corpo, e poi che è un animale; e prima ci si accorge che è un animale, e poi che è un uomo; e prima che è un uomo, e poi che è Socrate o Platone” (*Sum. theol.*, I^a, q. 85, a. 3).

⁷³ Sulla preposizione «*ad*», cf. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4; *Sum. theol.*, I^a, q. 93, a. 5 ad 4; III^a, q. 58, a. 2).

4. Conclusione

La debolezza del nostro intelletto appare adesso più chiara dopo contemplare la sua potenzialità estrema con la necessità di unirsi ai sensi per tentare la lunga via della razionalità

La sua *potenzialità* indica già una *partecipazione minima* del potere intellettuale (*infimo et debilissimo modo: De anima*, q. 15), in dipendenza di un lumen naturale di “*potenza finita*” (*finitae virtutis: Sum. theol., II^a-II^{ae}*, q. 8, a. 1), improprio dell’intelligenza pura, che gode di una “*intuizione diretta*” della propria essenza e in essa di tutte le altre (“*intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quaecumque alia intelligit*”: *De Malo*, q. 16., a. 12 ad 4). La *sensibilità* lega poi e condiziona l’intelligenza umana a uno *strumento connaturale e congiunto ma extra intellettuale*, che come tale si ferma per sé fuori dello intelligibile in atto, obbligandola a una visione indiretta e astrattiva, concentrata su cose fisiche, al ritmo gravoso di una corporeità pesante. La *razionalità* finalmente indica lo stato di un intelletto oscurato (nato e vissuto “*in umbra intelligentiae*”), che non esaurisce ma forma parte di una specie, raggiunta in collegamento a una generazione, che lo immerge necessariamente nella storicità (“*Iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis*”: *Contra Gentiles*, Lib. III, c128), fino a diventare quasi spazio-temporale, zetetico ed enigmatico⁷⁴, che richiede lunghi percorsi e tempi cogitativi⁷⁵, esposto

⁷⁴ «L’enigma comporta un certo oscuramento della conoscenza. Donato definisce l’enigma come una domanda su parole avvolta nell’oscurità. Ora l’oscurità può capitare a un intelletto sotto tre aspetti: Primo, *per il fatto che proviene dal nulla*, perché così difetta dalla perfezione dell’intelletto increato. E sotto questo aspetto ogni intelletto creato è enigmatico. Secondo, *per il fatto che l’intelletto intende investigando e per il continuo e il tempo*, e questa oscurità capita all’intelletto umano, comparato all’intelletto angelico che è deiforme, mentre l’intelletto umano è razionativo, e apprensivo della conoscenza dai sensi, secondo la condizione della propria natura. E sotto questi due aspetti l’uomo avrebbe visto enigmaticamente anche nel suo primo stato. La terza oscurità dell’intelletto consegue all’intelletto umano *dal peccato*, avuta per il fatto della corruzione della carne che appesantisce l’anima (Sap. 9). E sotto questo aspetto l’uomo vede adesso nell’enigma, in cui prima non avrebbe visto» (*In II Sent.*, d. 23, q. 2, a.1 ad 3).

⁷⁵ «Secondo Dionigi [De Div. Nom. 7] la differenza fra l’uomo e l’angelo sta in questo: l’angelo intuisce la verità mediante una semplice apprensione, l’uomo arriva all’intuizione di essa *progressivamente, attraverso molteplici operazioni*. Così la vita contemplativa ha un atto unico, cioè la contemplazione della verità, nel quale finalmente essa si compie e da cui riceve la sua unità; però sono molti gli atti con i quali giunge a questo atto conclusivo. Di essi alcuni riguardano *la apprensione dei principi* da cui procedere alla contemplazione della verità; altri invece riguardano *la deduzione dai principi* della verità che si cerca di conoscere; infine l’ultimo

sempre ad errare fuori della verità... Perciò Tommaso può affermare in generale:

Attraverso le vie delle creature il nostro intelletto può salire alla conoscenza di Dio. Ma per la debolezza del nostro intelletto, non possiamo conoscere perfettamente *neppure queste vie*. Poiché il senso, dal quale comincia la nostra conoscenza, versa sugli *accidenti esterni*, che sono i sensibili per sé, quali il colore, l'odore e simili, *l'intelletto appena è in grado di giungere per mezzo di essi alla notizia perfetta della natura inferiore*⁷⁶, persino di quelle cose di cui il senso comprende perfettamente gli accidenti. Molto meno quindi potrà giungere a comprendere la natura di quelle cose di cui il senso può cogliere pochi accidenti; e meno ancora la natura di quelle, i cui accidenti non sono percepibili dai sensi, anche se vengono conosciuti mediante certi loro effetti inadeguati (*Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 1).

Nessun filosofo ha potuto investigare *perfettamente* la natura di una mosca; e si legge d'un filosofo che passò trent'anni in solitudine investigando la natura dell'ape (*In Symbolum Apostolorum*, prol., n.864).

Perciò, quando Tommaso compara il grado infimo di intellettualità umana, coi gradi superiori dell'angelo o di Dio, lo trova debolissimo:

L'intelletto dell'angelo oltrepassa l'intelletto umano più che l'intelletto del miglior filosofo quello dell'idiota più rude. Perché quest'ultima distanza rimane nei limiti della specie umana... Ma l'intelletto di Dio, sorpassa quello angelico infinitamente più che l'angelico all'umano... (*Contra Gentiles*, Lib. I, c. 3).

atto conclusivo è *la contemplazione* stessa della verità» (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q.1 80, a. 3). Sulla *cogitatio* e la *meditatio*, cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q.1 80, a. 1, ad 3.

⁷⁶ «La conoscenza del nostro intelletto, nella condizione della vita presente, inizia dai sensi; perciò, le cose che non cadono sotto il senso non possono essere colte dall'intelletto umano... Infatti, ignoriamo molte proprietà delle cose sensibili; e di quelle proprietà, che prendiamo per il senso, in molti casi non possiamo trovare perfettamente le loro ragioni» (*Contra Gentiles*, Lib. I, c. 3).

Così Tommaso può concludere: “Essendo l’anima l’infima nell’ordine delle sostanze intellettive, partecipa il lume o la natura intellettiva in grado infimo e debolissimo (*infimo et debilissimo modo*)” (*De anima*, q. 15). “Con un lume naturale di potenza finita (*finitae virtutis*)” (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 8 a. 1).

Questa debolezza congenita del lume intellettuale umano si (di) mostra stabilmente nello stesso modo connaturale limitato d’intendere le cose fisiche ad esso proporzionate, essendo obbligato a conoscerle mediante quel processo astrattivo, che lo priva di una conoscenza diretta della loro singolarità, e lo obbliga ad uscire dall’ambito intellettivo per immergersi nell’immaginazione e nel senso:

Non è quindi di meravigliarsi se l’*itinerarium mentis in Deum* di questo povero intelletto umano si annunzia troppo problematico. Contemplando questa situazione antropologica con molto realismo⁷⁷, Tommaso dichiara, all’inizio della *Summa contra Gentiles*, Libro I, capitolo 4 (nn. 21-27), che quelli intelletti umani, che lasciati alle loro forze, riescono a salire fino a Dio sono:

- “pochi (*pauci*)” (n.23);
- “appena dopo molto tempo (*vix post longum tempus*)” (n.24);
- “con mescolanza di errore (*cum admixtione erroris*)” (n.25).

