

**IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA.**  
**PSICOLOGIA DELL'ATTO CONOSCITIVO IN S. TOMMASO**

Vengono qui riportati i primi quattro articoli della Questione 85 (in tutto è composta da otto articoli). La versione italiana seguita è quella di Giuseppe Marino, che ha curato un'antologia sulla teoria della conoscenza in San Tommaso d'Aquino per gli studenti delle scuole superiori. Il testo italiano, però, a volte non ha la stessa chiarezza dell'originale: in questi casi, fra parentesi, ho riportato il testo latino. Lo stesso discorso vale per le note al piè di pagina, che servono a chiarire soprattutto eventuali problemi lessicali.

La *Summa Theologiae*, redatta tra il 1265 e il 1273 si compone di tre parti. Esiste anche un'edizione bilingue con il testo latino e italiano, in trentacinque volumi, curata dall'ordine dei Domenicani.

**Articolo I**

**Il nostro intelletto conosce le cose astraendone dai fantasmi le specie intelligibili.**

*Quaestio*: – (Si ricerca) se veramente il nostro intelletto<sup>1</sup> conosca le cose corporee e materiali per astrazione dai fantasmi<sup>2</sup>.

**A. IPOTESI NEGATIVA. (*Videtur quod non*).** – Pare che l'intelletto non conosca le cose corporee e materiali per mezzo dell'astrazione.

1. Infatti se l'intelletto intendesse le cose diversamente da quello che esse sono, sarebbe falso (*est falsus*). Ma le forme delle cose materiali non sono separate dai particolari, di cui i fantasmi sono similitudini. Se dunque noi comprendessimo le cose materiali mediante forme intelligibili astratte dai fantasmi, ci sarebbe falsità nel nostro intelletto (sarebbe falsa la nostra cognizione: *erit falsitas in intellectu nostro*).

2. Inoltre, le cose materiali sono quegli enti naturali nella cui definizione entra la materia. Ora non si può intendere alcuna cosa senza la conoscenza di ciò che entra nella definizione di essa. Dunque le cose materiali non si possono intendere senza la materia, che è principio di individuazione<sup>3</sup> (*materia est individuatione principium*); dunque le cose materiali non si possono intendere astraendo l'universale dal particolare, cioè astraendo le specie intelligibili dai fantasmi.

3. Inoltre, Aristotele (*De Anima*, lib. III, § 18 e 31) dice che i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista. Ora la visione non avviene per astrazione di

---

1 Per S. Tommaso l'intelletto è la facoltà che ci permette di ragionare. L'intelletto perciò, è una facoltà conoscitiva superiore svincolata dalla materialità. I sensi, che sono invece una facoltà conoscitiva inferiore, sono legati alla materia ed alla corporeità.

2 I fantasmi (*phantasmata*) sono immagini intenzionali della nostra immaginazione (*fantasia*) e delle altre facoltà sensitive inferiori. Intenzionali significa che sono prodotte dalla nostra immaginazione a somiglianza degli oggetti sensibili. Non sono da confondere, perciò, con i concetti.

3 Il *principium individuationis* ci permette di distinguere un individuo da un altro, Socrate da Alcibiade, per esempio, sebbene entrambi siano uomini.

alcuna specie dai colori, ma per l'azione dei colori stessi sulla vista. Dunque anche l'intendere non si compie per l'astrazione di alcunché dai fantasmi, ma per la stessa azione dei fantasmi sull'intelletto.

4. Ancora, Aristotele (*De Anima*, lib. III, I. c.) dice che nell'anima intellettiva ci sono due intelletti, quello possibile<sup>4</sup> e quello agente<sup>5</sup>. Ma astrarre le specie intelligibili non è proprio dell'intelletto possibile, il quale invece riceve le specie già astratte; e neppure sembra proprio dell'intelletto agente, perché questo sta ai fantasmi come la luce ai colori, e la luce non astra alcunché dai colori stessi, ma piuttosto influisce in essi. Dunque non intendiamo per astrazione.

