

GIOVANNI CAVALCOLI

La conoscenza  
del singolare  
in  
Guglielmo di Ockham  
&  
Tommaso d'Aquino

Cognoscere singularia  
pertinet ad perfectionem nostram.

S. Tom. I, q. 14, a. 11

Singularia verius habent esse  
quam universalia

S. Tom. Quaest. Disp.  
de Ideis, a. 3

Bologna - STAB 1995

LA CONOSCENZA DEL SINGOLARE  
IN GUGLIELMO DI OCKHAM E IN S. TOMMASO D'AQUINO

INTRODUZIONE

1. Un recente e dotto studio di Pierre Alféri (Guillaume d'Ockham - Le singulier, Les Editions de Minuit, Paris 1989) mostra l'attualità di Ockham nel pensiero contemporaneo, sia in rapporto agli aspetti positivi che a quelli negativi. Indubbiamente il nome di Ockham oggi ricorre poco; tuttavia la sua filosofia e - vorremmo dir meglio - il suo modo di pensare sta alla radice, nel medioevo, di alcune correnti di pensiero che oggi esercitano un notevole influsso in campo filosofico, come l'empirismo, la logica simbolica, la filosofia del linguaggio, l'esistenzialismo, la fenomenologia, il trascendentalismo, l'ermeneutica.

2. Ockham anticipa, nel suo tempo, una serie di temi, di convinzioni e di interessi, che incontreranno un immenso sviluppo nei secoli successivi fino ai nostri giorni, nel bene come nel male. In tal senso egli appare un pensatore estremamente moderno. Perché il confronto con S. Tommaso? Perché è utile ed interessante vedere, fra loro, i punti di contatto e quelli di contrasto, mettere in luce certi equivoci in cui è caduto Ockham nell'interpretare Tommaso, il quale gli è più vicino di quanto Ockham stesso pensasse; mostrare una certa reciprocità e mutua complementarità fra i due - Guglielmo francescano e Tommaso domenicano -, e come l'uno corregga e completi l'altro: indubbiamente tante critiche di Guglielmo a Tommaso non reggono, e ci fanno comprendere che egli non ha saputo apprezzare il valore di Tommaso; ma occorre anche riconoscere che, soprattutto per quanto riguarda il tema della singolarità o - come si dirà a partire dall'800 fino ad oggi - della "soggettività" (of Hegel) - Ockham, messo su questa strada dall'insegnamento di Scoto, sembra avere una sensibilità maggiore di quella di Tommaso.

3. Lo scopo del nostro corso è allora quello di mettere assieme il meglio della dottrina dei due dotteri su questo argomento assai importante, che pone in gioco una serie di valori vitali dal punto di vista filosofico, come quelle dell'esperienza sensibile e spirituale, dell'autocoscienza, dell'intuizione, della scienza sperimentale e, primo fra tutti, il problema oggi più che mai sentito della conoscenza della persona e quindi della comunicazione interpersonale.

4. L'impostazione di pensiero dell'Aquinate, come è noto, è di stampo prettamente e rigorosamente speculativo. Anche quando egli tratta argomenti di carattere concreto, storico o pratico, come in morale o in teologia o in campo spirituale, Tommaso si pone sempre dal punto di vista scientifico, nella luce dei principi universali ed essenziali. Non manca, come vedremo, in Tommaso, l'interesse per il singolare e l'individuale, se non altro perché esso assume enorme importanza nella concezione cristiana della vita e della sapienza (basti pensare il grande tema della persona, nonché l'attenzione tipicamente cristiana alle cose piccole ed umili, viste nella luce di Dio: la virtù della misericordia, per rendersi conto di quanto per il cristiano sia importante l'individuo, l'accidentale, il contingente ed il concreto, vissuti, s'intende, in nome di Dio e

nella luce di Dio).

5. Tuttavia in Tommaso il tema del singolare non suscita quell'interesse che invece sarà proprio della teologia francescana, a cominciare soprattutto dal Beato Duns Scoto, che cerca anche di elaborare una speciale dottrina gnoseologica (la cognitio intuitiva) appunto adatta alle scope. Occam riprende questi suggerimenti scotistici e, nell'accentuare l'interesse per il singolare, si allontana dal realismo tomista ancor più di quanto aveva fatto Scoto, elaborando una teoria del singolare e della sua conoscenza tale da compromettere l'oggettività stessa della conoscenza intellettuale: è quello che vedremo alla luce dei principi tomisti.

6. La dottrina di Occam, in tal modo, se da una parte stimola all'interesse per la soggettività, per la prassi concreta, per la scienza sperimentale, per la produzione tecnica ed artistica, per gli studi logici e per quelli storici, dall'altra parte, però, per la sua tendenza sensistica ed empiristica, favorisce un certo irrazionalismo ed un certo volentarismo, indebolisce l'interesse per la speculazione e per la metafisica, con la conseguenza di mettere in crisi i fondamenti oggettivi della teologia naturale, dell'antropologia e della scienza morale. Nel campo della spiritualità l'accentuata impetazione affettivistica non impedisce del tutto la possibilità della vita mistica, ma le toglie lo slancio contemplativo immergendola eccessivamente nella prassi. L'ambiguità della spiritualità occamiana si rivelerà chiaramente nella netta opposizione fra due teologi che intenderanno rifarsi a lui: in Gabriel Biel, professore, nel '400, all'università di Tubinga, per tutta la vita molto fedele al Papa ed all'autorità della Chiesa; e in Martin Lutero, notoriamente ribelle all'autorità della Chiesa. Quanto al campo strettamente filosofico i principi occamiani davano prova della loro pericolosità nelle posizioni di un suo seguace, Nicola di Autrécourt, vissuto poco dopo Occam, posizioni che furono condannate dalla Chiesa (cf Denzinger 1028-1049). Occam stesso fu citato in giudizio, ma il processo non giunse a conclusione per quanto si riferiva i punti dottrinali, mentre egli fu condannato per tesi concernenti diritti ed obblighi della Chiesa e degli ordini mendicanti in fatto di povertà e di amministrazione di beni economici: Occam, nel frattempo, aveva abbandonato l'attività accademica e si era posto in contrasto, nei suoi scritti, con la S. Sede circa le suddette questioni pratiche, per cui forse questo è il motivo per il quale la Curia papale, che allora si trovava ad Avignone, giudicò più opportune e più urgenti intervenire nelle questioni pratiche piuttosto che in quelle dottrinali. Considerando però le conseguenze dannose degli errori di Occam, si può forse ritenere che il mancato intervento della Chiesa contro quegli errori sia stata una deplorabile omissione, senza la quale probabilmente la sterilità del pensiero filosofico e teologico non avrebbe ricevuto certi danni che invece, per l'influenza di Occam, ha ricevuto. Con ciò non intendiamo assolutamente togliere al famoso teologo francescano i suoi meriti nei settori delle scienze ai quali ho fatto cenno sopra. Alcuni, come il Todisco (cf G. Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio, Libreria Universitaria, Cassino 1989), vorrebbero vedere in Occam un autentico rappresentante della spiritualità francescana, salvo

poi egli stesso riconosce in Ockham un antecedente di Lutero. Se proprio vogliamo restare nell'ambito della famiglia francescana, sé potrebbe allora semmai collegarlo con un Leonardo Beff. Ogni famiglia religiosa, accanto ai suoi pregi, ha i suoi lati deboli: se Tommaso, come domenicano, cade in un certo intellettualismo e in una certa astrattezza; Ockham, come francescano, cade nel semplicismo (il famoso "rasoio di Ockham") e nel disprezzo per la speculazione. Il rasoio di Ockham non taglia al cliente solo i capelli, ma anche la testa, dimenticando che quelle che appaiono, in Tommaso, inutili sottigliezze, sono in realtà preziose conquiste di un'intelligenza geniale e profonda, che sa cogliere ed esprimere mirabilmente, con quella chiarezza e semplicità che è consentita dall'ardua materia, l'ordine complesso dell'essere e del pensiero in vista del bene dell'uomo e di tutto l'uomo, senza inutili frenzoli ma anche senza decurtazioni e riduzionismi. La complessità del pensiero tomista è richiesta dalla natura stessa del reale che esse descrive e la difficoltà innegabile di accedere alla comprensione di tale pensiero si fonda sulla difficoltà oggettiva della materia da affrontare, ché anzi si può dire che Tommaso ci faciliti il cammino, pur chiedendo al discepolo le sforzi che comunque è sempre necessario per l'acquisto della sapienza.

#### BIBLIOGRAFIA E SIGLE

- A = Pierre Alféri, Guillaume d'Ockham - Le singulier, Les Editions de Minuit, Paris 1989.  
D = S.J. Day, Intuitive cognition - A key to the significance of the later Scholastics, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., 1947.  
C = Ockham - Filosofia, teologia, politica, a cura di A. Ceccia, Ed. Andò, Palermo 1966.  
G = G. di Ockham, Scritti filosofici, a cura di A. Ghisalberti, Ed. Nardini, Firenze 1991.  
M = Ockham, Logica dei termini, a cura di P. Müller, Ed. Rusconi, Milano 1992  
DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique, voce "Nominalisme", vol. XI-I.

#### CAP. I - L'ENTE SINGOLARE

##### 1. Il pensiero di Ockham

7. "'Singolare' e 'individuo' - dice Ockham (A, 16-17) - s'intende in tre maniere: innanzitutto, si dice singolare ciò che è una sola cosa di numero e non più cose". "In secondo luogo, si dice singolare la cosa fuori dello spirite che è una e non più e non è segno di un'altra" (A 20, 21). "In terzo luogo, si dice singolare il segno proprio ad una sola cosa, chiamate 'termine discreto'" (A 23). "Un tale individuo come termine discreto - spiega poi Ockham (ibid.) - può essere di tre specie: uno è il nome proprio di qualcuno, come il nome 'Socrate' e il nome 'Platone'. Un altro è il pronome dimostrativo, come a dire: 'questo è un uomo', intendendo Socrate. Ma a volte il pronome dimostrativo" (corrispondente a ciò che oggi chiamiamo 'aggettivo dimostrativo') "è preso con un termine comune, per es.: 'quest'uomo', 'questo animale', 'questa pietra', ecc."

8. Ma la singolarità, per Ockham, è proprietà anche di ciò che si trova nel nostro spirito, e quindi anche dello stesso concetto universale. Egli dice infatti: "Singolare" può avere due accezioni; in una prima accezione, singolare significa tutto ciò che è una sola cosa e non più cose. In questo senso coloro che sostengono che l'universale è una qualità della mente che può essere predicata di più cose, non in forza di se stessa, ma in forza di quella pluralità di cose da essa significate, affermano che qualsiasi universale è veramente e realmente singolare. Come qualsiasi termine orale, per quanto in seguito all'istituzione sia comune a più cose, tutta via è realmente e veramente singolare e numericamente uno, allo stesso modo un concetto mentale che significa più cose extramentali è veramente e realmente singolare e numericamente uno: è infatti una cosa sola e non più cose, anche se significa più cose" (G, 111).

9. "Nella seconda accezione, singolare è ciò che è una cosa sola e non più cose, né è atto a significare più cose. In questo senso nessun universale è singolare, dal momento che ogni universale è per natura segno di più cose. ... Qualsiasi universale è una cosa singolare, ed è universale solo riguardo al suo significato, in quanto è segno di più cose" (G 112).

Già in questa definizione del singolare cominciamo a vedere anche ciò che per Ockham è il contrapposto del singolare, cioè l'universale: esso non è un "uno nei molti", ma è un unico segno di molti: un singolare che si trova nella mente come segno di una moltitudine di cose esterne. L'unicità di questo segno interiore, come vedremo meglio, non è riflesso, rappresentazione o segno di un'unità reale esistente nei molti e che accomuna i molti che si trovano fuori dell'anima: tale unicità esterna, per Ockham, non esiste. L'unicità dell'universale è solo mentale, è costruita dall'intelletto per significare una moltitudine di individui simili fra loro, per i quali "parliamo" di "essenza comune"; ma per Ockham si tratta solo di un modo di dire: in realtà questi individui sono semplicemente diversi fra loro e non hanno nulla di realmente comune.