Proprio da questa tormentata condizione del pensiero umano, Tommaso teologo trae ottime «*ragioni di convenienza*» per farci capire l’opportunità di una rivelazione di Dio nella storia:

- “affinché tutti (*ut sic omnes*)”;
- “facilmente (*de facili*)”;
- “senza esitazione né errore (*et absque dubitatione et errore*)” (*Contra Gentiles*, Lib.I, c. 4,n.26).

Ecco perché era necessario che le verità divine fossero presentate agli uomini con certezza assoluta come materia di fede. Perciò la divina bontà provvide salutarmente a comandarci di tenere per fede anche le

⁷⁷ Analizzando, ad esempio, molto esistenzialmente come siano «pochi» gli uomini che intraprendono questo itinerario razionale, Tommaso precorre tre cause: «Alcuni per la loro complessione, che rende moltissimi inadatti allo studio... Altri per i bisogni familiari, costretti a curare gli interessi temporali, da non poter disporre di tempo per la ricerca e la contemplazione... Altri dalla pigrizia...» (*Contra Gentiles*, Lib. I, c. 4, n.23).

verità conoscibili con la ragione: affinché *tutti* possano *con facilità* essere partecipi della conoscenza di Dio, *senza dubbi e senza errori* (*Contra Gentiles*, Lib. I, c. 4, nn. 25-26).

III. La *proportio* umana: la *quidditas rei materialis*

Forse la miglior comprensione dell'immagine dell'occhio del pipistrello, applicata alla debolissima forza della nostra ragione (*"intellectus obumbratus"*), sopra tutto in rapporto alle sostanze spirituali e particolarmente a Dio, si ottiene sviluppando con Tommaso *la dottrina della "proportio"* dell'intelletto umano, fondata sulla distinzione feconda tra *"cosa conosciuta"* e *"modo di conoscerla"*.

1. *L'apertura infinita dell'intelletto: l'orizzonte dell'essere*

Se noi consideriamo l'intelletto dell'uomo "in quanto tale", esso appare sgorgando da un' anima *"quodammodo omnia"*, definibile come *"aliquid quod natum est convenire cum omni ente"* (cf. *De veritate*, q.1, a. 1). Una capacità intenzionalmente aperta sulla totalità dell'essere (*Sum. theol.*, I^a, q. 87, a. 3):

Essendo l'intelletto una potenza unica, possiede un suo oggetto naturale, di cui ha conoscenza per sé e naturalmente. Sotto tale oggetto bisogna comprendere tutte le conoscenze dell'intelletto, così come sotto il colore si comprendono tutti i colori, che sono per sé visibili. E questo non è altro che «ente». Quindi il nostro intelletto conosce naturalmente l'ente, e le cose che appartengono per sé all'ente in quanto tale. Su questa conoscenza si fonda *la notizia dei primi principi*, come non si dà simultaneamente affermare e negare, e altri simili. Perciò il nostro intelletto conosce naturalmente solo questi principi e, mediante questi, le conclusioni; così come la vista conosce per il colore i sensibili comuni e i sensibili *per accidens* (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 83).

L'oggetto proprio dell'intelletto è *l'ente intelligibile*, che comprende in sé tutte le differenze e tutte le specie di ente: perché tutto quanto c'è può essere inteso (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 98)⁷⁸.

Questo aspetto nobilissimo dell'intelletto, è il più adatto per ammirare la grandezza dell'uomo persona, "*ad imaginem Dei*". Nella sua interpretazione cristiana dell'uomo "*minor mundus*", Tommaso, con i Padri, considera anche l'uomo microcosmo come una specie dei "*creatura universale*":

I fiumi [delle perfezioni] nelle altre creature si trovano dispersi (*distincta*), ma nell'uomo si trovano in certo modo congregati (*aggregata*). Perché l'uomo è come un orizzonte e confine della natura corporale ed spirituale, affinché come a metà (*medium*) tra le due, partecipi di entrambe: le corporali e le spirituali. Perciò, alla fine di Marco, dove si dice: "Predicate il vangelo ad ogni creatura", *col nome di "ogni creatura" si intende l'uomo*, come espone Gregorio (*In III Sent.*, prol.)⁷⁹.

L'uomo ha qualcosa di ogni creatura: ha l'essere in comune con le pietre, il vivere con gli alberi, il sentire con gli animali, l'intendere con gli angeli. Se quindi ha qualcosa di comune con ogni creatura, ogni creatura secondo qualcosa è l'uomo (GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelium*, hom. 29, c. 2; PL 76, col. 1214)⁸⁰.

⁷⁸ «L'oggetto del nostro intelletto è la quiddità (*quod quid est*) come si dice nel III De anima. E perciò, l'azione dell'intelletto solo può estendersi quanto può estendersi il suo potere (*virtus*) alla quiddità (*ad quod quid est*)» (*De veritate*, q. 15, a. 2 ad 3). Sul tema dell'oggetto dell'intelletto in S. Tommaso, cf. S. ADAMCZYK, «De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae», [Analecta Gregoriana, 2], Pontificia Università Gregoriana, Roma 1933.

⁷⁹ «L'uomo, come dice Gregorio, conviene con ogni creatura. Perciò, *si dice ogni creatura*» (*De veritate*, q. 15, a. 1 ag. 2); «L'uomo, infatti, essendo costituito di natura corporale e spirituale, come mantenendo la frontiera (*confinium*) delle due nature, sembra appartenere a tutta la creazione, e ciò si compie per la salvezza dell'uomo» (*Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 55). «Non tutto entra nella composizione del corpo umano *per essenza*, ma *per una somiglianza e convenienza*, come quando dice Gregorio che l'uomo intende con gli angeli, vive con gli alberi, e così via» (*In II Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1 ad 3).

⁸⁰ Proprio in questa *comunità di natura universale* troverà Tommaso teologo una *ragione di convenienza* affinché l'Incarnazione del Verbo avvenga precisamente nell'uomo: «Se come sostengono alcuni, la perfezione dell'universo è il fine principale dell'assunzione [della natura umana], allora nessuna natura particolare poteva assumersi meglio della natura umana. Sia perché l'uomo è l'ultima delle creature, come creato per ultimo, di cui l'ultimo si unisce al primo principio nella

Tommaso interpreterà anche la dottrina neoplatonica del “*omnia in omnibus*”, dicendo che la natura dei superiori si trova negli inferiori “*partecipative*”, mentre quella degli inferiori si trova nei superiori “*eminenter*”:

Nelle cose c'è un ordine tale per cui gli enti superiori sono più perfetti di quelli inferiori, e ciò che è contenuto in quelli inferiori in modo deficiente, parziale e molteplice, si trova in quelli superiori eminentemente e con una certa totalità e semplicità (*Sum. theol.*, I^a, q. 57 a.1).

Questa struttura di pienezza intenzionale consente di poter realizzare nell'uomo il sogno degli antichi filosofi:

In tal modo è possibile che la perfezione di tutto l'universo esista in una cosa [l'anima]. Perciò, l'ultima perfezione a cui può arrivare l'anima, secondo i filosofi, è questa: *descrivere in essa tutto l'ordine dell'universo e delle sue Cause* (*De veritate*, q. 2, a. 2).