5. Oltretutto il Filosofo (*De Anima*, lib. III, § 32-39) dice che l'intelletto intende le specie nei fantasmi, non dunque astraendole dai fantasmi.

**B. IPOTESI AFFERMATIVA.** (*Sed contra*): – D'altra parte sembra invece che l'intelletto comprenda per astrazione. Infatti ancora Aristotele (*De Anima*, lib. III, § 2) dice: come le cose sono separabili dalla materia, così sono separabili, riguardo all'intelletto<sup>6</sup>. Bisogna dunque che le cose materiali siano intese come astratte dalla materia e dalle similitudini materiali, cioè dai fantasmi.

**C. RISPOSTA** (*Respondeo dicendum quod*): – Rispondo ricordando quello che si è detto sopra<sup>7</sup>, che cioè l'oggetto conoscibile è proporzionato alla virtù conoscitiva. E c'è un triplice grado di potenza conoscitiva. Infatti abbiamo una certa potenza o virtù conoscitiva nell'atto dell'organo corporeo, cioè nel senso. L'oggetto di qualunque potenza sensitiva è appunto la forma, così come esiste nella materia corporale. E poiché tale materia è principio d'individuazione, così ogni potenza sensitiva è conoscitiva soltanto degli enti particolari.

Vi è poi una potenza di conoscere che non è atto dell'organo corporeo e inoltre non è in nessun modo congiunta a materia, come l'intelletto angelico<sup>8</sup>. E l'oggetto di tale

---

<sup>4</sup> L'intelletto possibile o intelletto passivo è quella parte del nostro intelletto che è in potenza rispetto all'atto puro del conoscere. Riceve le forme dalle cose sensibili (materia individuale) e le trasforma in concetti.

<sup>5</sup> L'intelletto agente, o attivo, invece, è sempre in atto rispetto all'intelletto passivo, conosce i concetti e ne ha scienza, perché li collega direttamente agli universali. Secondo i filosofi arabi, l'intelletto agente era unico (*monopsichismo*) per tutti gli esseri ragionevoli, i quali conoscevano gli universali solo perché partecipavano di questa anima del mondo.

<sup>6</sup> Nelle cose ci sono due elementi distinti, materia e forma (*sinolo*); e l'intelletto conosce direttamente solo la forma, astraendola, cioè considerandola in sé, senza l'elemento materiale.

<sup>7</sup> S. Tommaso si riferisce alla Q. 84 a. 7, nella quale discuteva «se l'intelletto possa avere l'intellezione attuale mediante le specie intelligibili che già possiede, senza volgersi ai fantasmi». La risposta dell'Aquinate è chiarissima: «È impossibile – scrive – che l'intelletto, nella vita presente, in cui è unito a un corpo passibile, possa avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi». Primo, perché l'intelletto è una facoltà inorganica ed immateriale; secondo, perché quando cerchiamo di comprendere (o di far comprendere) qualcosa, creiamo con l'immaginazione dei fantasmi.

<sup>8</sup> Per un filosofo del XXI secolo l'esistenza di creature puramente spirituali è un'ipotesi discutibile. Per i filosofi cristiani ed i filosofi arabi medievali, però, l'esistenza delle nature angeliche era considerata, oltre che un articolo di fede, conclusione logica di indagini astronomiche (cfr. cosmologia aristotelica) e filosofiche, capace quindi di generare una certezza scientifica.

potenza è la forma sussistente senza materia; che se gli angeli conoscono anche le cose materiali, le intuiscono nelle cose immateriali, cioè in se stessi o in Dio.