10. Per Ockham il singolare è semplicemente il reale, sia quello materiale come quello spirituale, sia quello extramentale come quello intramentale: gli atti dello spirito ed in particolare, per quel che interessa il nostro argomento, gli atti conoscitivi, i concetti e i giudizi. Se si può parlare di "realtà" dell'universale, essa sta tutta, come abbiamo visto, all'interno dello spirito, come semplice rapporto di significazione: un solo segno (il concetto) che significa molte cose singole; non però che in esse significhi qualcosa di realmente ad esse comune, perché ciò, per Ockham, non esiste; ma le significa proprio nella loro singolarità, anche se esse sono accomunate tra loro da una certa somiglianza che giustifica il fatto che l'intelletto le ponga in serie sotto una medesima categoria e significate da un medesimo segno.

11. "Ogni cosa extramentale è realmente singolare ed una di numero" (DTC col. 739). L'unica unità reale per Ockham è quella dell'individuo: la unità numerica, indivisibile e non moltiplicabile. E come non c'è unità al di sotto di quella individuale, così per lui non c'è un'unità superiore, comune agli individui e che possa moltiplicarsi negli individui. L'unità formale o specifica (per es. l'umanità) si trova solo nella mente, non nella

realtà. È la mente che unisce fra loro i singoli individui umani e predica per ciascuno di loro la medesima forma specifica (l'esser uomo) non perché ad essa corrisponda, in ciascuno, una medesima forma reale, ma semplicemente perché essi, per la loro somiglianza empirica fra loro, possono raccogliersi sotto un medesimo comune denominatore.

12. La singularità, per Ockham, è un dato originale ed originario, irriducibile e inderivate dell'ente come tale, una proprietà trascendentale che coincide con la stessa unità trascendentale dell'ente, per cui e gli non distingue fra unità numerica e unità formale, e neppure fra unità numerica e unità trascendentale. Da qui la sua tesi: "Qualunque cosa extramentale è singolare per se stessa, cosicché ciò che è immediatamente denominato dall'intenzione della singularità, lo è senza alcuna aggiunta" (DTC col. 739). La realtà, cioè, è singolare per se stessa, non per l'effetto di qualche principio o per la determinazione di un dato o di una forma precedente, alla quale sopravvenga qualche aggiunta o qualche delimitazione. Si può riscontrare in questa tesi ockhamista un velleo riferimento polemico alla concezione tomista dell'individualità, la quale è vista invece come qualcosa di derivate, che richiede quindi spiegazione, e che appunto viene spiegata facendo intervenire ad una forma originaria per sé universale un principio restrittivo o delimitativo, che motiva la sua individualità (la materia segnata dalla quantità nei composti materiali, l'essenza limitata nelle forme pure o angeli).

13. La singularità, per Ockham, è un dato primario e trascendentale, perché egli non la vede come il risultato di un confronto o contemporaneo fra componenti metafisiche dell'ente, come sono, in Tommaso, l'essere senza e l'essere, la materia e la forma, la sostanza e gli accidenti, il necessario e il contingente, il "per se" e il "per accidens". Ockham continua, verbalmente, nella sua metafisica, a riconoscere queste distinzioni, ma la sua tendenza prevalente è quella, in pratica, di negarle o di presentarle in modo confuso, sì che alla fine, chi lo legge, non riesce più a vedere dove stia la distinzione.

14. Per es., quando parla della distinzione fra materia e forma, non riesce a concepire la possibilità di una "forma separata", come vediamo fare S. Tommaso, ma per lui la forma non può esistere senza la materia; e così pure non riesce a concepire una semplice "materia prima" priva di ogni forma, ma sente il bisogno di dare una qualche forma anche alla materia, quantomeno la quantità e l'estensione, trasferendo così alla materia accidenti che sono legati alla forma sostanziale. Dice per es.: "La forma è una cosa che non può stare da sola, ma è sempre in un composto con la materia, senza la quale non può essere" (A 96). "La forma è un atto destinato ad essere ricevute in una materia" (ibid.). La forma tende ad identificarsi con la materia: "La forma è estesa, avendo una parte distante dall'altra come la materia ha una parte distante dall'altra" (ibid.). Quanto alla materia prima, Ockham ha bisogno di vederla già per sé divisa in parti, per cui non riesce a concepirne una di numero: "Questa materia prima - dice (ibid.) - è della stessa natura in tutti i composti, ma non è una di numero in tutti i composti". Non ries-

sce a vederla come pura potenzialità, ma sente il bisogno di mettervi una qualche attualità: "Quante alla materia, si deve sapere che essa è una cosa attualmente esistente nella natura della cosa, che è in potenza a tutte le forme sostanziali, senza averne necessariamente alcuna che le sia inerente o che esista in lei" (A 97). Non riesce a concepire che la materia sia priva di qualunque attributo positivo: "è impossibile che ci sia materia senza estensione" (ibid.).

15. Tommaso, come vedremo meglio, percepisce nell'ente la presenza di fattori, come l'essenza e la forma, che sono per sé universalizzanti; per questo l'individualità per lui fa problema e sente l'esigenza di darne una spiegazione facendo intervenire fattori limitanti, come l'essenza limitata nel caso delle forme separate, e della materia segnata dalla quantità nel caso delle forme che entrano in composizione con la materia. Ockham, viceversa, incapace di cogliere i fondamenti di universalità offerti dal reale, conservando senza convinzione e poca chiarezza di idee le distinzioni interne all'ente fatte dalla filosofia aristotelico-tomista, e fermandosi al fatto innegabile ma superficiale e puramente empirico dell'omogeneità e compattezza del dato singolo, erige a tesi metafisica la piatta individualità che cade sotto la più banale esperienza del senso, senza pertanto avvertire il problema ontologico che tale individualità nasce. Da qui la sua tesi: "Non si deve cercare alcuna causa dell'individuazione" (DTC col. 739). L'esperienza dell'individualità, che è indubbiamente un dato di fatto immediato della esperienza, diventa per lui anche un primum ontologico fondante, prima del quale non è possibile, e quindi non è lecito retrocedere.

16. Nella visuale di Ockham, allora, non è il singolare che ha bisogno di fondazione ontologica, ma è l'universale, semplice prospettiva interiore o mentale mediante la quale raggruppiamo assieme una certa serie di enti singoli, che non sono altro che singoli. "Occorre piuttosto - egli dice infatti (DTC col. 740) - cercare la causa per la quale è possibile che qualcosa sia comune ed universale". Anche qui la stessa confusione, assente in Tommaso: quello che è un normale processo gnoseologico per il quale dall'esperienza del singolare si passa all'intellegimento e alla concezione dell'universale, diventa in Ockham un processo ontologico, per il quale si pretende di far passare l'individuale davanti all'universale e far derivare questo da quello.

17. Il singolo, cioè l'ente, il reale, per Ockham, non "ha" un'essenza, ma "è" un'essenza; affermare che il singolo "possiede" un'essenza, come se questa fosse una sua parte; o affermare che l'essenza "si trova" nel singolo, ancora come se ne fosse una parte, sono, per Ockham, tutti modi di esprimersi che traggono in inganno, come pure la distinzione di contenute che si fa tra il nome concreto e quello astratto, per cui diciamo che "Socrate è uomo", ma non che "Socrate è l'umanità"; invece, secondo Ockham, sarebbe proprio dire anche che Socrate è l'umanità (cf A 66-74; M 97-106). Il singolo, dunque, non è altro che un'essenza concreta, che coincide col suo essere sostanziale e il suo stesso esistere: ancora una volta tutti i piani dell'essere, tutti i principi costitutivi dell'ente vengono mescolati assieme e identificati fra loro: "L'essenza

e l'esistenza non sono due cose. Ma questi due termini 'cosa' ed 'essere' significano una sola e medesima cosa, l'uno in modo nominale e l'altro in modo verbale, motivo per cui l'uno non può esser convenientemente implegato al posto dell'altro, perchè non hanno la medesima funzione" (A 71).

18. L'esistere concreto del singolo, per Ockham, si identifica con la sua stessa essenza, di per sé concreta e singola, per cui egli non ritiene possibile quella distinzione reale fra essenza ed esistenza che invece è sostenuta da S. Tommaso. L'essenza, per Ockham, è per sé esistente; e se non c'è la sua esistenza non si dà neppure l'essenza. Ockham quindi non riesce a concepire un'essenza che non sia esistente, o quanto meno indifferente all'essere e al non-essere. Non si può quindi vedere un'esistenza puramente ideale o possibile dell'essenza: "Non ci si può immaginare - egli dice infatti (A 72) - che l'essenza sia indifferente all'essere e al non-essere più di quanto ci si possa immaginare che essa sia indifferente all'esistenza ed alla non-esistenza; perchè se l'essenza può essere come non essere, allora vuol dire che può essere essenza e non essere essenza".

19. Ockham evidentemente confonde l'essere come tale con l'esser-tale, cioè appunto con l'essenza. L'essere come tale non comporta alcuna determinazione, poichè è posseduto dagli enti più diversi; ciò che determina l'ente (e quindi il suo essere) è invece l'essenza, per la quale una cosa è questa e non quella, è tale e non tal'altra. Inoltre, con questa identificazione dell'essenza col suo essere, Ockham trascura un'osservazione di elementare buon senso che fa Tommaso appunto per dimostrare la separabilità dell'essenza dal suo esistere: io posso pensare ad una cosa - egli dice - posso pensare ad un'essenza senza che questa abbia necessariamente l'esistenza reale. Inoltre, come è noto, Tommaso distingue realmente essenza ed essere per spiegare la dottrina della creazione: se la creatura possedesse l'esistere in forza della sua stessa essenza, diventerebbe incredibile: cioè il suo essere non potrebbe più esser ricevuto da Dio, per cui al limite diventerebbe Dio stesso, l'unico essere o ente che esiste per essenza, cioè che non ha ricevuto l'essere nè può perderlo, perchè esso costituisce la sua stessa essenza.

20. L'essenza reale, dunque, per Ockham, è l'essenza singola, non solo, ma è l'essenza singola in quanto supposita, in quanto essenza o sostanza sussistente dotata del suo concreto atto d'essere. Per questo egli dice: "l'uomo" non significa qualche cosa che non sia significata dal nome "umanità" e viceversa" (M 102). "Socrate" e "socraticità" (cioè la natura individuale di Socrate) "non si distinguono in alcun modo nella realtà. ... Quindi costoro devono concedere che la preposizione 'Socrate è la socraticità' è vera, da cui segue che Socrate è questa umanità, indicando la socraticità. E di conseguenza 'Socrate è l'umanità', ... da cui si può inferire: "Socrate è l'umanità, quindi l'uomo è l'umanità" (ibid.).

21. L'essenza reale (identica col singolo) non è dunque, per Ockham, universalizzabile; non è un'unità presente in molti individui o appartenente a molti individui. L'umanità non è un'essenza comune a molti uomini; non è un qualcosa di presente, identico a se stesso, in molti singoli uomini. No: per l'umanità, nella realtà, è questa umanità, e non esiste nella realtà altra umanità che non sia questa e quella, questo o quell'indi-

vidue. Quindi per lui tra gli uomini non c'è vera uguaglianza sulla base di una medesima natura umana, identica per tutti; ma vi sono solo singole umanità, tutte diverse fra loro, e solo assemiglianti fra loro, le quali diventano un'unica umanità solo per l'operazione del pensiero e solo all'interno del pensiero, ma senza che a questo pensiero corrisponda un dato reale presente negli individui, tale per cui per ciascuno diciamo: questo è un uomo, costui possiede la natura umana.

22. Ockham, che pur dichiara di voler instaurare un linguaggio rigoroso, in realtà, pur di non riconoscere i suggerimenti contenutistici che ci vengono dalle stesse nostre mode di esprimerci e da certi usi grammaticali e linguistici, forza, come già abbiamo visto, le stesse espressioni normali e spontanee del linguaggio per piegarlo alla sua concezione metafisica e concettualista. Identificando natura e persona egli viene così a togliere ragione d'essere a diversi usi linguistici che si riferiscono a questi contenuti e ad instaurarne altri, del tutto innaturali, che pertanto non hanno mai preso piede nel comune uso linguistico, e che alla fine lo stesso Ockham finirà per non usare, evidentemente conscio della loro stranezza ed incomunicabilità. Penso, in particolare, alla distinzione tra il nome concreto "uomo" e quello astratto "umanità". Tommaso osserva, col suo buon senso, come il primo normalmente lo riferiamo alla persona, al concreto individuo esistente; mentre il secondo si riferisce alla natura umana in se stessa, cioè alla parte formale del supposito umano. Da qui espressioni diverse, come per es. "Socrate è un uomo"; mentre non diciamo: "Socrate è un'umanità", ma diciamo: "Socrate possiede un'umanità". Così pure diciamo: "Socrate è un singolo uomo, cioè è una persona"; ma non diciamo: "Socrate possiede una persona"; diciamo: "La natura umana è presente in Socrate"; ma non diciamo: "una persona è presente in Socrate". Ockham, invece riduce la persona alla natura (e viceversa): da qui la logica legittimazione dei modi di esprimersi anomali che qui abbiamo esemplificato.