2. La porta umana: la quidditas rei materialis

Ma questo “trionfalismo” intellettuale si ridimensiona poi considerando più in concreto il modo limitato in cui l'uomo è intelletto:

La potenza può essere considerata in due modi: sia *in ordine all'oggetto*, sia *in ordine all'essenza dell'anima* in cui radica (*De veritate*, q. 22, a. 10 ad 2).

La potenza conoscitiva deve essere proporzionata all'oggetto conoscibile. Quindi, per l'intelligenza angelica, totalmente separata dal corpo, oggetto proporzionato sono le sostanze intelligibili separate dalla materia, e mediante queste l'angelo conosce anche le cose

natura assunta a modo di cerchio, che è la figura perfetta perché non ammette aggiunte; sia perché *nell'uomo confluiscono in certo modo tutte le nature*, perché possiede qualcosa di comune con tutte le creature, come dice Gregorio. Perciò nell'uomo unito, si trova in certo modo unita ogni creatura» (*III Sent.*, d. 2 q. 1, a. 1, sol. 1).

materiali. Invece, l'oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono *le quiddità o nature, che hanno la loro sussistenza nella materia corporea*; e mediante queste quiddità delle cose visibili, l'uomo può salire a una certa conoscenza delle cose invisibili (*Sum. theol.*, I^a, q. 84 a. 7).

Di qua risulta che a noi è *connaturale* conoscere le cose che hanno l'essere nella materia individuale. Quindi, la struttura ontologica conoscitiva dell'uomo appare naturata e proporzionata per adeguarsi "*più propriamente*" e "*con potere sufficiente*" alle cose materiali:

A noi dunque è connaturale conoscere *le cose che hanno l'essere nella materia individuale*: poiché la nostra anima, con la quale conosciamo, è anch'essa forma di una materia. Quest'anima, tuttavia, ha una duplice potenza conoscitiva. Una è l'atto di un organo corporeo, e ad essa è connaturale conoscere le cose secondo che sono *nella materia individuale*: per cui *il senso* non conosce che i singolari. L'altra potenza conoscitiva dell'anima è invece *l'intelletto*, il quale non è l'atto di alcun organo corporeo. Quindi mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature che propriamente non hanno l'essere se non nella materia individuale: tuttavia non in quanto esistenti nella materia, ma *in quanto ne sono astratte* dall'intelletto che le considera. Per cui noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose *con una conoscenza universale*: il che supera la capacità del senso (*Sum. theol.*, I^a, q. 12, a. 4).

La "*quidditas rei materialis*", offerta all'uomo con la mediazione dei sensi diventa così *la modesta porta proporzionata* da dove l'uomo si apre sulla totalità dell'essere⁸¹. L'essere però, *si estende al di là* (al di

⁸¹ Su questo ruolo proporzionante della *quidditas rei materialis*, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 84, a. 7; q. 12, a. 4; q. 85, a. 5 ad 3; q. 85, a. 8; q. 89, a. 1... Considerando la capacità innata dell'intelletto per l'ente, Tommaso con Aristotele usa la metafora dell'ingresso della porta, che nessuno può sbagliare e rende la verità accessibile ad ogni uomo: "τίς ἄν θύρας ἀμάρτοι;" (*Metafisica*, α, 993 b 5). «Dice il proverbio: «Chi può sbagliare la porta del palazzo?». Le camere sono difficili da prevedere e su esse l'uomo può facilmente errare. Ma l'ingresso (*introitum domus*), che è aperto e per prima si offre a tutti, *nessuno lo sbaglia...*» (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1). Nella porta dell'ente (*principium intellectus; intellectus principiorum*) la verità diventa facile (connaturale) per tutti. Ma l'ente concreto, che delimita la «*proportio*» dell'intelletto umano è l'ente sensibile (la quiddità

sotto e al di sopra) di questa proporzione. Quindi, non tutto quanto c'è nella scala dell'essere, si presenta davanti a noi secondo la «*proportio*» del nostro intelletto.

Tommaso perciò sostiene realisticamente e coerentemente che nello stato presente l'intelletto dell'uomo *non ha potere naturale proporzionato sufficiente per vedere direttamente la natura delle cose spirituali*:

In nessun genere la potenza naturale passiva si estende oltre ciò a cui si estende la potenza attiva dello stesso genere... Ora, nell'intelletto dell'anima umana si trova una doppia potenza: una con funzione passiva, cioè *l'intelletto possibile*, e altra con funzione attiva, cioè *l'intelletto agente*. Perciò, l'intelletto possibile si trova naturalmente in potenza, affinché in esso si formi *soltanto ciò che l'intelletto agente è naturato per fare*... Ora l'azione dell'intelletto agente non fa intelligibile ciò che per sua natura è già intelligibile [in atto], come sono le essenze angeliche, ma ciò che per sua natura è solo intelligibile in potenza, come sono *le essenze della cose materiali*, che noi cogliamo per i sensi e l'immaginazione. Quindi nell'intelletto possibile diventano naturalmente intelligibili solo le specie che si astraggono dai fantasmi... E quindi il modo in cui naturalmente conosce l'intelletto umano è *prendendo [l'informazione] dai fantasmi*" (*De veritate*, q. 18, a. 5).

3. La funzione analogante della *proportio humana*

a. La funzione proporzionante della «*quidditas rei materialis*»

Abbiamo quindi che da una parte il nostro intelletto, in quanto facoltà *capace dell'ente*, si apre sulla totalità dell'essere. Ma dall'altra che, in quanto umano, coglie l'essere per la porta modale della quiddità della cosa materiale. Ora, come dice Tommaso:

di una cosa fisica). E in tal senso, continuando la metafora, i sensi diventano le porte della nostra conoscenza di ente: «Poiché *i sensi e l'immaginazione si occupano degli accidenti che quasi circondano l'essenza della cosa*,... si arriva all'interiorità solo per il circostante, *come per certe porte*. Questo è il modo apprensivo degli uomini, che dagli effetti e dalle proprietà procedono a conoscere l'essenza della cosa (*In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1).

La conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto viene a trovarsi nel conoscente. Ma il conosciuto si trova nel conoscente *secondo il modo del conoscente*. Perciò la conoscenza di qualsiasi conoscente è *secondo il modo della sua natura* (*Sum. theol.*, q. 12, a. 4).

In ogni conoscenza, possono considerarsi due modi: il modo della cosa conosciuta e il modo del conoscente. Il modo della cosa conosciuta non è il modo della conoscenza, ma il modo del conoscente, come dice Boezio. Ciò appare dal fatto che la conoscenza di una stessa cosa si trova *nel senso* con condizioni materiali, perché il senso è una potenza nella materia; mentre *nell'intelletto*, che è immateriale, la conoscenza di essa si trova senza le appendici della materia. La ragione è questa: perché la conoscenza si compie solo in quanto il conosciuto si trova nel conoscente. Ora, ciascuna cosa si trova in un soggetto secondo il modo di questo, e non secondo il modo della cosa, come si mostra nel Liber De Causis. Quindi bisogna che la conoscenza accada *secondo il modo del conoscente* (*In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2).