Finalmente c'è l'intelletto umano che occupa un posto intermedio; esso infatti non è atto di alcun organo, ma pure è una potenza dell'anima che è forma del corpo, come si è visto sopra (Q. 76, a. 1<sup>9</sup>). Quindi è proprio dell'intelletto umano conoscere la forma individuata nella materia corporea, non però tale quale si trova nella stessa materia. Ora, conoscere ciò che esiste in una data materia, ma non come si trova in quella data materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. E perciò si deve dire che il nostro intelletto conosce le cose materiali astraendone le forme dai fantasmi; e per mezzo delle cose materiali in tal modo conosciute noi perveniamo ad una certa cognizione anche delle cose immateriali; mentre al contrario gli angeli per mezzo delle cose immateriali conoscono le materiali. Platone badando solamente all'immaterialità dell'intelletto umano e non al fatto che esso è in certo modo congiunto col corpo, afferma che oggetto proprio dell'intelletto sono le idee separate, e che noi non conosciamo astraendo, ma piuttosto partecipando delle forme astratte; non coll'astrazione dunque, ma con l'intuizione delle forme separate (cfr. Aristotele, *Metafisica*, lib. XII, § 6).

#### D. SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ DELLA PRIMA IPOTESI.

1. Alla prima difficoltà (che le forme delle cose non sono astratte, e che perciò conoscendo le forme astratte non conosceremmo le cose stesse) si risponde dicendo che ci sono due modi di *astrazione*. Un modo è quello per composizione e divisione (*per modum compositionis et divisionis*), come quando intendiamo che una cosa non è in un'altra o è separata da un'altra. Un altro modo è quello di *semplicità* (*per modum simplicis*), come quando intendiamo una cosa senza pensare ad un'altra<sup>10</sup>. Ora l'astrarre nel secondo modo le cose che non sono astratte in natura, non implica falsità; come appare nella cognizione delle cose sensibili. Per esempio, se noi pensiamo e diciamo che il colore non è nel corpo colorato o è separato da esso, ci sarà falsità nel nostro pensiero o nel nostro discorso<sup>11</sup>. Se invece consideriamo il colore e la sua proprietà, senza pensare al frutto colorato, e se esprimiamo con la parola il nostro pensiero, non ci sarà errore nel nostro pensiero e nel nostro discorso. Infatti il frutto non entra nella ragione del colore e perciò nulla ci impedisce di intendere il colore senza intendere il frutto.

Allo stesso modo io dico che tutte le note che si riferiscono alla natura specifica di qualunque cosa materiale (per es. della pietra, dell'uomo, del cavallo) si possono considerare senza i principi individuanti, che non entrano nella ragione della specie. Questo considerare la natura specifica, senza considerare i principi individuanti rappresentati dalla materia, è appunto astrarre l'universale dal particolare, cioè la specie intelligibile dai fantasmi.

---

9 Nell'antropologia tomistica si ribadisce più volte questo concetto. L'anima è stata creata direttamente da Dio, e dà al corpo la forma sostanziale, perché è immortale.

10 Gli scolastici chiamano il primo modo di astrazione *formale*, mentre la seconda astrazione viene denominata *totale*.

11 Perché secondo la fisica medievale, il colore era inerente alla materia corporea.

Quando si dice «è falso l'intelletto che intende la cosa in modo diverso da quello che è», si dice bene qualora si riferisca quel *modo diverso* alla cosa stessa; perché è certamente in errore l'intelletto che pensa che la cosa esista in modo diverso da quello in cui effettivamente esiste. Ma se *modo diverso* si riferisce all'intelletto, non è più giusta quell'affermazione; perché non è falso che il modo dell'intelletto, nel suo intendere, sia diverso dal modo della cosa nel suo esistere: il pensato è nel pensante in modo immateriale come l'intelletto, e non in modo materiale come la cosa materiale (*quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus, non autem materialiter, per modum rei materialis*).

2. Alla seconda difficoltà (che non si possono intendere le cose materiali senza la materia che pure entra nella loro definizione) si potrebbe rispondere dicendo che secondo alcuni la specie della cosa naturale è costituita solamente dalla forma, e la materia non è parte (elemento) della specie. Ma accettando questa dottrina non si dovrebbe porre la materia nelle definizioni delle cose naturali. Perciò si deve piuttosto rispondere dicendo che la materia è duplice: la materia *comune* come la carne, l'osso in generale, e quella *segnata* (*signata*) o *individuale*, come queste carni, queste ossa determinate. Ora, l'intelletto non astrae la forma della cosa naturale dalla materia comune ma soltanto dalla materia individuale; per esempio astrae la specie umana da queste carni e da queste ossa che non entrano nella ragione della specie ma sono parti dell'individuo (come dice Aristotele, *Metafisica*, lib. VII, § 34-35), e perciò la specie può benissimo essere considerata senza di esse, mentre non può certo essere considerata astratta anche dalla carne e dalle ossa in generale<sup>12</sup>.