23. Viceversa, modi di esprimersi normalissimi e logicissimi vengono dichiarati espressioni false e quanto meno non rigorose, non rispecchianti la natura delle cose. Dice egli infatti: "Tutte queste proposizioni sono false in virtù del significato proprio e rigoroso dei termini: "ogni uomo ha l'umanità", "ogni umanità è nell'uomo", "ogni animale ha l'umanità". Chiaramente tali modi di esprimersi suppongono la distinzione, nell'uomo, fra un soggetto - la persona, il supposito - ed una forma o essenza posseduta dal soggetto: la natura umana, e mentre il soggetto è individuale, la natura si trova uguale a se stessa in tutti gli individui. Ma questo fatto è proprio ciò che non piace ad Ockham, per il quale, come abbiamo visto, il singolo, nella sua concretezza esistenziale - cioè la persona - è la stessa natura, è la stessa umanità, vista come natura concreta e umanità concreta. Da qui l'equazione: il singolo esistente (Socrate), la persona di Socrate - la natura umana individuale di Socrate (la "socraticità") - la natura umana come tale: l'umanità. Ogni uomo diventa l'umanità! Ockham, per essere fedele ai suoi principi, non si arresta neppure, come abbiamo visto dalle sue stesse espressioni, davanti a tali enormi paradossi! "Non si afferma propriamente - egli dice infatti (M 105) - che quest'uomo, indicando Socrate, possiede

l'umanità, ma si dice in modo proprio che è l'umanità".

24. Quando noi, in una proposizione, vogliamo significare che il predicato rappresenta la totalità del soggetto che presupponiamo come ente nella sua totalità (per es. la persona di Secrate), allora usiamo la copula "è", la quale esprime appunto l'identità fra soggetto e predicato, entrambi con notativi della totalità della realtà del soggetto. Così allora dico: "Secrate è una persona umana", perché con l'espressione "persona umana" mi riferisco alla totalità dell'essere del soggetto: Secrate. La persona di Secrate è tutto Secrate, è la sua totalità: natura, singolarità, sussistenza ed esistenza. Ma non posso dire: "Secrate ha una persona umana", e ciò non per una semplice convenzione linguistica, ma perché in questo caso la struttura stessa del linguaggio è indizio e segno di contenuti ontologici ben precisi, importanti ed irrinunciabili. Il linguaggio è un'introduzione alla metafisica! Questo è un dato importantissimo acquisito dalla moderna filosofia del linguaggio. Tale constatazione risale ad Aristotele, ma solo i moderni "analisti" inglesi l'hanno trasformata in un metodo sistematico di ermeneutica ontologica. Non diciamo, dunque, che Secrate "ha" una persona umana, perché il predicato dell'avere, a differenza di quello dell'essere, non fa riferimento al supposito o alla totalità del soggetto, ma ad una sua proprietà o anche alla sua parte formale: all'essenza! Ora, siccome la persona è il tutto, mentre è l'essenza che è parte (della persona), ecco l'uso giustificatissimo della copula "è" nel primo esempio, e del predicato verbale "ha" (una natura, non una persona), nel secondo esempio.

25. Col riconduurre l'universale al singolare, Ockham riporta inevitabilmente il necessario al contingente, il sostanziale all'accidentale, il perenne al caduce, l'immutabile al mutevole, anche se la preoccupazione di sottolineare la dignità ontologica del singolo è indubbiamente giusta, soprattutto se questo singolo o questo supposito è la singolarità della persona umana o della sostanza spirituale (angeli e Dio). Come pure è giusta l'istanza di sottolineare l'originalità, la irripetibilità e l'unicità inestituibile di ogni singola persona umana, nella sua concretezza, nell'infinita varietà e molteplicità delle sue attitudini, qualità ed esigenze, nel suo continuo mutare e nella storicità del suo essere. Nessuno potrà negare la validità di queste istanze ockhamistiche, del resto oggi largamente raccolte da correnti di pensiero come l'esistenzialismo, il personalismo, la fenomenologia e la stessa teologia cristiana, dogmatica e morale. Sono grandi istanze della tradizione francescana. Ma Ockham le ha intese e portate avanti in un modo distorto, unilaterale, e quindi, alla fine dannoso per quella stessa singolarità che egli intendeva esaltare. Non così hanno fatto i veri, grandi maestri della scuola francescana, come un S. Bonaventura o un Beato Duns Scoto. In Ockham il francescanesimo è disgraziatamente inquinato da un ritorno dell'antico paganesimo di Eraclito e di Protagora, che erano già stati confutati dai grandi dottori che lo avevano preceduto: ma qui evidentemente Ockham non è stato capace di raccogliere questa preziosissima lezione. Egli è stato chiamato dai suoi seguaci "Venerabilis inceptor": in realtà egli, da questo punto di vista, non è un rinnovatore, ma è il riesumatore di antichi errori.

26. Resta comunque il fatto che il richiamo all'importanza del singolare, sulla scia, come ho detto, di Duns Scoto, è a mio giudizio il messaggio che Ockham ha lasciato per l'avvenire: per l'avvenire non solo della filosofia ma anche della teologia, e in special modo della teologia spirituale e della morale, nonché per l'avvenire della scienza sperimentale, delle scienze storiche, dell'arte, della letteratura e della tecnica. Chi riceve danno dal pensiero di Ockham, come ho detto, è soprattutto la metafisica, che non viene riformata, come sostengono alcuni troppo benevolmente, ma che invece viene spaventosamente decurtata ed immiserita, come riconosce francamente l'Alféri, che del resto non pare mostrarsi eccessivamente preoccupato di questo fatto. Ma egli, insieme ad Ockham, non s'accorge che la prima realtà, la prima singolarità a ricevere danno dall'eliminazione di un'ontologia delle essenze e degli universali, è proprio la stessa persona umana, che viene privata della sua consistenza ontologica, della sua intelligibilità, della sua vera spiritualità, del suo orientamento speculativo-contemplativo alla visione di Dio, nonché della sua dimensione sociale-comunitaria, che diventa ingiustificata ed impossibile, quando si perda di vista il fatto che essa è fondata sull'esistenza di un'identica natura umana, con finalità e leggi oggettive, universali, necessarie ed immutabili, una natura umana sostanzialmente identica in tutti gli individui, e pertanto capace di fondare l'uguaglianza, la comunità e la fraternità fra tutti gli uomini, al di là di ogni diversità individuale e di gruppi, di razza, di popoli, di lingua, di idee e di religioni. Ockham esalta il singolo a danno della comunità, l'interesse privato a danno del bene comune; per cui si trova alle radici delle morali individualistiche, utilitaristiche e liberali, che tanto danno purtroppo hanno fatto e fanno, suscitando reazioni contrarie altrettanto estreme, come il collettivismo, il totalitarismo o lo statalismo, che sono un rimedio peggiore del male. L'esame della dottrina di Tommaso ci aiuterà a trovare il modo di contemperare saggiamente l'esigenza della singolarità con quella della pluralità, dell'individuale con lo specifico, del particolare con l'universale, dell'unico col comune, della persona con la società, dell'uno col molti. Si tratterà soprattutto di una corretta dottrina dell'universalità, che costituisce appunto la mediazione fra l'uno e i molti: unum in multis et de multis.

## 2. Il pensiero di S. Tommaso

### a) Veduta d'insieme

27. Non c'è dubbio che il costante interesse conoscitivo di Tommaso è di carattere scientifico. Come è ormai stato riconosciuto da tomisti antichi e moderni, come per es. il Padre Chenu ed oggi il Padre Barzagli, Tommaso è il vero fondatore della teologia come scienza, e quindi della "teologia scolastica" nel senso migliore del termine, quella "scolastica" non va vista come racchiusa nei limiti del medioevo, quella scolastica alla quale appunto l'Ockham, col suo famoso "rascio", avrebbe inferto un colpo mortale, iniziando un nuovo modo di far filosofia e teologia. Ockham, come ogni grande pensatore, ha fatto avanzare la storia del

pensiero, non c'è dubbio, ma in ambiti ben più circoscritti di quanto gli attribuiscono certi suoi troppi entusiasti ammiratori, che vorrebbero ascrivere a merito di Ockham l'aver posto in crisi il metodo ed i principi della filosofia e della teologia scolastiche elaborate dal tomismo, mentre in realtà quest'opera demolitrice, che proseguirà col pensiero rinascimentale, con Lutero e Cartesio, sarà gravida di frutti amari per la cultura e la civiltà dei secoli successivi fino ad oggi, com'è stata dimostrata ampiamente da studiosi come il Fabre, il Gilson, Merleau-Ponty e Spengler.

28. Come per Ockham così per Tommaso l'essenza delle cose, nella realtà extramentale, si dà in uno stato di individualità e concretezza, non di universalità, la quale invece è proprietà dell'essenza in quanto pensata, in quanto dotata di esistenza intramentale. Anche per Tommaso, quindi, come per Ockham, la realtà esterna, materiale e spirituale che sia, è sempre singolare, mentre l'universale che prescinde dall'individuale, cioè l'universale astratto è come tale sempre e solo nel pensiero, è costruito dal pensiero. Ma c'è anche una grossa differenza fra i due pensatori, che mentre per Tommaso l'universalità dell'essenza nel pensiero è giustificata dal fatto che essa, nella realtà, è identicamente a se stessa presente negli individui, per Ockham gli individui di una specie non hanno realmente fra loro nulla di identico, ma ciascuno di essi è per sé in tutto diverso dall'altro. Dunque, mentre per Tommaso l'essenza specifica è un dato reale, immanente ad ogni individuo e, come tale, offre fondamento di verità ed oggettività all'elaborazione dell'universale astratto, che coglie appunto questa essenza a prescindere dalle sue varie concretizzazioni negli individui, per Ockham l'elaborazione dell'universale pensato si giustifica solo per il fatto che l'intelletto riscontra, fra gli individui di una specie, delle somiglianze tali, che conducono l'intelletto a raggrupparli sotto una medesima predicazione e ad indicarli con un medesimo segno interiore, atto dello spirito, che per Ockham è appunto l'"universale", il concetto, che coincide con lo stesso atto intellettuale, per cui, come vedremo, mentre per Tommaso il concetto è representazione dell'essenza universale, per Ockham il concetto è atto dello spirito per mezzo del quale la mente si apre alla comprensione dell'essenza concreta di un insieme di enti singoli simili fra loro. Il concetto, per Ockham, non contiene nulla di corrispondente al reale (l'essenza universale); indica soltanto, dal di fuori del reale, una molteplicità di reali, che unisce assieme sotto un segno comune, che è appunto il concetto.

29. Mentre per Ockham il singolo è tale per se stesso, senza che sia necessario chiedersi il perché della sua singolarità, per Tommaso la singolarità dell'ente creato è l'effetto di un principio restrittivo e limitante (l'essenza nelle forme pure, la materia nei composti di materia e forma), che fa da contrappeso ad un principio di comunicazione e di perfezione (rispettivamente l'essere nelle forme pure e la forma nei composti). Per Tommaso gli enti hanno sì ciascuno un qualcosa di proprio, ma anche un qualcosa di comune: come pertanto occorre spiegare il proprio con un principio di singolarità, così (e qui Tommaso si appone ad Ockham), occorre spiegare il dato comune con un principio comune, che è appunto il fondamento reale dell'universale nel pensiero.