Il giudizio di una cosa non deve prendersi da ciò che gli compete per accidente, ma piuttosto da ciò che gli compete per sé: giudichiamo infatti la natura dell'uomo più dal fatto che è razionale che dal fatto che è bianco... Ora, conviene alla conoscenza per sé che il conoscente comprenda e contenga immaterialmente la specie del conosciuto, *non secondo il modo del conosciuto, ma secondo il modo del conoscente*. Questa, infatti, è la radice della conoscenza, che conviene ad ogni conoscenza. Perché se il conosciuto non si trovasse in qualche modo nel conoscente, non potrebbe il conoscente far progredire l'operazione pertinente alla cosa conosciuta: perché ogni operazione si conforma alla forma dell'operante. Inoltre, se la forma della cosa conosciuta si trovasse nel conoscente materialmente, terminerebbe nel conoscente, e non sarebbe in esso come [la forma] di un altro; e quindi l'altro non potrebbe conoscersi per essa. Inoltre, se si trovasse nel conoscente secondo il modo del conosciuto, seguirebbe che il conosciuto sempre conoscerebbe se stesso, con lo stesso modo con cui lo conosce il conoscente, ciò che è manifestamente falso (*Autographi Deleta*, G 1, p. 29^b).

Ciò significa che ogni oggetto che entra nel campo conoscitivo dell'uomo, si proporziona o si "modula" in esso secondo il modo umano (mistura di sensibilità e d'intelletto), che così diventa "*misura modale*" di tutto quanto entra in esso.

Quindi il nostro intelletto, quando conosce, *proporziona-sproporziona* verso il suo modo tutto l'essere che conosce. E così l'infinitudine dell'essere risulta in noi rapportata "verso la quiddità della cosa materiale":

Poiché la potenza si proporziona al suo oggetto, perciò il nostro intelletto si rapporta all'infinito, come il suo oggetto, che è la quiddità della cosa materiale (*Sum. theol.*, q. 86, a. 2).

Conseguentemente, quando noi conosciamo una cosa inferiore, questa acquista nel nostro intelletto *un modo di essere più nobile* di quello che ha in se stessa, e così *la innalziamo modalmente*. Tale è il caso della materia e delle forme delle cose materiali. Infatti noi, mediante l'astrazione dell'intelletto agente, progettiamo su esse luce, mettendole di fronte a noi, nell'essere della nostra anima, in uno stato formale di luminosità intelligibile in atto.

Ecco, a guisa di illustrazione, una semplice serie di testi di Tommaso sul "*nobiliori modo*" delle cose nell'anima, che potrebbero ancora considerarsi con più precisione:

Le cose corporali sono nell'anima *in un modo più nobile* che in se stesse, poiché l'anima è più nobile di esse, come dice Agostino (*In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4).

Gli esseri superiori esistono *in modo più nobile* in se stessi che negli esseri inferiori; al contrario le cose meno nobili acquistano una maniera di essere più alta negli esseri superiori che in se stesse (*Sum. theol.*, I^a, q. 108, a.6 ad 3).

Le realtà che sono al disotto dell'anima esistono *in maniera più nobile* nell'anima che in se stesse, poiché ogni cosa si adegua al modo di esistere del soggetto in cui si trova, come insegna il De Causis

[12], mentre le realtà superiori esistono *in maniera più nobile* in se stesse che nell'anima (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 23, a. 6 ad 1).

La forma della pietra si trova *in un modo più nobile* nell'intelletto, secondo come l'intelletto la intende, che come è in se stessa, secondo come la volontà la desidera (*De veritate*, q. 22, a. 11).

Il senso proprio è semplicemente più nobile, per la sua virtù sensitiva, perciò riceve *in un modo più nobile* senza la materia: perché chi riceve una cosa, la riceve *secondo il suo modo*. E perciò *il senso comune* riceve *in modo più nobile* del senso proprio: perché la virtù sensitiva è considerata nel senso comune come nella sua radice e meno divisa (*In De anima*, Lib. III, lect. 3).

Tutte le creature corporali esistono *in un modo più nobile* nella stessa sostanza dell'anima che in se stesse" (*Sum. theol.*, I^a, q. 84, a. 2 ag. 3).

Invece, le cose che hanno un essere superiore al nostro, noi *le de-gradiamo modalmente* per farle entrare nel nostro intelletto. Tale è il caso delle *sostanze immateriali e di Dio*:

Il nostro intelletto riceve le forme delle cose che sono superiori all'anima *in un modo inferiore* a come sono nelle cose stesse. Perché una cosa è ricevuta nell'intelletto *secondo il modo dell'intelletto*, come dice il *Liber de Causis* [Prop. 10^a]. Per la stessa ragione, le forme delle cose che sono inferiori all'anima, come le cose corporali, diventano *più nobili* nell'anima che nelle cose stesse (*De veritate*, q. 22, a. 11).

La sostanza separata inferiore conosce la superiore secondo il modo della sostanza conoscente, non secondo il modo della sostanza conosciuta, e quindi con un *modo inferiore*; invece la superiore conosce l'inferiore con un *modo più eminente* (*Contra Gentiles*, Lib. II, c. 98)⁸².

⁸² Conseguentemente: «Riguardo alla conoscenza delle cose immateriali, l'intelletto non patisce difetto da parte della virtù attiva, perché le cose immateriali sono da se stesse intelligibili in

Ed ecco, anche a modo di illustrazione, una altra semplice serie di testi di Tommaso sull' "*inferiori modo*" delle cose nell'anima, che possono aggiungere qualche ulteriore luce sul tema:

Poiché ciascun ricevuto si trova nel recipiente, *non secondo il suo modo, ma secondo il modo del recipiente*, segue che le cose più alte dell'intelletto si trovano nell'intelletto in un modo inferiore a come sono in se stesse; e conseguentemente vengono intese *in un modo inferiore*. Ma in Dio si trova tutta la pienezza della conoscenza intellettuale in unità (in uno), cioè nella sua essenza, per la quale Dio conosce tutte le cose. Ora, questa pienezza intellettuale si trova negli intelletti creati *in un modo inferiore e meno semplice* (*Autographi Deleta*, G 3, p. 10 b).

L'impressione fatta dall'angelo nell'anima umana, o il lume angelico, con cui illumina la mente umana, si trova nell'anima umana *in un modo inferiore* a quello della natura angelica (*De veritate*, q.1 8, a. 5, s. c. 3).

Come le cose inferiori all'anima sono in essa in un modo superiore a come sono in se stesse, così le cose superiori, cioè le intelligenze, sono nell'anima in un modo inferiore a come sono in se stesse, cioè *iconico e per modo di immagine*, come dice Proclo, o come invece qui si dice, per modo accidentale, cioè per un certo modo inferiore di partecipazione, così che le cose intelligibili, che sono in se stesse indivise, unite e immobili, sono nell'anima divisibilmente, molteplicemente e mobilmente (*divisibiliter et multipliciter et mobiliter*) per comparazione all'intelligenza" (*Super De causis*, lect. 14).

Quindi, il nostro intelletto *recipiente e modulante*, "*intelligit materialia immaterialiter*" (*In Peryermenias*, Lib. I, lect. 3), e le sostanze

atto (*intellecta in actu*); ma solo da parte della virtù ricettiva, perché *una forma più nobile richiede un soggetto più nobile*. Quindi, poiché l'intelletto possibile, considerato in se stesso, è solo ricettivo delle specie intelligibili che si astraggono dai fantasmi, ha bisogno di essere disposto con *un lume più elevato* per poter conoscere le cose che non possono ottenersi dai fantasmi» (*Autographi Deleta*, G 3, p. 18 b).

spirituali “*divisibiliter et multipliciter et mobiliter*” (*Super De causis*, lect. 14), e “*simplicia componendo*”⁸³...