Le specie o forme matematiche possono essere astratte dalla materia sensibile individuale (questa materia) e da quella comune (la materia), e inoltre dalla materia intelligibile individuale (questa sostanza), non però da quella comune (la sostanza). *Materia sensibile* è quella corporale che soggiace alle qualità sensibili; caldo e freddo, duro e molle ecc. *Materia intelligibile* si dice invece la sostanza, in quanto è soggetto della quantità. Si comprende bene che la quantità è inerente alla sostanza prima delle qualità sensibili. Quindi i numeri, le dimensioni, le figure, che sono determinazioni della quantità, si possono considerare senza le qualità sensibili, cioè si possono astrarre dalla materia sensibile<sup>13</sup>; ma non si possono pensare senza intendere la sostanza soggetto della quantità, astraendole cioè dalla materia intelligibile comune; tuttavia si possono pensare, come si è detto, senza *questa* o *quella* sostanza, astratte cioè dalla materia intelligibile individuale. Ci sono poi alcune entità che si possono astrarre anche dalla materia intelligibile comune, come «l'ente, l'uno, la potenza, l'atto» ed altre simili, che possono esistere anche senza materia alcuna, come avviene nelle sostanze immateriali.

Platone, non avendo pensato alla duplice astrazione sopra ricordata, credette che tutto ciò che noi abbiamo detto essere astratto per mezzo dell'intelletto, fosse astratto

---

12 Le cose, abbiamo ricordato, sono un'unione di materia (*hylé*) e forma (*morphé*), e la forma può essere sostanziale o accidentale. La forma sostanziale è immutabile e necessaria, la forma accidentale è invece variabile e contingente.

13 Per San Tommaso, dunque, soltanto la *matematica*, la *fisica* e la *metafisica* sono scienze della sostanza in quanto tale, che trascendono la materialità.

secondo la cosa, cioè fosse *realmente* astratto e separato (*realismo esagerato*).

3. Alla terza difficoltà si risponde dicendo che i colori, in quanto sono nella materia corporea individuale<sup>14</sup>, hanno lo stesso modo di esistere come la potenza visiva, e per ciò possono imprimere la propria similitudine nella vista; invece i fantasmi, essendo similitudini di individui ed esistendo in organi corporei, non hanno lo stesso modo di esistere che ha l'intelletto umano, come si è visto sopra; e non hanno perciò la diretta capacità di produrre impressioni sull'intelletto possibile (*et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem*). Ma per la virtù dell'intelletto agente, quando si volge ai fantasmi, si forma nell'intelletto possibile una certa similitudine che è rappresentativa delle cose di cui si hanno i fantasmi, solo per ciò che riguarda la natura specifica. Appunto a questo modo si dice che la specie intelligibile è astratta dai fantasmi, e non già nel senso che quella stessa forma che era prima nei fantasmi passi poi nell'intelletto possibile, come un corpo che viene preso da un luogo e portato in un altro<sup>15</sup>.

4. Alla quarta difficoltà (che anche l'intelletto agente non può astrarre la forma universale dal fantasma particolare) si risponde dicendo che i fantasmi sono prima illuminati dall'intelletto agente e quindi per virtù dello stesso intelletto sono astratte da essi le specie intelligibili. C'è in questo un'illuminazione per il fatto che i fantasmi ricevono dall'intelletto agente l'attitudine all'astrazione delle specie intelligibili, in quanto per la virtù dell'intelletto agente noi possiamo ricevere nel nostro pensiero le forme specifiche senza le note individuanti [...].