30. La poca chiarezza con la quale Ockham distingue materia e forma, fa sì che incerta rimanga la distinzione fra sostanze materiali e sostanze spirituali. Gli stessi angeli, per Ockham, sono composti di materia e forma, diversamente che per Tommaso, per il quale gli angeli sono pure forme. Ciò fa sì che l'interesse per il singolo, in Ockham, ruoti tutto sull'individualità materiale, trascurando le caratteristiche della singolarità spirituale. In Tommaso invece appare chiara la distinzione tra l'individualità materiale, che comporta una delimitazione della forma specifica, per cui in tal caso la specie si presenta come ontologicamente superiore all'individuo; e la singolarità spirituale, che viceversa costituisce una specie a sé, per cui la molteplicità di queste sostanze non è data da diversità individuali legate alla materia, ma da differenze formali o specifici che legate al fatto che ciascuna forma partecipa dell'atto d'essere in grado differente da quelle delle altre.

b) La costituzione dell'individuo

31. "L'individuo - per Tommaso (Sum. Theol., I, q. 29, a. 4) - è ciò che è in sé indistinto; e distinto, invece, dagli altri". Indistinto, s'intende, per lo intelletto, in quanto l'individuo in quanto individuo si oppone all'universale, che per Tommaso è il solo oggetto del nostro intelletto; mentre l'individuale può essere distinto per il sense, che coglie appunto il dato individuale. Qui Tommaso intende riferirsi all'individuo materiale. L'individualità invece della persona, che è sostanza spirituale, può, per Tommaso, essere intelligibile. Dice egli infatti nel medesimo luogo: "Persona significa ciò che è distinto in quella natura, come nella natura umana significa queste carni e queste ossa e questa anima, che sono principi individualizzanti dell'uomo; queste cose, sebbene non rientrino per sé nel concetto di persona, appartengono tuttavia al significato della persona umana".

32. Individualità si oppone a comunanza o universalità: se il concetto di universale implica l'esser uno in molti, proprietà dell'individualità è il non poter essere in molti (cf Sum. Theol., III, q. 77, a. 2; I, q. 13, a. 9; CG II, c. 39 e 45; III Sent., D. VI, q. 1, a. 1; IV Sent., D. XII, q. 1, a. 1, q. 1a1, 3m). È l'"incomunicabilità" (Sum. Theol., I, q. 29, a. 3, 4m): il fatto, cioè, che ciò che appartiene all'individuo come individuo non può appartenere ad un altro individuo, altrimenti non si distinguerebbero più l'uno dall'altro. E tale distinzione, per la quale nulla è comune fra due individui in quanto individui, è quella che propriamente Tommaso chiama "diversità", la quale si distingue dalla "differenza": "La differenza, infatti - egli dice (Cont. Gentis, I, c. 17) - si dice in rapporto a qualcosa; infatti tutte ciò che è differente, è differente per qualcosa; il diverso invece si dice in modo assoluto, per il fatto che non è il medesimo. La differenza dunque è da cercare in quelle cose che convengono in qualcosa: si deve infatti assegnare in esse qualcosa per cui differiscono: così due specie convengono nel genere, per cui è necessario che si distinguano per le differenze. In quelle cose invece che non convengono in nulla, non si deve cercare in che cosa differiscono, perché esse sono diverse per se stesse

unità formale - divisibile  
numerica - indivisibile

se". Così analogamente, nel commento alla Metafisica di Aristotele, Tommaso dice: "Altre è la differenza, altre la diversità. Infatti se di due cose una è diversa dall'altra, non è necessario che siano diverse per qualcosa. Possano infatti essere diverse per se stesse. ... Ma ciò che differisce da qualcosa d'altro, dev'essere differente per qualcosa. Per cui è necessario che ciò per cui i differenti differiscono, sia una medesima cosa in quelle che non differiscono in tal modo. Queste qualcosa che è identico in molti e è il genere o è la specie. Per cui ogni differente differisce o nel genere o nella specie" (I.X, c. III, lect. IV, nn. 2017-2018).

33. Tommaso conviene con Ockham nel rilevare come la distinzione fra gli individui si fonda su di una totale diversità fra loro: l'individuo come tale non ha nulla in comune con un altro individuo, anche della stessa specie, perché ciò che caratterizza un individuo, il proprio di un individuo non può essere comunicato ad un altro individuo, non può essere messo in comune con lui, altrimenti scomparirebbe la diversità fra i due. Due individui possono assomigliare fra loro - e su ciò insiste molto Ockham, perché questa è la base ontologica della sua dottrina dell'universale -, ma per se stessi sono diversi tra loro, senza che si possa scernerne un qualcosa di comune da un qualcosa di differente. Tommaso ed Ockham invece divergono sul fatto che Tommaso distingue l'individuo come individuo dall'individuo come ente: cosa che non fa Ockham, per il quale, come abbiamo visto, ente ed individuo coincidono, unità trascendentale e unità individuale e numerica sono la stessa cosa. La distinzione che Tommaso opera gli consente però da una parte di comprendere la posizione di Ockham, e dall'altra di integrarla con una tesi che Ockham non accetta. Cioè, mentre da una parte Tommaso riconosce che un individuo come individuo non ha nulla in comune con un altro individuo, per cui sono totalmente diversi, dall'altra rileva come nell'individuo in quanto ente c'è sì un qualcosa per cui esso è diverso da un altro ente (l'individualità); ma c'è anche un qualcosa (l'essenza specifica) che può essere comune ad un altro ente, appunto un ente della stessa specie. Siccome invece Ockham si concentra solo sull'individualità e tutto riduce ad essa, perde di vista questa distinzione fondamentale interna all'ente reale: individualità ed essenza. L'essenza, certo, per sé non è universale - osserverà Tommaso - però è realtà, ed è fondamento reale del concetto universale, che, nella nostra mente, ce la rappresenta, cioè ce la "rende presente" (immaterialmente o "intenzionalmente").

34. Dice infatti l'Aquinate: "Laddove c'è un elemento comune (in communitate universalis) occorre che ciò per cui si distinguono gli enti che stanno sotto quell'elemento comune, sia altro dalle stesse elemento comune. Dunque in ogni ente creato che sta sotto qualche genere comune, dev'essere composizione fra ciò che è comune e ciò per cui tale comunanza viene ristretta" (De spiritualibus creaturis, c. 1, nelle Quaestiones disputatae). Ockham avverte nelle cose solo l'elemento di individualità, di originalità, di irripetibilità; Tommaso, invece, con veduta più ampia, coglie anche l'elemento comune, unificante, che è altrettanto reale quanto la singolarità, e che fonda la conoscenza universale, e quindi la conoscenza scientifica delle cose. Si tratta dell'essenza specifica, determinata dall'ag-

giunta della differenza all'essenza generica, differenza per la quale un'essenza specifica differisce da un'altra nel medesimo genere, per cui queste resta identice nelle due essenze, le quali divergono appunto in forza della differenza. L'impegnazione ockhamistica, che prende il sin- gelare come una specie di blocco metafisico unico e non scomponibile (sul modello del principio "prendere e lasciare"), impedisce il lavoro astrattivo dell'intelletto, per il quale viceversa l'intelletto è in grado di rintracciare, nel singolo extramentale, un elemento di singolarità ed un elemento di comunanza con altri individui (separazione dell'essenza specifica universale dai dati individuali), ed ulteriormente è in grado di separare la differenza specifica dal genere, cogliendo la differenza delle essenze che stanno sotto un medesimo genere: per esempio la differenza specifica che corre tra l'uomo e le bestie, appartenenti l'uno e le altre al medesimo genere "animale", ma differenti a causa della differenza "razionale", per cui diciamo che mentre l'uomo è animale razionale, le bestie sono animali irrazionali.

35. Per Tommaso l'individuazione non è dato di fatto primario ed irriducibile, come per Ockham, ma è l'effetto, come si è detto, di un principio restringente su di un principio di espansione, di perfezione, di comunicazione. Negli individui materiali il principio restringente o di imperfezione è dato dalla "materia signata quantitate", cioè la materia determinata dalle dimensioni quantitative; mentre nei oggetti spirituali il principio limitante e determinante è la stessa essenza o forma, che è limitata capacità di accogliere l'atto d'essere. L'individuazione, quindi, per Tommaso, non avviene per via formale, come per Scotto (con la famosa "haecceitas"), ma a causa del soggetto materiale.

36. Dice infatti l'Aquinate: "Ogni forma per sé è comune" (in quanto di per sé essa non è altro che ciò che l'ente è, e l'ente appartiene a tutte le cose, ogni cosa è ente, e quindi forma) "per cui l'aggiungere forma a forma" (cioè una forma più circoscritta ad una più ampia) "non può essere causa dell'individuazione; ... ma l'individuazione della forma proviene dalla materia, per la quale la forma si contrae a questo determinato ente" (Quodl., VII, q. 1, a. 3). La singolarità non dipende per Tommaso da un principio perfettivo, ma sempre in qualche modo "materiale": negli stessi angeli, nei quali la singolarità è certamente determinata dalla forma (dato che in essi non c'è materia), la forma però svolge una funzione "materiale" e potenziale rispetto all'atto d'essere, che in tal caso svolge una funzione formale e perfettiva, la quale viene appunto limitata dalla limitatezza della forma. A maggior ragione, per Tommaso, negli individui materiali l'individualità non dipende da un principio formale, ma dalla materia vera e propria, che fa da soggetto alla forma, restringendola ad una determinata singolarità. Per questo, egli dice, anche aggiungendo alla forma generica forme sempre più specifiche e determinate, non si giunge mai alla singolarità, ma si resta sempre sul piano dell'universale, che è quello proprio della forma. Una però potrebbe forse dire: ma allora non esistono forme individuali? Essenze particolari? Certe che esistono, ma, almeno per il nostro intelletto - sostiene Tommaso, come vedremo meglio più avanti - esse non sono intelleggibili, se non indirettamente per il

loro riferimento alla materia individuale, che è causa dell'individualità della forma.

37. "I singolari - dice Tommaso (Sum. Theol., I, q. 14, a. 11) - ricevono dalle cause universali certe forme e facoltà, le quali, per quante esse vengano messe assieme" (nell'operazione logica della definizione), "non vengono individuate se non per mezzo della materia individuale. Per cui, chi conoscesse Secrate per il fatto che è bianco, figlio di Sofronisco, e qualunque altra cosa si dica, non conoscerebbe Secrate in quanto egli è questo uomo". La forma, per Tommaso, è principio e causa di una molteplicità di forme inferiori e più limitate che di essa partecipano (cf C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, S.E.I., Torino 1950; Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, S.E.I., Torino 1960; T. Tyn, Metafisica della sostanza - Partecipazione e analogia entis, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991). Esse, per composizione reale e logica, si aggiungono alla forma originaria e principale, ma svolgono un ruolo individualizzante solo in quanto prendono, per così dire, il ruolo della "materia" e della potenzialità, e non in quanto sono forme, perché se restano tali, non possono spiegare un fatto limitante come l'individuazione, esse che sono invece perfezioni. Così, se noi vogliamo delineare in modo intelligibile l'individualità di Secrate, potremo usare sì concetti estremamente precisi e dettagliati, ma essi restano sempre concetti col loro contenuto universale, che non riusciranno mai a restringersi fino al punto di non superare l'individualità di Secrate. Per cogliere tale individualità, noi dobbiamo ricorrere necessariamente ad altri mezzi interpretativi ed espressivi, come per es. il ritratto di un pittore o una fotografia di un bravo fotografo: cioè dobbiamo ricorrere all'esperienza sensibile ed a ciò che essa come tale ci dona.

38. La singularità, per Tommaso, attiene tanto alla sostanza come agli accidenti, ed in ciò egli concorda con Ockham. La singularità degli accidenti, per Tommaso, determina la singularità della sostanza, la cui essenza specifica non dice per sé singularità. Per Ockham, invece, sono gli accidenti ad essere naturale risultanza della sostanza, che è per sé singolare e non contiene alcuna reale "natura comune". Così per Tommaso la sostanza individuale presenta due aspetti: l'esser soggette di una natura comune e l'esser soggette degli accidenti e delle proprietà (cf I Sent., D. XXVI, q. 1, a. 1). Siccome Ockham nega la realtà della natura comune, egli vede solo il secondo aspetto, per cui si può considerare un precursore della teoria esistenzialistica moderna del "soggetto", come mera singularità irripetibile e non concettualizzabile, priva di un oggettiva natura e essenza, che possa essere universalizzata e concettualizzata. Sul problema esistenzialista del soggetto, vedi J. Maritain, Court traité de l'existence et de l'existant, Ed. Hartmann, Paris 1947.