Ecco un altro passo, preso dalla risposta al *De veritate* (q. 10, a. 4: “*Utrum mens cognoscat res materiales*”), dove Tommaso illustra molto bene e la *modalità* della nostra conoscenza, differente da quella divina e angelica, e il *primato noetico* che conforme alla nostra *proportio* acquistano le forme che noi prendiamo dalle cose materiali, secondo quei due modi di astrazione: quella che da una cosa fisica prende la sua forma insieme alla sua materia comune (*abstractio totius, abstractio universalis*), e quella che prende solo la sua forma matematica separandola dalla sua materialità fisica (*abstractio formae*), diventando così nel nostro intelletto possibile principi di conoscenza, secondo un diverso modo di riferirsi alla realtà delle cose naturali:

Ogni conoscenza avviene mediante qualche forma che si trova nel conoscente come principio della conoscenza. Ora, questa forma si può considerare in due modi: (1°) uno, secondo l'essere che ha nel conoscente; (2°) altro, secondo il riferimento che mantiene verso la cosa di cui è somiglianza.

(1°) Secondo il primo aspetto, provoca che il conoscente conosca in atto.

(2°) Secondo il secondo aspetto, determina la conoscenza verso qualche conoscibile concreto.

⁸³ Analogamente dice Tommaso dell'angelo: «Essendovi dunque nell'angelo una luce intellettuale perfetta, poiché egli è uno «specchio puro» e «tersissimo», secondo l'espressione di Dionigi [De div. nom. 4], ne segue che l'angelo, come non intende servendosi del raziocinio, così neppure intende formulando giudizi affermativi e negativi. Pur tuttavia egli comprende le affermazioni e le negazioni degli enunciati, come capisce la logicità dei sillogismi: infatti conosce le cose composte in modo *semplice*, le cose mutevoli in maniera *immutabile*, le cose materiali in modo *immateriale* (*intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter*) (*Sum. theol.*, q. 58, a. 4). «Nella semplice considerazione del soggetto [del giudizio compositivo] considera le cose che convengono al soggetto o che si rimuovono da esso... Perciò l'angelo mediante *la semplice apprensione del soggetto* conosce il suo essere o non essere, come noi componendo e dividendo. Niente infatti impedisce d'intendere *il composto per il semplice*, come per *l'immateriale si conosce il materiale* (*per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale*)» (*De Malo*, q. 16, a.6 ad 1 in contr.)...

E quindi, il modo di conoscere una cosa, avviene secondo la condizione del conoscente, nel quale la forma è ricevuta secondo il modo del conoscente.

Ma non è necessario che la cosa conosciuta esista secondo il modo del conoscente, o secondo quel modo con cui la forma (che è principio di conoscere) possiede essere nel conoscente. Perciò, niente impedisce che, mediante forme che esistono nella mente immaterialmente, si conoscano cose materiali. Ora, ciò accade diversamente (1^a) nella mente umana, che prende le forme dalle cose, e (2^a) nella divina e l'angelica, che non le prendono dalle cose.

(1^a) Così, nella mente [umana] che prende la conoscenza dalle cose, le forme esistono mediante una certa azione delle cose verso l'anima. E siccome ogni azione avviene mediante la forma, le forme che si trovano nella nostra mente *si riferiscono per prima e principalmente alle cose che esistono fuori dell'anima*, riguardo alle loro forme. Ma queste forme possiedono [nella nostra anima] un doppio modo.

(a) Ci sono alcune che non determinano per se stesse nessuna materia, come la linea, la superficie e simili.

(b) Ci sono, invece, altre che determinano una materia speciale, come sono tutte le forme fisiche.

Così, (a) dalla conoscenza delle forme che non determinano per se stesse nessuna materia, non resta [nell'intelletto] *nessuna conoscenza della materia*. Ma (b) dalla conoscenza delle forme che determinano una materia, *si conosce anche in certo modo la stessa materia*, cioè secondo il riferimento che conserva verso la forma; perciò dice il Filosofo nel I della Fisica che la materia prima è conoscibile per analogia. E così, mediante la somiglianza della forma si conosce la stessa cosa materiale, come quando qualcuno, dal fatto stesso che conosce la camosità, conosce il naso camuso.

(2^a) Invece, le forme delle cose che esistono nella mente divina, sono tali che da esse proviene l'essere delle cose, il quale diventa comune

alla forma e alla materia. Perciò, quelle forme interessano *immediatamente* la materia e la forma e *non una per l'altra*. Parimente succede con le forme dell'intelletto angelico, che sono simili alle forme della mente divina, benché non siano cause delle cose.

In conclusione: (1°) la nostra mente possiede una *conoscenza immateriale delle cose materiali*; mentre (2°) la mente divina e la angelica, *conoscono piuttosto le cose materiali più immaterialmente e non di meno più perfettamente* (*De veritate*, q. 10, a. 4).

Ma questa modulazione relativizzante non vuol dire che allora la nostra conoscenza diventa necessariamente *falsa*. Perché il nostro intelletto è capace anche di *trascendere il suo modo di pensare*. E lo fa in quanto da una parte è un conoscente che *si apre sulla totalità dell'essere*: “*aliquid quod natum est convenire cum omni ente*” (*De veritate*, q. 1, a. 1); mentre, da un'altra, lo fa *con capacità critica autoriflessiva*: “*rediens ad essentiam suam reditione completa*” (*Super De causis*, lect.15). E così sa distinguere molto bene tra *l'essere metafisico* solido, che pone in atto *l'essenza della cosa* in se stessa (*lapis “in rerum natura”*), verso il quale si slancia intenzionalmente, e *l'essere psicologico* debole, intenzionante, modulante e relativizzante dell'intelletto, che pone in atto *la specie o il verbo interiore* della cosa nella sua interiorità pensante (*lapis “in anima”*), verso la quale egli ritorna criticamente; distinguendo quindi molto bene tra la cosa conosciuta e il modo di conoscerla. Perciò egli può dirsi criticamente, cioè con piena consapevolezza e senza inganno: la cosa da me conosciuta non è così come io la conosco. Dottrina che Tommaso applica in continuità al nostro modo di pensare e nominare Dio (cf. *Sum. theol.*, q. 13 a. 12 ad 3)⁸⁴.