5. Alla quinta difficoltà (che con l'astrazione non si conoscerebbero le cose nei fantasmi) si risponde che il nostro intelletto astrae le specie intelligibili dai fantasmi in quanto considera le nature delle cose in universale; ma tuttavia le intende nei fantasmi, perché appunto non può intendere le cose le cui specie ha astratto, se non volgendosi ai fantasmi (*nisi convertendo se ad phantasmata*), come si è detto sopra.

## Articolo II

### Le specie intelligibili astratte dai fantasmi non sono termine, ma mezzo di cognizione.

Alcuni filosofi<sup>16</sup> pensarono che le nostre potenze conoscitive non conoscono se non le proprie passioni, per es. che il senso non sente altro se non la passione del suo proprio organo. Secondo questa ipotesi l'intelletto non intende altro che la sua passione, cioè la specie intelligibile che ha ricevuto. Tale specie sarebbe dunque il termine dell'intellezione. Ma questa sentenza appare evidentemente falsa per due considerazioni.

Prima di tutto, siccome le scienze hanno per oggetto quello appunto che noi intendiamo, se noi intendessimo solamente le specie intelligibili che sono nell'anima, le

---

14 Cfr. la nota 11.

15 Su questo complesso processo conoscitivo, che apre il fianco ad alcune critiche, San Tommaso si soffermerà anche nella *Summa contra Gentiles* (c. 77, III e ss.), in cui vi è una bella metafora dell'intelletto agente, che «sta all'intelletto possibile come l'arte sta alla materia [grezza]».

16 San Tommaso sta polemizzando con il relativismo di certi pensatori antichi, come Protagora.

scienze non avrebbero per oggetto le cose che esistono fuori dell'anima, ma solamente le specie che si trovano in essa; proprio come affermano i platonici, che pongono come oggetto della scienza le sole idee, sempre conosciute in atto.

In secondo luogo con tale ipotesi cadremmo nell'errore di quegli antichi che dicevano «esser vero tutto ciò che si vede e quindi anche le proposizioni contraddittorie essere entrambe vere nello stesso tempo»<sup>17</sup>. Infatti se una facoltà non conosce che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto di queste. Ogni cosa è veduta secondo l'impressione che essa fa nella potenza conoscitiva, e il giudizio della potenza conoscitiva sarebbe sempre intorno a ciò che vede, cioè intorno alla propria passione, come essa è; così ogni giudizio sarebbe vero. Per esempio se col gusto non si sente che la propria impressione, quando qualcuno che ha sano il suo organo [si intendono le papille gustative] giudica che il miele è dolce, giudicherà rettamente; ma anche se qualcuno, avendo il gusto guasto, giudicasse che il miele è amaro, giudicherebbe rettamente; infatti ciascuno dei due giudica (dal suo punto di vista) secondo il proprio gusto. Così ogni opinione sarebbe ugualmente vera e ogni accezione o senso particolare avrebbe valore universale<sup>18</sup>.

Bisogna dire dunque che la specie intelligibile è nell'intelletto, non come termine di cognizione, ma come mezzo con cui l'intelletto intende le cose. Eccone la prova. Essendo duplice l'operazione (*Metafisica*, lib. IX, § 16) – una che resta nell'intelletto agente, come il vedere e l'intendere, l'altra che passa nella cosa esteriore, come lo scaldare e il tagliare; – l'una e l'altra si compiono secondo una particolare forma. E come la forma, per cui si compie l'operazione che tende alla cosa esteriore, è similitudine dell'oggetto o termine dell'operazione stessa (come per es. il calore riscaldante è similitudine della cosa riscaldata); così parimenti la forma, secondo la quale si compie l'azione che resta nell'agente (fantasma e specie intelligibile), è similitudine dell'oggetto; quindi la similitudine della cosa visibile è quella per la quale la vista vede, e la similitudine della cosa intesa, cioè la specie intelligibile, è la forma per la quale l'intelletto intende. Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, per questa riflessione intende il suo atto e la specie per la quale intende le cose; così la specie intelligibile, in un secondo momento, può essere il termine della conoscenza. Ma ciò che si intende prima e la cosa di cui la specie intelligibile è similitudine.