39. La sostanza singolare, per Tommaso, è detta "soggette" (subiectum), perché sta "sette" (subiectum da subicere-sub-iacere-ponere-sette) tutti i predicati: il soggetto non può esser predicato di nulla e di lui invece si predica tutto ciò che gli conviene. Di esso, dice Tommaso (in Met., l. VII, c. III, lect. II, n. 1273), si predicano gli accidenti, i generi, le specie e le differenze. Il soggetto, per Tommaso, è massimamente sostanza individuale,

quella che Aristotele chiama "sostanza prima" (usia prete) (cf n.1274).

40. Per Tommaso come per Ockham non l'essenza ma l'individuo è ciò che esiste, che sussiste ed esercita l'atto d'essere, che è la perfezione delle perfezioni. In questo senso sia Tommaso che Ockham sono "esistenzialisti". Rimane tuttavia il fatto che mentre per Tommaso l'essenza può essere reale, e quindi componente necessaria del singolo esistente, per Ockham invece l'essenza è solo un dato intramentale, un'astrazione: utile, ma semplice astrazione, semplice pensiero: al massimo semplice segno mentale di una molteplicità reale, che viene considerata da questo segno "per modum unius". Da questo punto di vista, non c'è dubbio che anche per Tommaso, come per Ockham, l'individuo possiede, nell'esistenza extramentale, una speciale preziosissima perfezione, che l'essenza come tale non possiede: l'essere, appunto l'esistenza reale extramentale.

41. L'esistenza individuale costituisce dunque la perfezione dell'individuo; per essa, dal punto di vista dell'essere, l'individuo supera la specie. Tuttavia, come abbiamo visto, nelle realtà materiali la specie (o forma) è principio di perfezione, mentre l'individualità viene a limitare la forma specifica riducendola a forma individuale. Dal punto di vista dell'essenza, allora, (o della forma), la specie, nell'individuo materiale, prevalge ontologicamente sull'individualità non in quanto esistente, ma in quanto individualità. Nelle forme pure, invece, (per es. gli angeli), è la forma ad essere principio limitante rispetto all'essere individuale, ed è la forma stessa a fondare l'individualità riducendo l'essere ad essere individuale. In queste forme separate, allora, e puri spiriti, l'individuo non è superato dalla forma (o essenza specifica), perchè coincide con essa, ma è superato solo dall'essere, che è atto della forma individuale-specifica. In ogni caso, per Tommaso la perfezione dell'individuo gli viene da ciò che gli appartiene come individuo, non da ciò che gli appartiene come specie (cf De spiritualibus creaturis, c.8, nelle Quaestiones disputatae).

42. Nell'individuo materiale, per Tommaso, materia e forma si delimitano in qualche modo a vicenda, pur mantenendo la forma un ruolo perfetto per la sua universalità. Dice Tommaso: "In qualche modo la materia è limitata dalla forma e la forma dalla materia. La materia dalla forma, in quanto la materia, prima di ricevere la forma, è in potenza a molte forme; ma quando ne riceve una, si fissa in quella. La forma invece è limitata dalla materia, in quanto la forma, considerata per se stessa, è comune a molti individui, ma per il fatto d'esser ricevuta nella materia, diventa la forma determinata di quella data cosa" (Sum. Theol., I, q.7, a.1).

#### c) L'unità del singolare

43. Tommaso, come già abbiamo intravisto, ha una dottrina dell'unità molto più complessa di quella di Ockham, che tende a ridurre ogni specie di unità all'unità individuale e numerica, mentre Tommaso, con ben maggior ampiezza di vedute e sensibilità alla complessità del reale, distingue molte specie di unità. Non è il caso qui di esporre nella sua interezza la dottrina tomistica dei vari tipi di unità. Per questo rimandiamo ai manuali di filosofia tomistica, come per es. il Credit, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Ed. Herder, Friburgi Brisgoviae 1937, vol. II, par.

630. Qui basti dire che il concetto tomista dell'unità ruota attorno al concetto trascendentale, aperte alle forme dell'unità razionale o spirituale, al di là della pura unità empirica propria dell'unità numerica. Senza pretendere qui di esaurire, neppure sommariamente, la dottrina tomistica delle specie di unità, basterà citare qui questo brano, dove l'Aquinate accenna alle specie di unità che, per il nostro argomento, qui ci interessano in modo particolare: l'unità trascendentale, l'unità formale e l'unità individuale o numerica. Dice Tommaso, riprendendo Aristotele: "L'uno si dice in quattro modi: in primo luogo, ciò che è naturalmente continuo" (ciò che quindi è omogeneo in se stesso ed indiviso: unità trascendentale) "In secondo luogo, la totalità" (il tutto in quanto completo in se stesso e delimitato in se stesso comporta certamente il carattere dell'unità: quando dice "una cosa" mi riferisco evidentemente a quella cosa nella sua totalità: aspetto dell'unità trascendentale). "In terzo luogo, uno è il singolare" (ecco dove Tommaso si accorda con Occam. L'unità del singolare appare anche come "unicità", originalità, irripetibilità. Tale forma di unità acquista particolare valore nella persona, dove parliamo di "personalità". L'originalità della persona, nella linea, s'intende, del bene e della virtù, è un indiscutibile pregio della persona stessa). "In quarto luogo, uno è l'universale" (questa è la unità formale o essenziale: il moltiplicarsi dell'essenza, sempre identica a se stessa, nella molteplicità degli individui dei quali si predica quell'essenza: la mia essenza di uomo è perfettamente identica alla tua, anche se come individuo io posso essere diversissimo da te).

44. "Sono una di numero - dice Tommaso (In Met., l.V, c.VI, lect.VIII, n.876) - quelle cose la cui materia è una. La materia, infatti, in quanto sta sotto determinate dimensioni, è il principio di individuazione della forma. E da ciò il singolare ricava il fatto di essere uno di numero, distinto dagli altri singolari". La distinzione numerica delle sostanze materiali dipende dalle particolari dimensioni materiali di ogni individuo, dimensioni per le quali ogni individuo occupa una determinata posizione nello spazio, distinta da quella di ogni altro. Sono queste determinate dimensioni e questa particolare collocazione nello spazio e nel luogo, che rendono ciascun individuo materiale discernibile da ogni altro, perchè sono questi i fattori ontologici che lo costituiscono nella sua propria irripetibile individualità. Anche la forma separata, certo, nella sua individualità è una di numero, per cui come contiamo gli oggetti materiali, così è possibile (almeno in linea di principio) contare gli angeli. In questi puri spiriti, tuttavia, l'unità numerica non dipende dalla quantità come accidente della sostanza materiale, giacchè appunto essi sono puri spiriti, pure forme. In essi l'unità numerica (e quindi la possibilità di essere contati) dipende, anzi coincide con la stessa unità formale e essenziale: ogni angelo, per l'Aquinate, è una essenza specifica per conto suo. Da queste punti di vista appare problematico parlare di "unità numerica" per gli angeli, dato che il loro essere non è esteso e non occupa quindi una posizione nello spazio. Occorre, pertanto, per queste forme pure, un nuovo concetto di unità numerica, di tipo analogico, come occorre anche un concetto analogico di

"quantità", che non si fonda più, come per le sostanze materiali, sull'essentialità reciproca di parti al di fuori delle parti, ma sulla distinzione formale di una specie angelica da un'altra specie. Abbiamo però anche qui una molteplicità, e sotto questo punto di vista è possibile una numerazione e parlare, quindi, analogicamente, di "unità di numero".

45. Nelle sostanze materiali, invece, l'unità specifica (o formale) si distingue realmente, per Tommaso, dall'unità di numero. Riassume bene con le seguenti parole la dottrina tomistica il Mattiussi, nel suo commento alle XXIV tesi tomistiche (Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1947, p. 100). Dice: "Concediamo che ogni cosa è una per ciò stesso che costituisce la sua entità. Ma certamente Socrate non è Socrate per ciò soltanto che lo fa uomo" (cioè non è uno di numero in forza della semplice unità dell'essenza specifica); "altrimenti ogni uomo sarebbe lui. Dobbiamo dunque trovare qualche ulteriore determinazione nella medesima sostanza. Distinguendo da essa la sua quantità, con ciò stesso abbiamo dovute intendere che antecedentemente, non per tempo si per natura, all'estendersi in parti e all'esser quanto, il corpo è costituito nel suo esser primo" (quindi nella sua unità ontologica, come ente corporeo). "Concediamo adunque che l'intima unità" (della sostanza individuale materiale) "non è data dal soggetto della quantità" (ma dal suo esser sostanza materiale come tale), "che come quantità vien poi".

d) La definizione dell'individuo

46. L'individuo esistente, per Tommaso, ha certamente una sua essenza individuale, quindi in linea di principio intelligibile, ma non per il nostro intelletto, almeno nelle condizioni normali dell'esistenza terrena, come vedremo meglio più avanti. Qui ci fermeremo a considerare l'intelligibilità e la definibilità dell'individuo, rimandando a un successivo capitolo il problema di come noi possiamo conoscere intellettualmente l'individuo.

47. Secondo Tommaso non l'individuo ma la specie può essere definita, giacché definire vuol dire determinare la differenza specifica, la quale, aggiunta al genere, stabilisce appunto la specie, che è l'essenza universale. L'individuo, invece, a causa della sua contingenza, mutabilità, accidentalità, ed indefinita complessità, non offre prese chiare e sicure al nostro intelletto, il quale può solo limitarsi a describerlo, seguendo nella sua evoluzione, e sempre necessitato, per sua natura, ad inquadrare le sue inescalabili particolarità in schemi e quadri logici, che inevitabilmente lasciano passare, per così dire, la singolarità, come una rete troppo larga lascia passare i pesci piccoli. Su questo tema della definizione dell'individuo Tommaso, come vedremo dai passi seguenti, sembra precorrere le tesi occamiste e confutarle anticipatamente. La materia individuale, dice Tommaso, fa sì che, per es., venga ad esserci una scartata tra l'"esser questo uomo" e l'"esser uomo come tale", tanto che l'uno non può essere predicato dell'altro, contrariamente a quanto abbiamo invece visto sostenere Ockham.

48. Dice infatti Tommaso: "La materia individuale, con tutti gli accidenti che la individualizzano, non cade nella definizione della specie: infatti non cadono, nella definizione dell'uomo, queste carni e queste ossa, e la bianchezza e la nerezza, o cose del genere. Per cui queste carni e queste ossa e gli accidenti che designano questa materia, non son racchiusi nell'umanità" (come essenza specifica, universale). "E tuttavia sono incluse in ciò che è l'uomo" (inteso come soggetto, come individuo); "per cui ciò che è l'uomo, ha in sé qualcosa che non ha l'umanità" (l'esistenza, la sussistenza, l'esser persona, gli accidenti, i caratteri individuali). "E per questo non è totalmente la stessa cosa l'uomo e l'umanità" (contrariamente a quanto pensa Ockham!), "ma l'umanità è significata come parte formale dell'uomo, perché ha in sé i principi che definiscono formalmente l'uomo, rispetto alla materia individuante" (Sum. Theol., I, q. 3, a. 3).

49. Analogamente, altrove dice: "Se vien significata la natura della specie prescindendo dalla materia determinata, che è principio dell'individuazione, così" (la natura essenziale) "si configura come parte; ed in tal modo vien significata col nome 'umanità'; umanità infatti significa ciò per cui l'uomo è uomo. Ma la materia determinata non è ciò per cui l'uomo è uomo, per cui non è affatto contenuta tra quegli elementi per i quali l'uomo è uomo. Dato che dunque l'umanità, nel suo significato, include solo ciò per cui l'uomo è uomo, è chiaro che dal suo significato viene esclusa e prescissa la materia determinata; e poiché non si predica la parte del tutto, da qui viene che l'umanità non si predica né dello uomo né di secrete" (contro quanto pensa Ockham). Per cui Avicenna (Met., V, 5) dice che la quiddità del composto non è lo stesso composto di cui è quiddità, sebbene la stessa quiddità sia composta" (di materia e forma); "come l'umanità, sebbene sia composta, non per questo è l'uomo, e invece occorre che sia soggettata in un soggetto che è la materia determinata".