Perciò, nel *De Causis* (lezione 8), dove Tommaso considera questo tema, applicato al modo d'intendere di una intelligenza pura, che anche apre il suo intelletto alla conoscenza del superiore e dell'inferiore a sè, distinguendo tra il suo modo de conoscere e ciò che di esse riesce a

⁸⁴ Secondo Tommaso, lo stesso Platone arriva alla sua teoria delle idee inciampando un po' in questa indistinzione: «Pare che Platone su questo punto abbia deviato dalla verità poiché, ritenendo che ogni conoscenza avvenga mediante una certa somiglianza, pensò che la forma del conosciuto dovesse trovarsi necessariamente nel conoscente allo stesso modo in cui è nel

conoscere delle cose, afferma categorico, che il suo modo di conoscere *non compromette per niente la conoscenza reale della cosa in se stessa*:

Conosce le cose superiori, secondo il modo della sua sostanza, cioè *in un modo inferiore a come la cosa superiore è in se stessa*; invece conosce le cose inferiori *in un modo più alto* di come le cose inferiori sono in se stesse. Ciò deve intendersi prendendo il modo di intendere *dalla parte del conoscente*. Perché, sebbene la Causa Prima è *super-intellettuale*, la Intelligenza non la conosce *super-intellettualmente*, ma *intellettualmente*. E similmente, benché i corpi in se stessi sono *materiali e sensibili*, la Intelligenza non li conosce sensibilmente e materialmente, ma *intellettualmente*. Invece, se si prende il modo di conoscere *da parte della cosa conosciuta, così conosce ogni cosa come è in se stessa*. Infatti, l'intelligenza conosce che la Causa Prima è *super-intellettualmente* in se stessa, e che le cose corporali *possiedono un essere materiale e sensibile* in se stesse” (*Super De causis*, lect.8)⁸⁵.

b. L'intelligibile in sé (natura sua) e l'intelligibile riguardo a noi (*nobis, quoad nos*)

Ciò porta Tommaso a distinguere due ordini d'intelligibile. Da una parte l'ordine dell'intelligibile «*in se*» o “*natura sua*” (relativo alla cosa conosciuta), dove vige la legge di Aristotele: “ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας” (*Metafisica*, α, 993 b 30), che Tommaso traduce in questo modo: “È identico l'ordine di una cosa nell'essere e nella verità ;

conosciuto. Considerando poi che la forma della cosa conosciuta si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile (ciò che appare analizzando la stessa attività dell'intelletto, il quale intende in modo universale e secondo una certa necessità, giacché il modo dell'azione è secondo il modo della forma dell'agente), *pensò che le cose dovessero esistere in se stesse in questo medesimo modo, cioè in maniera immateriale e immobile*” (*Sum. theol.*, I^a, q. 84, a. 1; cf. *De substantiis separatis*, c.2...). Qui vale anche l'assioma aristotelico: “*Abstrahentium non est mendacium*” (*In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3 ad 1; *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 3 ad 1).

⁸⁵ Tommaso non è un Kant che sacrifica la conoscenza primaria è più naturale della «*res in se*» (il *noumeno*) alla conoscenza secondaria e mediata della «*res in anima*» (il *fenomeno*). Non uccide la *Metafisica* sull'altare della Psicologia, ma le integra in una «*Critica Superiore*», che è insieme molto realista e molto umana.

così che dove si trova ciò che è il massimo ente, si trova il massimo vero” (*De veritate*, q. 1, a. 1 ad 5). Nasce così la *scala naturale dell’intelligibile* secondo il grado metafisico di partecipare l’essere, che sale dalla *materia prima*, “*ens in potentia simpliciter*”, fino a Dio, Atto puro di essere, “*Ipsum Esse Subsistens*”.

D’altra parte, la *scala dell’intelligibile* «*riguardo a noi*», πρὸς ἡμᾶς, (*quoad nos, nobis*), relativa al modo di conoscere, determinata dal rapporto tra la cosa intelligibile e la capacità intellettuale concreta di ogni conoscente, che Tommaso suole stabilire, sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo, *in funzione della immaterialità*, come misura dell’intelligente e dell’intelligibile:

Le forme, quanto più sono immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità. Appare così che *l’immaterialità* di una cosa è la ragione della sua conoscenza, e secondo il grado dell’immaterialità avviene *il modo* della conoscenza (*Sum. theol.*, I^a, q. 14, a. 1).

Perciò, *tra i sensi* la vista è il più conoscitivo, perché è il meno materiale. E *tra gli intelletti*, tanto uno è più perfetto quanto è più immateriale (*Sum. theol.*, I^a, q. 84, a.2).

Da questa parte, l’anima umana, *ultima delle intelligenze*, divenuta anche forma di una materia, genera solo un intelletto *obumbratus*⁸⁶. E con questo intelletto debolissimo (fantasmale e razionale), essa impone anche la sua “proporzione modale” ad ogni cosa che si presenta

⁸⁶ «Nella ragione si includono due cose: *una certa partecipazione della verità intellettuale*, e inoltre *l’oscuramento o difetto dell’intelletto*. Il difetto del potere (virtutis) intellettuale consegue all’anima, in quanto essa è unibile al corpo. Invece l’anima ha inerente *il potere intellettuale*, in quanto non è depressa sotto il corpo, come le altre forme materiali» (*De veritate*, q. 26, a.9 ad 3 in contr.). Sotto questo secondo aspetto, la facoltà intellettuale naturale dell’uomo “*est determinata ad ens creatum*”. E Tommaso precisa ancora che ciò succede diversamente nel caso dell’intelligenza pura e nel caso umano, considerati “*secundum sua naturalia*”: «Nell’intelletto dell’angelo non si trova nessun difetto secondo la ragione del suo genere, ma solo in comparazione all’intelletto divino che si trova fuori del suo genere. L’angelo possiede infatti tutta la perfezione che si deve al genere dell’intelletto, entro il quale [genere] solo si contiene l’intelletto creato; poiché l’intelletto increato è fuori d’ogni genere. Invece l’intelletto umano è difettoso anche secondo la ragione del suo genere, perché in esso la luce intelligibile si trova obumbrata; perciò dice Isacco che la ragione si origina nell’ombra dell’intelligenza» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 6 ad 4).

davanti al suo occhio, avendo connaturalmente come oggetto proporzionato proprio la “*quidditas rei materialis*”.

Quindi, *verso tutto ciò che la sorpassa*, essa si trova “*sicut oculus noctuae ad lucem solis*”, e il superiore solo in un modo sproporzionato può diventare oggetto della sua oscurità. E, *verso ciò che non la raggiunge* (continuando un'altra immagine di Tommaso), essa si comporta “*sicut aliquo modo apparet in oculo cati*”⁸⁷, che proietta luce sugli oggetti circostanti per renderli intelligibili in atto, quasi fosse un “datore di luce”⁸⁸.

Se noi volessimo rappresentare graficamente questo modo analogante di confrontare il nostro intelletto alla totalità dell'essere, potremmo immaginare un termometro misurante il conoscibile “in se” in relazione alla nostra proporzione intellettuale, stabilità attorno alla “*quidditas rei materialis*”, che marca i *36' 5 gradi della scala Celsius*. Quando saliamo sopra o scendiamo sotto tale gradazione, incomincia la febbre.

c. Il doppio *princeps analogatum*: psico-logico e metafisico

La “*quidditas rei materialis*” diventa per l'uomo il *punto focale* di ogni sua conoscenza intellettuale, cioè il “*princeps analogatum noetico*” riguardo al “modo di conoscere”) di tutto ciò che entra nella mente umana. In questo punto preciso, Tommaso darebbe ragione a Protagora quando parla dell'uomo “*πάντων μέτρον*” (misura di tutte le cose).