Questo appare anche dall'opinione di quegli antichi filosofi i quali asserivano che «il simile è conosciuto per mezzo del simile»<sup>19</sup>. Ammettevano infatti che l'anima conoscesse la terra che è fuori di lei per mezzo della terra che è con lei stessa, e analogamente per le altre cose. Se dunque noi prendiamo, invece della terra, la specie (o forma) della terra – seguendo così la dottrina di Aristotele il quale dice che nell'anima vi è non la pietra, ma la specie della pietra – ne seguirà che l'anima conosce le cose esteriori per mezzo delle specie intelligibili di esse.

---

17 Il bersaglio polemico è sempre il pensiero dei sofisti, specialmente Protagora.

18 L'errore è sempre una falsa interpretazione della sensazione, sta cioè nel giudizio col quale noi riferiamo le sensazioni (di per sé vere) alle cause esterne. Dell'errore in generale Tommaso parlerà poco sotto nell'articolo VI, che però non è qui trascritto.

19 È il caso di Empedocle. Secondo Anassagora di Clazomene, invece, il simile conosce il dissimile.

### Articolo III

#### Come la cognizione intellettuale proceda dal più universale al meno universale.

Nella cognizione del nostro intelletto bisogna considerare due cose. In primo luogo si osserva che la cognizione intellettuale, in certo modo, prende le mosse dalla sensitiva. E poiché il senso ha per oggetto i singolari, mentre l'intelletto ha per oggetto gli universali, è necessario che la cognizione dei singolari, relativamente a noi, venga prima della cognizione degli universali.

In secondo luogo bisogna considerare che il nostro intelletto procede dalla potenza all'atto. Ogni ente che procede dalla potenza all'atto, prima di giungere ad un atto perfetto giunge ad un atto incompleto, che è un (termine) medio tra la potenza e l'atto perfetto. L'atto perfetto a cui perviene l'intelletto è la scienza completa, per la quale le cose si conoscono distintamente e con precisione. L'atto incompleto invece è una scienza imperfetta, per la quale le cose si conoscono indistintamente e con una certa confusione; per un certo rispetto si conoscono in atto, per un altro rispetto si conoscono in potenza. Onde dice il Filosofo (*Fisica*, lib. I, § 3) che «dapprima prendiamo cognizione e certezza delle cose in modo piuttosto confuso, e che poi conosciamo distinguendo i principi e gli elementi».

Si comprende bene che quando si conosce una cosa complessa senza avere la notizia propria di ciascuno degli elementi contenuti in essa, si ha una cognizione piuttosto confusa. Così si può conoscere il tutto nella sua essenza universale, in cui le parti sono contenute in potenza, e si può conoscere il tutto nella sua piena completezza; l'uno e l'altro senza conoscere distintamente le parti. Invece il conoscere distintamente ciò che si contiene nel tutto universale importa la cognizione di cosa meno generale e più determinata. Così per esempio conoscere un animale confusamente vuol dire conoscere l'animale in quanto animale, invece conoscere un animale distintamente vuol dire conoscere l'animale come ragionevole od irragionevole, cioè conoscere l'uomo oppure il leone. Orbene, l'intelletto conosce l'animale prima di conoscere l'uomo, e avviene lo stesso per cose di cui l'una sia più, e l'altra meno universale. E poiché anche il senso passa dallo stato potenziale all'atto, si può osservare in esso il medesimo ordine. Difatti secondo il senso noi giudichiamo ciò che è più comune prima di ciò che lo è meno, sia riguardo al luogo (spazio), sia riguardo al tempo.

*Riguardo al luogo*: infatti un oggetto veduto da lontano si apprende prima come corpo poi come animale, prima come animale, poi come uomo, prima come uomo poi come Socrate, Platone, ecc.