50. Questo brano, poi, è talmente collegabile con le tesi ockhamiste, che par quasi che l'Aquinate le abbia conosciute in anticipo: certo le ha prevedute, o forse già al suo tempo esisteva chi le sosteneva: "E' falso - dice egli infatti (De ente et essentia, c. 3) - dire che la natura dell'uomo, in quanto tale, ha l'essere in questo singolare, poiché se l'essere in questo singolare convenisse all'uomo in quanto uomo, non potrebbe mai esistere al di fuori di questo singolare; e similmente, se essa convenisse all'uomo in quanto è uomo, non potrebbe essere in questo e quel singolare e neppure nell'anima. E' chiaro dunque che la natura dell'uomo, presa in senso assoluto, astrae da qualunque esistenza, senza tuttavia escluderne alcuna. E questa natura così intesa è quella che si predica di tutti gli individui".

## CAP. II - L'UNIVERSALE

### 1. Il pensiero di Ockham

#### a) La concezione dell'universale

51. La parola "universale" (lat. universale) è composta: "unum-versus", che può indicare due cose: a) e l'uno che si apre, "che va-verso" di molti; b) e l'"andar-verso", il convergere dei molti verso l'uno. La prima

idea sembra più propria di Ockham: l'universale come una specie di punte di vista - una "visée", dice Alféri -, che si apre e si pretende, abbraccian-  
doli in unità, verso i singoli, che però restano al di fuori di lui. L'"in-  
tentio" del concetto ockhamista, come vedremo, "tende" verso i singoli, non  
verso una loro essenza reale, universale, che per Ockham essi non posseggono.  
L'universale tomista, invece, come vedremo, risponde più all'idea dei sin-  
goli che convergono in unità, unità che invece per Tommaso è realmente pre-  
sente in essi, ne fa la sostanza e la realtà profonda ed essenziale, e che  
è il fondamento oggettivo e reale del concetto universale, che è appunto  
rappresentazione di quella essenza. I singoli convergono nell'uno per tre  
vare in esso, secondo una reminiscenza platonico-plotiniana, il loro fine,  
la loro causa e la loro ragione d'essere. La natura comune è così per Tom-  
maso l'impronta divina nelle cose, il "marchio di fabbrica", si potrebbe  
quasi dire, della creazione divina che sta all'origine sia della loro es-  
sanza come della loro esistenza.

52. "Ogni universale - dice Ockham (G 112; M 120) - è per natura segno  
di più cose (ed è destinato ad essere predicato di più cose: M 120). Con-  
seguentemente, se per universale s'intende, come fanno molti, qualche cosa  
che non è una numericamente, dico che non esiste alcun universale, a meno  
che non si voglia dare al termine un significato abusivo, dicendo, per e-  
sempio, che il popolo è universale, che non è una cosa sola ma è più cose:  
la qual cosa sarebbe puerile".

53. L'universale, come abbiamo già visto, in quanto affezione dell'intel-  
letto, è un singolo, è uno di numero, anche se è segno di molte cose. In  
queste brane di Ockham possiamo vedere come per lui, se qualcosa non è  
una di numero, non può che essere un'entità collettiva, come il popolo,  
che egli porta ad esempio. Certamente il popolo non è un universale, per-  
chè l'universale non è un'entità collettiva; non è, come il popolo, una  
reale molteplicità di individui legati fra loro da un legame non onto-  
logico ma morale. L'universale ha una vera unità logica ed ontologica. Tut-  
tavia, come vediamo, la sola unità che Ockham riconosce all'universale è  
la sua unità logica, alla quale corrisponde sì un'unità reale, ma solo in-  
tramentale (come affezione dell'intelletto), non extramentale, come unità  
presente negli individui. Ockham dunque si oppone qui a coloro ("molti")  
per i quali l'universale non ha solo un'unità numerica come affezione del-  
la mente, ma anche un'unità formale (in quanto rappresentazione dell'es-  
sanza specifica), che lo rende in qualche modo molteplice, giacchè esso  
rappresenta questa essenza che si moltiplica negli individui. Siccome per-  
rò per Ockham, l'universale non ha riscontro in tale essenza reale che  
si moltiplica, ecco che per lui l'unità dell'universale è solo un'unità  
numerica, che esclude quindi qualsiasi possibilità di possedere un aspet-  
to di molteplicità.

54. "Si deve pertanto dire - prosegue Ockham (G 112; M 120) - che qual-  
siasi universale è una cosa singolare, ed universale solo riguardo al suo  
significato, in quanto è segno di più cose. E questo è quanto dice Avicen-  
na nel V libro della Metafisica: "Un'unica forma presso l'intelletto è in  
rapporto a una moltitudine, e da questo punto di vista è qualcosa di uni-  
versale, perchè essa è un'intenzione dell'intelletto, che mantiene lo stes

se valere in rapporto a ciascuna dei suoi significati"; e aggiunge:  
"Questa forma, benchè in rapporto alle cose individuali sia universale, tuttavia in rapporto all'anima singolare, in cui si trova impressa, è individuale; essa infatti è una delle forme che si trovano nell'intelletto". Avicenna vuol dire che l'universale è un'intensione singolare della stessa anima, atta a essere predicata di più cose, in modo che per il fatto che è atta ad essere predicata di più cose, viene detta universale, non in virtù di se stessa, ma in virtù di quella pluralità di cose.

55. Anche Tommaso accetta questa tesi di Avicenna, secondo cui l'universale, considerato ontologicamente e psicologicamente, è una qualità reale intramentale dell'intelletto, e concorda anche con Ockham nel ritenere che l'intensione universale non è tale in forza di se stessa, ma in relazione alla molteplicità degli individui che essa significa. La divergenza con Ockham sta nel fatto che per Tommaso l'intensione universale della mente indica una molteplicità di individui non in quanto individui (come crede Ockham), ma in quanto essi tutti contengono parimenti una medesima essenza reale specifica, della quale sola (e non degli individui) l'universale, cioè il concetto, è rappresentazione.

56. "Per il fatto poi - prosegue Ockham (G 113; M 121) - che è un'unica forma esistente realmente nell'intelletto, viene detta singolare. Per ciò, 'singolare' si predica dell'universale se viene preso nella prima accezione" (cioè come segno di più cose), "mentre non si predica se viene preso nella seconda, come quando diciamo che il sole è causa universale, e tuttavia è veramente una causa particolare e singolare. Il sole è detto infatti causa universale perchè è causa di più cose, ossia di tutte le cose generabili e corruttibili della terra, mentre si dice causa particolare, perchè è un'unica causa e non più cause".

57. Ockham qui intende rilevare come il sole non è un singolare come "segno di più cose", cioè non è un singolare secondo la prima accezione che egli ha dato al significato del termine, come abbiamo visto nel primo capitolo. Il sole è singolare nella "seconda accezione", cioè come singolarità che non è segno di più cose, ma semmai causa di più cose. Qui Ockham riconosce, come possiamo vedere, la possibilità di un universale come "causa", quindi come ente reale extramentale. Così pure fa Tommaso. Meraviglia come egli non tragga le conseguenze logiche di una simile constatazione per la sua concezione dell'universale in gnoseologia e in logica. Tommaso invece, come vedremo, fonda la sua concezione realistica dell'universale (il cosiddetto "realismo moderato") proprio, tra l'altro, su questa densità ontologica dell'essenza universale capace, nella realtà, non solo di essere forma, ma anche causa. L'essenza del sole, come nota Tommaso, anche se di fatto contiene sotto di sé un solo individuo (secondo la concezione astronomica del tempo), non per questo è un'essenza indipendente dai caratteri individuali del sole, e quindi in linea di principio concretizzabile anche in altri "soli": quindi è per sé un'essenza universale.

58. "Alle stesse mode il concetto (M 121: intensione) mentale è detto universale perchè è un segno che si predica di più cose, mentre è detto singolare in quanto è una cosa sola e non più cose. In verità si deve sapere che l'universale è duplice: o'è un universale per natura, ossia che per sua natura è un segno predicabile di più cose, alle stesse mode per cui il fume per sua natura significa il fuoco, il lamento dell'ammalato

il dolore e il riso la gioia interiore. In questo senso solo un concetto della mente può essere universale, mentre nessuna sostanza e accidente extramentali sono degli universali così fatti. ... Il secondo tipo di universale è quello che deriva da un'istituzione convenzionale: in queste mode, un termine preferito eralmente, pur essendo una qualità numericamente una, è un universale, perchè è un segno istituito convenzionalmente per significare più cose. Come una parola può essere detta comune, così può essere detta universale: queste non le deriva però dalla sua natura, ma dalla convenzione di coloro che l'hanno istituita" (Ockham: G113-114; M 121).

59. Qui Ockham sostiene la "naturalità" del segno concettuale e della produzione mentale dell'universale: cosa che è condivisa anche da Tommaso e dalla sua scuola: vedi per es. gli sviluppi che la teoria del concetto come "segno" prende in Giovanni di S. Tommaso, riprese a sua volta dal Maritain (Segno e simbolo, in Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione, Ed. Mercuriana 1978). Per Tommaso, tuttavia, il concetto (l'"intentione") universale è segno in quanto è rappresentazione dell'essenza specifica reale, potenzialmente universale; mentre Ockham, come vedremo, elabora la sua teoria del concetto-segno e dell'universale-segno proprio in polemica con la teoria della rappresentazione.

60. In questo brano comincia ad affiorare una tesi centrale della gnoseologia ockhamistica: e cioè che l'universale "non è sostanza" (extramentale). Siccome poi egli confonde sostanza ("sostanza prima") con essenza o forma ("sostanza seconda"), egli finisce per negare anche l'universalità dell'essenza reale, come vedremo. La sua polemica contro ogni forma di realismo dell'universale lo porta a rifiutare non solo il realismo esagerato di Platone e di Scoto, ma anche quello moderato di Tommaso.

61. Per quanto riguarda l'universale per istituzione, ossia il termine linguistico, sta qui l'unico tipo di universalità reale che Ockham riconosca nel campo del pensiero. Tuttavia qui siamo già fuori dell'ambito vero e proprio della conoscenza e tocchiamo una sua manifestazione esterna, che con essa è certo in stretto rapporto, ma che però non la riguarda nella sua essenza specifica come atto interiore dello spirito. Qui siamo propriamente non nell'ambito del pensiero, ma del linguaggio, anche se naturalmente è essenziale il rapporto tra i due, per cui, parlare di linguaggio umano, è indirettamente parlare del pensiero nel suo rapporto col reale. Questo riconoscimento dell'universalità del termine linguistico ha fatto sì che la dottrina gnoseologica di Ockham sia passata a volte sotto il nome di "nominalismo" o "terminismo"; tuttavia è più esatto definirlo "concettualismo", perchè egli non riconosce solo l'universalità del termine, ma anche del concetto.

b) la realtà dell'universale

62. Abbiamo già accennato ripetutamente al fatto che per Ockham, a prescindere dall'universale per istituzione, non esiste nella realtà un qualcosa di universale che possa essere oggetto della nostra conoscenza, tale da dar fondamento reale all'universalità delle nostre "intenzioni" concettuali: "Che l'universale non sia una sostanza esistente fuori

della mente, lo si può dimostrare apoditticamente e, in primo luogo, argomentando così: nessun universale è una sostanza singolare numericamente una. Se si sostenesse ciò, ne seguirebbe che Socrate è un universale, perchè non c'è alcuna ragione per affermare che un universale è una sostanza singolare piuttosto che un'altra. Dunque nessuna sostanza singolare è un universale, ma ogni sostanza è numericamente una e singolare: ogni sostanza infatti o è una cosa e non è più cose, oppure è più cose. Se è una cosa sola e non è più cose, è numericamente una: in ciò infatti consiste, a parer di tutti, l'essere numericamente uno. Se invece una sostanza è più cose, o è più cose singolari o è più cose universali. Se si dà il primo caso, ne deriva che una sostanza sarebbe costituita da più sostanze singolari e, conseguentemente, per la stessa ragione una sostanza avrebbe più uomini e allora l'universale si distinguerebbe sì da una cosa particolare, ma non si distinguerebbe da più cose particolari. Nel caso invece che una sostanza fosse più cose universali, prendo una qualsiasi di queste cose universali e mi domando: o è più cose, oppure è una cosa sola. Se si verifica il secondo caso, ne deriva che è singolare; se si verifica il primo, mi domando ancora: o è più cose singolari o è più cose universali. E così o ci sarà un processo all'infinito e si arriverà a concludere che nessuna sostanza è universale, intendendo per universale ciò che esclude il singolare. Con ciò è dimostrato che nessuna sostanza è universale." (G 114-115; M 121-122).