E poiché, l'uomo diventa “misura modale” psicologico-logica, di tutto quanto pensa, e i *nomi* umani (la *vox exterior*), sono segno

⁸⁷ «Sotto questo aspetto, le specie intelligibili, non fanno i corpi o i sensi corporei nell'intelletto, ma lo stesso intelletto le fa per l'intelletto agente, e le riceve per l'intelletto possibile. Come se l'occhio corporale avesse lume, e fosse lucido in atto, farebbe i colori visibili in atto, in quanto era lucido in atto, e le riceverebbe in quanto era diafano carente di ogni colore, come in certo modo appare nell'occhio del gatto» (*De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2; cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 4...).

⁸⁸ In tal senso, ciò che non è formato o è poco formato (niente, privazione, potenza, materia, moto, tempo...) viene modalmente rivestito di forma nel farlo diventare oggetto del nostro intelletto; ed è conosciuto rapportandolo alla forma. Così le negazioni e privazioni si conoscono per rapporto alle forme negate o private; e la potenza e la materia «*per analogiam ad formam*» (cf. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4; *In Phys.*, Lib. I, lect. 13...).

Ad ogni modo, siccome l'intelletto è autoriflessivo, capace di “*reditio completa*”, giudica e sa distinguere tra modo di conoscere e cosa conosciuta. Quando l'uomo esce dalla scala del suo modo di pensare ed entra a considerare quella del modo di essere della cosa pensata, questa lo porta verso un altro “*princeps analogatum metafisico*”, che scambussola tutto il suo modo di pensare. Dove l'*Ipsum Esse* (Dio) appare come “*Principe analogante di ogni ente*” (*a quo et ad quem*), verso cui ciascuno attribuisce naturalmente (partecipazione e causalità) il suo atto di essere (con analogia insieme di proporzionalità e di attribuzione intrinseca, supposta la partecipazione dell'essere)⁹⁰.

Appare così che la nostra “*misura modale*” deve conformarsi a quella che Tommaso considera tante volte -e la riflessione naturale che accompagna l'esercizio di ogni nostro giudizio sperimenta e dimostra in atto- come la “*misura metafisica*” dell'intelletto umano. Dove appare che la “*res naturalis*” misura e regola naturalmente il “*dire l'essere*” del nostro intelletto; una misura, non misurata da esso, ma stabilita e misurata dall'intelletto divino:

La cosa naturale viene a trovarsi tra due intelletti, e si dice vera secondo l'adeguazione a ciascuno. Si dice vera secondo l'adeguazione all'intelletto divino, perché compie ciò per cui l'ha ordinata l'intelletto di Dio... Si dice vera secondo l'adeguazione all'intelletto umano perché è naturata per causare in esso una estimazione vera di sè... (De veritate, q. 1, a. 2).

Così l'intelletto divino è il misurante non misurato; la cosa naturale è misurante e misurata; il nostro intelletto è misurato e non

ciò di cui gli intelletti sono somiglianze» (*In Peryermenias*, Lib I, lect. 3, n. 7). Siccome il nostro «nominare» significa e mostra *direttamente* il modo di conoscere, e solo *mediante* questo si riferisce alle cose, queste considerazioni sono importantissime allorchè si tratta di determinare meglio la dottrina sull'analogia.

⁹⁰ Infatti, dovendo il nostro intelletto ricercare «principia et causae entium *inquantum sunt entia*» (*In Metaph.*, Lib. VI, lect. 1), esso si trova naturalmente portato dall'essere di ogni creatura a risalire alle realtà divine: «non come il soggetto della scienza (*subiectum scientiae*), ma come i principi del soggetto (*principia subiecti*). E di questo tipo è la teologia, che considerano i filosofi, che con altro nome si dice metafisica» (*Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, sol. 4).

misurante le cose naturali, ma solo le cose artificiali (*De Veritate*, q. 1, a. 2).

L'intelletto divino è la misura prima, non misurata; la cosa è la misura seconda, misurata; e il nostro intelletto è misurato e non misurante (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

A questo punto, ogni uomo dovrebbe fare *l'atto supremo dell'analogia*: deporre la principalità noetica del suo modo di pensare, davanti alla principalità metafisica dell'*Ipsum Esse Subsistens*, che percorre l'essenza di ogni cosa. Atto profondo di vera "religione", dove l'intelletto dell'uomo vede e consegna il suo essere e quello di tutte le creature a Dio: *io mi attribuisco*⁹¹!

4. Il Dio Pankalos

Così, ogni atto di conoscenza include virtualmente un *atto di vera religione*: mentre secondo il modo di conoscerlo ogni intelligibile si relativizza e concentra verso la proporzione modale dell'occhio del pipistrello umano, che così diventa il *princeps analogatum noetico*, dove acquista perfino un suo "esse in anima" ("veritas est in mente")⁹²; invece, secondo la cosa conosciuta, ogni intelligibile spiegato secondo il suo "esse in rerum natura", indirizza l'occhio del pipistrello verso il suo *princeps analogatum metafisico*: sul Sole splendente di ogni essere, che tutti chiamano Dio.

Questo "esse in anima" si risolve in un "esse intelligibile", che costituisce il debolissimo essere delle nostre "intenzioni" sensitive o intellettive: un essere psicologico formato nella nostra anima, e che "neanche è della essenza dell'anima, ma solo è per essa un accidente" (*Lectura super Ioannem*, 1, lect. 1, n. 28). E ciò nonostante questo *essere psicologico*, a causa della sua intenzionalità trascendentale, diventa per molti,

⁹¹ Su questo punto si veda il nostro studio J. A. IZQUIERDO LABEAGA, «*Homo analogicus*», *Gregorianum* 69 (1988), pp. 505-545.

⁹² «Il vero e il falso, che sono oggetto di conoscenza, sono nella mente. Ma il bene e il male, che sono oggetto dell'appetito, sono nelle cose... E così come la conoscenza si compie dal fatto che le cose conosciute sono nel conoscente, così ogni appetito si compie per l'ordine dell'appetente verso le cose appetibili» (*In Metaph.*, Lib. VI, lect. 4).

che si credono gli epicentri dell'Assoluto, il luogo idolatrico di ogni risoluzione dell'essere:

Ci sono alcuni accidenti che non hanno vero essere, ma sono solo *intenzioni di cose naturali*. Di questo tipo sono *le specie delle cose che sono nell'anima*" (*In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 ad 3)⁹³.

Tommaso, invece, senza negare la realtà derivata dell'*esse in anima*, fa ogni risoluzione nell'*Ipsum Esse Subsistens*, Principio di ogni ente e di ogni intelletto: il Dio che Tommaso, con Dionigi, considera "Πάγκαλος" (*Pulcherrimus et Superpulcher, Supersubstantiale Pulcrum*)⁹⁴; il Dio insieme *diffusivo e advocativo*, che richiama ogni intelletto per la "fama" della sua *gloria* sparsa in ogni creatura, fatta diventare apposta per essi formosa e gloriosa ("*quasi claria*", *kalein*)⁹⁵. "Le creature sono come voci che esprimono l'unico Verbo divino.

⁹³ Per uno studio dei *quattro modi-gradì dell'essere*, partendo dal "*debilissimum*" essere di ciò che si trova solo nella ragione (negazioni, privazioni...), passando per l'essere ancora debole della generazione, la corruzione e il moto, e poi per quello degli accidenti come le qualità e la quantità, fino ad arrivare all'essere «perfettissimo» della sostanza, che poi Tommaso risolverà nell'*Ipsum Esse Subsistens*, come principio di ogni entità, cf. *In Metaph.*, LibVI, lect. 1. Esso ci può aiutare a cogliere meglio e collocare nel loro posto ogni tipo di entità, differenziando molto bene tra l'*esse in anima* e l'*esse in rerum natura*.