*Riguardo al tempo*: infatti il fanciullo prima distingue l'uomo dal non uomo e poi un uomo da un altro uomo; perciò i fanciulli da principio chiamano «padre» tutti gli uomini, in seguito poi danno un nome determinato a ciascuno di essi (cfr. Aristotele, *Fisica*, lib. I, § 5). E la ragione di ciò è manifesta. Colui che sa qualche cosa in modo indistinto, è ancora in potenza rispetto al principio della distinzione, come colui che conosce il genere è in potenza rispetto alla conoscenza delle differenze. E così è chiaro

che la cognizione indistinta tiene un posto di mezzo tra la potenza e l'atto.

Si conclude dunque che noi abbiamo prima la cognizione dei singolari poi quella degli universali, prima la cognizione sensitiva poi quella intellettiva; ma che, sia nell'ordine sensitivo che nell'ordine intellettivo, noi conosciamo prima ciò che è più comune o universale.

OSSERVAZIONE 1<sup>a</sup>. — L'universale si può considerare sotto due aspetti<sup>20</sup>:

a) Si può considerare la natura universale insieme con l'intenzione di universalità. Poiché tale intenzione (che importa la relazione dell'unica e identica natura con i molti modi reali) avviene per l'astrazione dell'intelletto, necessariamente l'universale sotto questo aspetto viene dopo il particolare. In questo senso Aristotele (*De Anima*, lib. I, § 8) dice che «l'animale universale o è nulla oppure è posteriore». Invece per Platone, che supponeva gli universali sussistenti, anche in questo modo l'universale sarebbe prima dei particolari; questi anzi, secondo lui, non esistono se non come partecipazione degli universali sussistenti o *idee*.

b) In altro modo, si può considerare l'universale rispetto alla natura stessa, per esempio quanto all'animalità o all'umanità, come esistente nei singolari (*invenitur in particularibus*). E in questo caso bisogna osservare che vi è pure un doppio ordine nella natura. Il primo è quello genetico o cronologico, in cui ciò che è imperfetto e ciò che è in potenza è anteriore: in questo modo «ciò che è più comune è anteriore secondo natura; il che appare manifesto nella generazione dell'uomo e dell'animale, infatti l'animale si genera prima dell'uomo (Aristotele, *De generatione animalium*, lib. II, cap. 3<sup>o</sup>). Un altro è l'ordine della perfezione ed intenzione naturale, per cui l'atto è prima della potenza, e il perfetto è prima dell'imperfetto. In questo senso ciò che è meno comune è per natura anteriore a ciò che è più comune, per esempio uomo è prima di animale; infatti l'intenzione naturale non si ferma alla generazione dell'animale, ma tende a generare l'uomo.

OSSERVAZIONE 2<sup>a</sup>. — L'universale più generico si riferisce a quello meno comune e come tutto alla parte, e come parte al tutto. Come *tutto* [secondo l'estensione<sup>21</sup>] perché nell'individualità più comune è contenuto l'universale meno comune ed altri concetti; per es. nell'universale animale è contenuto non solo l'uomo, ma anche il cavallo, ecc. Come *parte* [secondo la comprensione<sup>22</sup>] perché ciò che è meno comune contiene nella sua ragione propria non solo l'universale più comune, ma anche altri universali; così uomo comprende non soltanto animale, ma anche razionale. Perciò il concetto di animale considerato in sé è prima dell'uomo nella nostra cognizione; ma il concetto di animale come elemento della natura di uomo viene dopo il concetto di uomo.

---

20 L'universale a cui sta pensando San Tommaso non è quello inteso platonicamente come separato, ma quel *kathólu* aristotelico inteso come concetto astratto, o come forma concreta di una data materia, che rappresenta l'essenza particolare di un determinato individuo.

21 L'estensione di un concetto indica i singolari di cui il concetto si predica, cioè l'insieme di individui di cui si possono predicare le proprietà comprese in quel concetto.

22 Comprensione è l'insieme di proprietà che caratterizzano un concetto. È chiaro che estensione e comprensione sono inversamente proporzionali fra loro. Quanto maggiore sarà l'estensione di un concetto, minore sarà la sua comprensione; quanto maggiore la sua comprensione, minore la sua estensione.