63. Qui Ockham intende naturalmente escludere la singolarità dell'universale extramentale, non di quello intramentale, che egli, invece, come abbiamo visto, ammette. Abbiamo qui praticamente due dimostrazioni: la prima, nella quale Ockham sostiene che se l'universale fosse una sostanza extramentale, dovremmo ammettere che Socrate (che è sostanza extramentale) è universale: cosa che - sottintende Ockham, è assurda. Ed una seconda dimostrazione, molto più complessa, nella quale sostiene sostanzialmente che ogni sostanza o è una cosa o è più cose: se è una cosa, allora non si dà universalità, per il fatto che l'universale esclude il singolare; se invece è più cose, l'universale non può essere né più cose singole né più cose universali. Non può essere più cose particolari per la stessa ragione di universalità che si oppone alla particolarità; non può essere più cose universali, perchè si avvierebbe un processo all'infinito che non consentirebbe mai di definire l'universalità di queste più cose universali.

64. Quanto alla prima dimostrazione possiamo osservare che indubbiamente Socrate in quanto Socrate è un singolare, ma in quanto è uomo, possiede un'essenza universale, per cui, in questo senso, l'universale esiste nella realtà, non certo come realtà singola o sussistente, non come "sostanza prima", ma - per usare il linguaggio aristotelico - come "sostanza seconda", cioè come essenza, che è una e identica a se stessa nei vari individui, e quindi, in tal senso, universale: una in molti.

65. Quanto alla seconda dimostrazione, essa appare per la verità assai certa e forzata: è un bell'esempio dei virtuosismi caratteristici della scolastica decadente del '300. Al di là delle numerose alter-

native poste da Ockham, alternative che lascerebbero come unica via di uscita l'affermazione della sua tesi, mi pare che l'unico nerbo della sua prova sia la distinzione, più che evidente, fra il concetto di singolare e quello dell'universale: è chiaro che si escludono a vicenda, giacchè hanno predicati opposti: il primo fa riferimento solo a sé; il secondo dice rapporto a molti; il primo può essere predicato solo di se stesso, il secondo può essere predicato di molti; il primo dice qualcosa di proprio e di irripetibile; il secondo dice qualcosa di comune e di reiterabile. È evidente quindi che il singolare in quanto singolare non può essere universale. Ma il difetto dell'ontologia di Ockham, come abbiamo già visto, sta proprio in ciò: nel non saper veder altro, nell'ente, che la sua singularità. A queste condizioni, è chiaro che nell'ente, nella realtà non può esserci nulla di universale, nemmeno come fondamento di universalità. Ma come mostra Tommaso (cf prossime paragrafi), l'ente reale non ha solo un aspetto di singularità, ma possiede anche un'essenza che lo accomuna ad altri enti simili a lui, perchè si tratta di un'essenza specificamente identica per i singoli individui, e pertanto universale: unica nei molti.

66. Ma Ockham prosegue nelle sue prove: "In secondo luogo, se l'universale fosse una  sostanza esistente nelle sostanze singolari e da esse distinta, ne deriverebbe che potrebbe esistere senza di esse, dal momento che ogni cosa che è per natura anteriore a un'altra, può esistere, in virtù di un atto della potenza divina, anche senza quest'altra. La conseguenza però è assurda" (G 115-116; M 122).

67. Ockham fa qui un'ipotesi, la quale, da una parte sembrerebbe possibile in base alla "potenza divina", ma che poi dichiara assurda. Dunque Dio può fare l'assurdo? Ma a parte questa questione teologica, che qui ci perterebbe fuori argomento, consideriamo in se stessa l'ipotesi che Ockham ritiene possibile come conseguenza della separabilità dell'universale dal singolare, e dichiarandola assurda, gli serve per dimostrare che il reale non dà alcun fondamento oggettivo al concetto universale.

68. Il fatto che esista una distinzione reale, nell'ente concretamente esistente, fra la sua essenza specifica e i suoi caratteri individuali, non vuol dire affatto che Dio possa creare un'essenza fatta per esistere negli individui, senza che essa sia concretizzata in qualche individuo. L'essenza reale è per sua stessa natura esistente nell'individuo e solo (.) nell'individuo. La separazione fra essenza e individualità può essere fatta solo dall'intelletto, il quale peraltro sa benissimo (o dovrebbe sapere) che egli opera questa separazione (l'"astrazione") non per dire che le due cose sono separate (direbbe il falso), ma semplicemente per una esigenza connaturale del suo modo di conoscere. L'ipotesi della separazione reale è dunque veramente un'ipotesi assurda, e proprio perchè assurda, Dio non la può realizzare. Senonchè le uniche distinzioni che Ockham conosce sono quelle reali tra individuo e individuo, tra soggetto e soggetto, nè sa vedere che possono darsi distinzioni reali di tipo formale, come per esempio tra forma e materia, sostanza e accidenti, soggetto e qualità, essenza ed esistenza. E tra queste c'è appunto anche la distinzione tra essenza universale e caratteri individuali. Vedremo meglio queste cose esponendo il pensiero dell'Aquinate.

(.) Dio non può creare la natura umana separatamente da una sua concretizzazione, perchè nella realtà la natura esiste solo così. La distinzione reale non implica una separazione reale, perchè i due elementi formano un'unica realtà.

69. "In terzo luogo - prosegue Ockham (G 116; M 122) - , se quell'opinione fosse vera, nessun individuo potrebbe essere creato, ma qualcosa sarebbe preesistito alla creazione dell'individuo; se l'universale che è in lui è stato prima in un altro, l'individuo non riceverebbe un essere tratto interamente dal nulla. Per la stessa ragione si dovrebbe dire che Dio non può distruggere un individuo di una specie senza distruggere tutti gli altri individui della specie: infatti, se annullasse un individuo, distruggerebbe tutto ciò che appartiene all'essenza di quell'individuo, e perciò distruggerebbe l'universale che è in lui e negli altri; con seguentemente gli altri andrebbero distrutti, non potendo continuare ad esistere senza una loro parte, costituita dall'universale realisticamente inteso".

70. Questa prova si compone di due parti, ciascuna delle quali avanza un'ipotesi che a giudizio di Ockham discenderebbe dall'ammissione della realtà dell'universale, per cui, rivelandosi tale ipotesi assurda, resta confermata la tesi occamista: non si dà realtà dell'universale.

71. Secondo la prima ipotesi, se l'universale fosse reale, esso dovrebbe esistere prima dell'esistenza dell'individuo, giacché, supponendo che l'universale sia una parte reale dell'individuo, l'universale dovrebbe esistere in un dato individuo prima dell'esistenza di un individuo successivo, il quale pertanto, essendo già preceduto (nell'individuo precedente) da una sua parte essenziale (nientemeno che la sua essenza), non si potrebbe considerare come creato dal nulla: sarebbero creati dal nulla solo i caratteri individuali; ma l'essenza specifica già esisterebbe in precedenti individui. Tale è la prova di Ockham. Ad essa possiamo rispondere in questo modo: quando si parla di "realtà" dell'essenza specifica (cioè dell'universale), non si intende - non dobbiamo intendere - che si tratti di una realtà, una di numero, della quale tutti gli individui partecipino o alla quale tutti gli individui facciano riferimento, come tutte le pecore di un gregge bevono alla stessa fonte: è chiaro che la fonte esiste per la prima che arriva come per l'ultima arrivata, per cui, per quest'ultima, la fonte esisteva già prima che arrivasse, mentre esisteva già per la prima arrivata. Non così è per gli individui che si succedono nell'esistenza e che posseggono una medesima essenza. L'universale non si moltiplica come l'acqua della fonte si distribuisce tra le varie pecore; ma - e qui è la meraviglia ed il mistero ontologico dell'essenza specifica - essa si moltiplica restando se stessa nei singoli individui, ma nel contempo appartenendo essenzialmente a ciascuno di essi. Per questo essa non va considerata una di numero (come sarebbe la fonte d'acqua delle pecore). La sua unità, invece, mentre da una parte resta se stessa, altrimenti non potrebbe esser predicata di ogni individuo, dall'altra si moltiplica realmente, perché viene ad appartenere in proprie ad ogni individuo come fosse tutt'intera per ciascuno. La mia essenza specifica di uomo, certo è identica all'essenza specifica di qualunque altro uomo; ma nelle stesse tempo, l'essere che essa ha in me non è l'essere che essa ha negli altri. Per questo, se essa esiste già in chi mi ha preceduto, ciò non toglie nulla al fatto che la mia essenza specifica sia stata creata dal nulla: essa infatti ha ricevuto il suo essere da Dio come quella di

distinzione reale  
sostanza: essere  
separati

tutti gli altri. Per questo il fatto che io condivida l'essenza umana con tutti gli individui umani che mi hanno preceduto, non toglie nulla al fatto che io sia stato creato da Dio, perché prima che io fossi, l'essenza umana non si era ancora moltiplicata in me, non esisteva, proprio come essenza umana, in me. Certo una cosa una di numero (la fonte d'acqua) non si può moltiplicare a questo modo. Ecco perché, allora, per l'universale, non si parla di "unità numerica", ma di "unità formale", per la quale l'essenza è realmente una ma anche realmente moltiplicata: era evidente che in una molteplicità un elemento che precede non toglie nulla alla consistenza ontologica ad un elemento che segue.

72. Per quante riguarda la seconda parte della prova, essa sostiene che, se l'essenza fosse veramente parte reale dell'individuo, distrutte questo (non occorre pensare ad un intervento divino: basta pensare il fatto naturale della morte), dovrebbero essere distrutti tutti gli altri, dato che l'elemento reale che si trova in quello distrutto, sarebbe lo stesso che si trova negli altri. Rispondiamo a quest'argomento allo stesso modo del precedente. Anche qui infatti c'è il medesimo equivoco: il concepire l'essenza specifica (universale) come una realtà una di numero, alla quale dovrebbero far capo tutti gli individui, come le pecore che si abbeverano alla medesima fonte. Ockham ha buon gioco qui perché confonde ciò che è propriamente comune con ciò che è propriamente universale. Non sono esattamente la stessa cosa. Un bene comune può essere esistenzialmente estraneo ai beneficiari: e per questo, se esso vien meno per uno, vien meno per tutti: se in un locale la luce si spegne, tutti rimangono al buio. Ma l'essenza universale vien meno in un individuo, non per questo vien meno negli altri, come del resto è attestato dalla più elementare esperienza. Ockham vorrebbe far giocare l'esperienza a suo favore appunto mediante la constatazione che morendo un individuo non per questo muoiono tutti gli altri. Ma ciò vale solo se l'essenza specifica fosse veramente un "bene comune" nel senso che ho detto: una cosa una di numero alla quale tutti attingono. Ma non così è il vero universale. Il vero universale è cosa ben più delicata, sottile e misteriosa, che ci introduce in un mondo assai più ricco e più vasto di quello dell'esperienza sensibile, un mondo che ci offre apparenti paradossi, che in realtà sono meraviglie che il senso è lentissimo anche dal solo poter immaginare: è il mondo dello spirito, del pensiero e della conoscenza. A questo mondo ci introduce la nozione corretta dell'universalità.

73. "In quarto luogo - continua Ockham (G 116; M 122) - l'universale realisticamente inteso non potrebbe essere considerato una cosa totalmente estranea all'essenza dell'individuo, ma dovrebbe appartenere all'essenza individuale e; di conseguenza, un individuo risulterebbe composto da realtà universali e perciò esse sarebbe nelle stesse tempo singolare e universale".