⁹⁴ «Di questa bellezza dice anche Boezio: *Portando il mondo bello nella sua mente egli stesso è Bellissimo*» (*In II Sent.*, prolog.; cf. *De veritate*, q. 3, a1, sc.6; *In Hebr.*, 11, lc.2). «Di Dio si dice insieme che è *Bellissimo e Superbello (Pulcherrimus et Superpulcher)*: non che sia entro un genere, ma poiché a Lui *si attribuiscono* tutte le cose che si trovano in qualsiasi genere... Dio si dice *Superbello (Superpulcher)*, in quanto possiede in se stesso, in modo eccellente e antecedente, *la fonte di tutta la bellezza*. Nella stessa natura semplice e soprannaturale di tutte le cose belle *derivate da essa*, preesiste ogni bellezza e ogni bello, non in modo diviso, ma uniformemente, alla maniera in cui gli effetti preesistono nella causa... Da questo bello proviene *l'essere per tutti gli esistenti*... Quindi è chiaro che dalla stessa bellezza divina deriva *l'essere di tutto*... La bellezza divina causa *le concordie* di tutte le creature razionali... La bellezza, che è Dio, è la causa effettiva e motiva e continentale, per l'amore della propria bellezza» (*In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 5).

⁹⁵ «La sua bontà splende (clarescit) nella notizia dei molti. E ciò comporta il nome di *gloria*, poiché *gloria* si dice *quasi claria*» (*Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 103, a. 1 ad 3). Insieme *effusivo e advocativo*: «Dio *infonde in tutte le creature con un certo splendore* il deposito del suo raggio luminoso, che è fonte d'ogni luce. Questi depositi fulgidi del raggio divino, bisogna intenderli come partecipazioni di somiglianza, che sono creative di bellezza, costituendo cioè la bellezza nelle cose» (*In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 5). «Dio è la causa della «consonanza», come *chiamando tutte le cose verso se stesso*, in quanto *tutto converte a sé come a fine*. Perciò bellezza in greco si dice *kallos*, che etimologicamente deriva da "vocare"» (*In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 5). «Secondo Dionigi il bello e il bene si con-seguono. Perciò appare

Perciò, come dice Agostino: «*Tutte acclamano: Dio mi ha fatto*» (In *I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 3). Dio è, dunque, Colui nel quale iniziano e finiscono le “*terminationes*” di tutti gli enti e di tutti gli intelletti:

Nel raggio supersostanziale preesistono tutti i fini. E [Dionigi] dice che poiché questo raggio è supersostanziale, mentre le virtù conoscitive e le stesse cogitazioni sono sostanziali, cioè proporzionate alle sostanze create, e quindi finite, è chiaro che *quel raggio pre-contiene in se stesso, come Causa Suprema, le terminazioni di tutte le cogitazioni e di tutte le virtù*; non in modo successivo, così che adesso ha questa e poi un'altra, ma simultaneamente e unitamente; e neanche in modo parziale, così che ha questa terminazione e non l'altra, ma tutte universalmente; e neanche possiede queste terminazioni, così come si trovano nelle sostanze create, ma supersostanzialmente (In *De divinis nominibus*, c. 1, lect. 2).

Sotto questo aspetto, la sapienza è una virtù religiosa. Essa è capace ancora di proiettare l'occhio vespertino di ogni intelletto umano, in ogni sua conoscenza, *verso una relazione con Dio*, facendoci vedere tutti gli effetti *in rapporto alla loro Causa Altissima*. Essa ci fa sentire la “*consonanza*” di tutti gli enti, l'ordine e l'architettura bellissima di tutto l'universo che scende verso noi (*via inventionis*) e ci fa risalire (*via resolutionis*), aldilà della stessa visione del “cielo stellato”, fino alla mente e all'amore dello stesso Superbellissimo Θεός Πάγκαλος. E quel poco che di esso possiamo vedere, continua ad essere “*più amabile e nobile* di tutto quanto possiamo conoscere sulle cose inferiori” (*Super De causis*, prooem.)⁹⁶.

La grandezza specifica di una virtù viene desunta dal suo oggetto. Ora, l'oggetto della sapienza sorpassa l'oggetto di tutte le virtù

che tutte le cose appetiscono il bello e il bene. Perciò ancora secondo il nome greco sono vicini: mentre bene si dice kalos, bello si dice kallos” (In *I Sent.*, d. 31, q. 2, a.1 ag. 4).

⁹⁶ «La sapienza, alla quale spetta la conoscenza di Dio, non può appartenere all'uomo come un vero possesso, soprattutto nello stato della vita presente: poiché «ciò appartiene solo a Dio», come dice Aristotele [Met., I, 2]. Tuttavia quella poca conoscenza (*illa modica cognitio*) di Dio che la sapienza può procurarci è preferibile ad ogni altra conoscenza» (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 66, a. 5, ad 3).

intellettuali: essa infatti, come insegna Aristotele [Met., I, 1, 2], considera la Causa Suprema, che è Dio. E poiché mediante la causa si giudicano gli effetti, e mediante la causa superiore le cause inferiori, ne segue che alla sapienza compete giudicare tutte le altre virtù intellettuali, ordinarle ed esercitare una funzione architettonica riguardo a tutto (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 66, a. 5).

Se la considerazione della sapienza rispetto al proprio oggetto fosse perfetta, nell'atto della sapienza avremmo la perfetta felicità. Siccome però l'atto della sapienza nella vita presente è imperfetto in rapporto all'oggetto principale, che è Dio, l'atto della sapienza risulta solo una certa anticipazione o partecipazione della felicità futura" (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 66, a. 5, ad 2).

Summary: This study considers St. Thomas' doctrine of the weakness (*debilitas*) and the proportion (*proportio*) of the human intellect, starting from the Aristotelian metaphor of the eye of the owl (νοκτερίδων ὄμματα: *Metafisica* α, 1, 993 b 9-10). Thomas considers human intellect as ultimate human intelligence, thus full of potential, but far from the intuitive glory of pure intelligence, that only by uniting itself to a body can it find its way in history to its becoming act (*per viam sensus; quam magis experimur*), becoming a ratio (*intellectus rationalis*), that, as Isaiah says, "*oritur in umbra intelligentiae*". In this way, it determines itself as a possible intellect (*intellectus possibilis*), linked naturally to the body (*intellectus lealis*), which becomes its conjoined instrument (*proprium et coniunctum*). It remains natured, to come with all beings to their Principle (God Πάγκαλος), but accompanying all of its actions with phantasms drawn from the senses (*intelligere phantasticum*) and moving from abstract forms to physical things (*quidditas rei materialis*). The study makes use also of some distinctions proper to Thomas' metaphysics: being in rerum natura and being in anima, that which (*id quod*) is known and the way in which (*modus quo*) it is known, the intelligible in se and the intelligible *nobis*.

Key words: Thomas Aquinas, Thomistic philosophical theology, Minerva's owl, human knowledge, analogy.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, teologia filosofica tomistica, nottola di Minerva, conoscenza umana, analogia.