OSSERVAZIONE 3<sup>a</sup>. — Anche la parte si può conoscere in due modi: assolutamente, per quello che è in sé, e così si può benissimo conoscere prima del tutto: si può per es. conoscere la pietra prima di conoscere l'edificio; relativamente, in quanto è parte del tutto, e così certo non si può conoscere se prima non si conosce il tutto: prima conosciamo la casa, sia pure confusamente, e poi ne distinguiamo le singole parti.

Analogamente gli elementi della definizione, per sé, assolutamente parlando, sono noti prima del soggetto definito, altrimenti il soggetto non verrebbe reso noto per essi; ma in quanto sono parti della definizione vengono conosciuti dopo, giacché noi conosciamo confusamente l'uomo, prima di saper distinguere tutto ciò che entra come elemento nella sua definizione.

OSSERVAZIONE 4<sup>a</sup>. — Se l'universale viene inteso in quanto implica la relazione di universalità, è in certo modo il principio di conoscenza; infatti l'universalità scaturisce dal processo intellettuale, cioè dall'astrazione. Invece, preso come essenza del genere e della specie, l'universale ha ragione di principio formale rispetto ai singolari; poiché la ragione specifica si desume dalla forma, mentre quella propria e individuale è data dalla materia. Non è detto però che ogni principio conoscitivo sia anche un principio ontologico, come pensava Platone, poiché talvolta conosciamo le cause dagli effetti, talvolta gli effetti dalle cause. (L'universale, come principio formale, è conosciuto prima, *a priori*).

SOMMARIO:

*Sviluppo dell'Atto conoscitivo*

**Art. I.** – Il nostro intelletto conosce le cose astraendone dai fantasmi le specie intelligibili.

Pare che non si possa intendere per astrazione: sia perché si conoscerebbero le cose diversamente da quello che sono e senza la materia che pure entra nella definizione delle cose naturali, sia perché l'intelletto è piuttosto atto ad illuminare i fantasmi (come la luce illumina i corpi) che ad astrarne le specie intelligibili.

Eppure Aristotele afferma che è necessario che l'intelletto intenda le forme delle cose distinte, cioè astratte dalla materia.

San Tommaso risponde: la potenza sensitiva, legata al corpo, apprende per mezzo dei fantasmi solo le cose materiali; l'intelletto angelico, separato dalla materia, conosce le sostanze immateriali e anche materiali per mezzo di forme immateriali innate; l'intelletto umano, invece, che è immateriale ma congiunto al corpo materiale, conosce le cose materiali per mezzo di forme immateriali astratte dai fantasmi sensibili.

**Art. II.** – Le specie intelligibili astratte dai fantasmi non sono termine ma mezzo di cognizione.

Le idee o specie intelligibili sono l'oggetto immediato dell'intelletto del quale ci serviamo come mezzo (*objectum quo*) per conoscere la realtà stessa che è il termine della cognizione (*objectum quod*). Questo si ottiene rivolgendosi nuovamente al fantasma ed affermando le cose come realizzazioni particolari di quelle idee. Le idee possono diventare termine di cognizione nella riflessione intellettuale, quando ci ripieghiamo sul nostro spirito e ne consideriamo gli atti o il contenuto.

**Art. III.** – Come la cognizione intellettuale proceda dal più universale al meno universale.

Rispetto al termine della cognizione dobbiamo dire che prima si conoscono i singolari; infatti c'è prima la percezione del sensibile particolare, e poi l'intuizione della specie intelligibile astratta. Invece, quanto al modo e al mezzo di cognizione, si osserva che, tanto nell'ordine sensitivo come in quello intellettuale, c'è prima ciò che è più comune o universale: infatti noi percepiamo un sensibile prima genericamente come corpo, poi come vivente, come sensitivo, ecc.; conosciamo un individuo prima genericamente come essere, poi come sostanza, poi come animale, come uomo, come Socrate; se prima non si conosce l'essere non si può conoscere la sostanza che è un essere per sé stante, se prima non si conosce la sostanza non si può conoscere il corpo che è una sostanza materiale.