74. Anche qui Ockham gioca sul contrasto fra universale e singolare sostenendo - e in ciò non possiamo dargli torto - che una cosa non può alle stesse tempo essere singolare ed universale, dato che le due nozioni si oppongono a vicenda. Ma il fatto è che Ockham si ostina a concepire il singolo esistente come una realtà assolutamente semplice, compatta ed

(è il medesimo soggetto è singolare come soggetto  
è universale ancora

indivisibile: cosa che non corrisponde affatto nè all'esperienza nè alla analisi razionale della realtà. Infatti, mentre l'esperienza ci dà in esse una molteplicità, una variabilità, una contingenza ed un divenire, l'intelligenza ci fa cogliere elementi stabili, necessari e predicabili - dunque universali - di altri individui. Dunque, proprie la stessa opposizione che esiste fra singolare ed universale ci costringe - se vogliamo essere logici e riconoscere tutte ciò che il dato ci offre - a riconoscere nella medesima realtà che cade sotto i nostri sensi ed il nostro intelletto, un fattore di singolarità ed un elemento di universalità, elementi i quali, essendo opposti fra loro, ci costringono ad ammettere (se vogliamo evitare la contraddizione) che il dato reale non è semplice ma composto, e che quindi la sua individualità non è un dato primitivo, in derivato e enniavvolgente, ma è solo un aspetto della realtà, che è più complessa del semplice dato individuale, il quale pertanto non è inderivato, ma deriva, come sostiene giustamente Tommaso, dal contemperamento - come abbiamo visto - di un fattore perfezione-universalizzante e di un fattore contrarie, limitativo-individualizzante. Occorre dunque rispondere a questa argomentazione di Ockham dicendo che il singolare è anche universale e, quanto meno, fondamento di universalità, non certo in quanto singolare, ma in quanto vi è in lui un'essenza che viene concepita dall'intelletto in condizioni di universalità.

75. "In quinto luogo - continua Ockham (G 117; M 122-123) - dal realismo seguirebbe che qualcosa dell'essenza di Cristo sarebbe misera e dannata, perchè la natura comune realmente esistente in Cristo sarebbe la stessa che è in Giuda, che è dannata. Tale conseguenza è assurda".

76. Quest'argomento è molto debole e non è difficile rispondervi. In esso possiamo notare, oltre all'equivoco già denunciato ai nn. 71-72, anche un'altra confusione: quella fra la natura umana in se stessa, e la natura relativamente alle varie condizioni della storia della salvezza. Non torniamo sul primo punto che riteniamo già illustrate a sufficienza. Ci fermiamo invece brevemente sul secondo: la natura umana come tale certamente è la stessa in Cristo e in Giuda. Opposte, invece, e queste dovrebbe essere più che evidente, ne sono le condizioni esistenziali e individuali. Ma questa confusione tra natura in se e natura individuale è caratteristica dell'occamismo. Per Ockham, se la natura dev'essere universale, dev'esserle con le sue condizioni individuanti. Da queste presupposte nasce la conseguenza ipotizzata, secondo cui Cristo dovrebbe essere dannato: conseguenza che Ockham, certo, ha buon gioco a respingere; ma può farlo solo perchè confonde natura individuale e natura universale. La conseguenza del Cristo dannato è invece conseguenza logica dei suoi principi. Egli certo si rende conto dell'assurdità, ma non fa nulla per rimediare all'errore di fondo che ad essa necessariamente porta. Sono i suoi principi, non è la dottrina dell'universale (benintesa) che porta a quell'assurdità.

77. Nel prosieguo del testo Ockham poi porta a sostegno della sua tesi l'insegnamento di Aristotele nella Metafisica e il commento di Averroè, secondo i quali "l'universale non è una sostanza", dimenticando che se per Aristotele l'universale non è una sostanza prima, cioè un singolo

sussistente, tuttavia è una "sostanza seconda" (deútera usia), cioè la "specie" (eides), che corrisponde all'"essenza" (to ti en eimai), vale a dire all'essenza specifica. Dice infatti Aristotele: "Sostanza nel senso principale, primaria e più forte è quella che non si dice di un soggetto (ypokéimēnē), né sussistente in un soggetto" (questa è la "sostanza prima": prete usia), "come un uomo e un cavallo. Sostanze seconde (deúterai usiai) invece si dicono le specie (eides), nelle quali le sostanze prime sussistono (ypárchousin), e così pure si dicono i generi di queste specie: come un uomo" (cioè un uomo singolo sussistente) "esiste nelle uome" (cioè nell'essenza specifica "uome"), mentre il genere di questa specie è l'animale; si dicono dunque "sostanze seconde", per es. le "uome" (cioè l'essenza uome) e l'"animale" (Categorie, 5, 2all-16, mia trad.; cf trad. di G. Giannantoni nell'Ed. Laterza 1982 delle Opere di Aristotele, vol. I, p. 8. Qui però il Giannantoni traduce "eides" con "nozione", dando quindi un'interpretazione "ockhamistica", mentre "nozione", in greco e nel greco di Aristotele, non è "eides", ma "nóēma" e "nóēsis"); Sulla differenza aristotelica fra sostanza prima e sostanza seconda, cf anche Met., l.V, c.VIII, col comm. di S. Tommaso: lect. X, n. 903; Met., l.VII, c. III, nn. 1273-1275).

78. Dopo aver riportato a sue sostegge alcuni passi di Aristotele, che però, come abbiamo visto, interpreta in maniera unilaterale e riduttiva, Ockham aggiunge altre sue considerazioni: "Da questi e da altri passi ricaviamo che l'universale è un concetto mentale che si predica di più cose. Questa tesi può essere confermata attraverso queste considerazioni razionali: a parere di tutti, ogni universale è predicabile di più cose; ma solo un concetto della mente eppure un segno istituito convenzionalmente è per sua natura atto ad essere predicato, e non una sostanza; dunque solo un concetto mentale e un segno convenzionale è universale. Ma per universale non intende qui i segni convenzionali (cioè i termini linguistici e in generale i simboli), "bensì solo quel segno che per sua natura è universale. Che una sostanza non sia atto per sua natura ad essere predicata, è evidente: nel caso infatti che la sostanza si predicasse, avremmo una proposizione composta di sostanze particolari" (cioè una realtà concreta extramentale e non un dato intramentale), e di conseguenza il soggetto sarebbe a Roma e il predicato in Inghilterra, il che è assurdo" (cioè avremmo due cose - il soggetto e il predicato - collocate nello spazio) (G 119-120; M 123).

79. Qui possiamo osservare come Ockham non tenga conto dell'"eides", che corrisponde all'"essenza" (to ti en eimai), essa pure "sostanza" (usia), ma sostanza seconda, in quanto, corrispondendo alla definizione (erismōs), può venir predicata dall'individuo, e quindi di tutti gli individui contenuti nella "specie" (eides). Se però questa predicazione può essere universale, ciò dipende dal fatto che si riferisce all'essenza che appartiene a tutti gli individui della specie (cf Aristotele, Met., l.V, c. 8, 1017<sup>b</sup>20-25). L'essenza specifica, dunque, per Aristotele, è "usia", è realtà extramentale, presente identicamente a se stessa in tutti gli individui che posseggono un unico "eides", specie: per cui è questo fondamento reale ed oggettivo che consente di predicare veracemente un medesimo attributo di una serie di individui.



za specifica: è questa essenza ad essere universale, certe non separatamente dagli individui, come nel pensiero, ma unitamente ad essi, tale tuttavia da poter esser colta intellettualmente per se stessa, e quindi definita e predicata dei singoli individui ai quali essa appartiene.

84. Altre argomentazioni a sostegno della tesi secondo cui l'universale non è nella realtà ma solo nel pensiero si trovano nel commento alle Sentenze. Passiamole in rassegna. "Gli opposti - dice Ockham (C 109) - non possono convenire alle stesse oggetti; ma ogni cosa fuori dell'anima è semplicemente singolare. Dunque nessuna cosa è in qualche maniera universale". A questa argomentazione si può rispondere dicendo che due opposti non possono convenire alle stesse soggette sotto il medesimo aspetto; ma che invece non sono incompatibili se la cosa presenta aspetti diversi. Ora, come fa notare Tommaso, caratteristica della realtà creata è proprio quella di presentare un aspetto di singolarità, che la fa se stessa distinguendola dalle altre; ed un aspetto invece che le accemuna alle altre in vari gradi specifici e generici, univoci e analogici. E' vero che l'ente extramentale non esiste se non come singolo; tuttavia in esso, accanto ad un principio che lo rende singolo, dobbiamo riconoscere anche un principio che lo accemuna ad altri. Né il semplice fatto dell'individualità è ragione di se stessa, perché esiste nell'ente anche un aspetto di universalità; come pure è vero che l'universalità non esaurisce la sua realtà, ma che occorre riconoscere anche la sua singolarità. Isolare, tuttavia, l'universalità dalla singolarità, non può esser l'effetto di un'azione esterna, ma solo dell'attività immanente dell'intelletto, il quale può considerare l'universalità a prescindere dalla singolarità, come vedremo, nel pensiero di Tommaso, più avanti.

85. Altra argomentazione: "Non sembra che qualche realtà fuori dell'anima sia una sostanza universale, se non per una volontaria istituzione. Primo, perché quelle realtà che sono opposte richiedono le differenze per le quali esse primariamente non convergono. Ma l'universalità e la singolarità sono tali, secondo il parere di tutti costoro" (cioè i sostenitori della realtà dell'universale). "Quindi quelle realtà che primariamente ed immediatamente sono da queste denominate si distinguono. Ma o si distinguono fermalmente - ciò che è stato rigettato" (in precedenza) - "o si distinguono come cosa e cosa, e per conseguenza ritorna la prima e seconda opinione rigettata nelle prime questioni" (delle quali ha trattato in precedenza); "o si distinguono come ente di ragione ed ente di ragione. Ma è certo che ciò che è primariamente ed immediatamente singolare non è un ente di ragione. Quindi ciò che primariamente ed immediatamente è denominato universale, è solamente un ente nell'anima e perciò non esiste nella realtà" (C 111-112).

86. Ockham ritiene che fra universale e singolare, nella realtà, non possa darsi né una distinzione formale, né una distinzione reale, né una distinzione di ragione. In precedenza, infatti, egli riferisce tre posizioni diverse esistenti ai suoi tempi circa la natura degli universali. Dice: "Nella conclusione di questa questione gli autori da me consultati concordano tutti nell'affermare che la natura, la quale è in qualche modo universale, almeno in potenza e incompletamente, è realmente nell'individuo; quantunque alcuni dicano che si distingue realmente" (come "cosa da

Fra la natura universale e il singolare c'è una distinzione di ragione; fra la natura specifica e i caratteri individuali, nel singolare, c'è una distinzione reale. L'essere uomo di Socrate è realmente altra cosa da quel suo essere - 31 - bisuono.

cosa": sono i platonici, e "realisti esagerati"); "altri, che si distinguono soltanto formalmente" (è la "distinctio formalis ex natura rei" di Duns Scoto, cioè la distinzione tra la forma specifica e la forma dell'individualità e "haecceitas": un realismo filo-platonico, anche se non si tratta di distinzione "reale" ma "formale", cioè attinente le essenze), "altri che in nessun modo si distinguono per la natura della cosa, ma solo secondo la ragione e la considerazione dell'intelletto" (e questa è la posizione di S. Tommaso) (C 109).

87. Dice infatti Tommaso: "Ciò che è comune a molti, non è un qualcosa al di fuori dei molti se non per la sola ragione" ("distinzione di ragione"): "come 'animale' non è altro da Socrate e da Platone e dagli altri animali se non in forza del pensiero" (intellectu), "il quale apprehende la forma dell'animale spogliata da tutti gli elementi individuanti e specificanti; l'uomo infatti è ciò che è veramente l'animale" (non nel senso, evidentemente, che l'uomo sia solo animale, ma nel senso che l'uomo è realmente, anche se non solo, animale); "altrimenti ne seguirebbe che in Socrate e in Platone ci sarebbero più animali, cioè le stesse 'animale comune'" (cioè il genere "animale"), "e l'uomo comune" (cioè la specie "uomo"), "e le stesse Platone" (terze "animale", cioè animale individuale; questo è il rischio del platonismo e delle scottisme, che considerano la composizione logica dell'essenza come fosse la risultante di un insieme di forme reali - Platone - o essenziali - Scoto -) (Cont. Gentis, I, c. 26).

88. Il realismo tomista è il meno forte di tutti, ed è perciò chiamato "realismo mitigato", in quanto sostiene una distinzione di ragione, nella realtà, fra essenza e individualità; ma nel contempo ritiene che l'essenza sia realmente comune agli individui, per cui essa dà fondamento reale all'universalità dell'essenza pensata. A volte Tommaso parla senz'altro di universalità dell'essenza reale, come avremo modo di vedere, dando una certa impressione di platonismo, che però svanisce, se poniamo questa espressione nel contesto che la chiarisce.

89. Ockham non accetta neppure il realismo mitigato, ma vuole espellere, per così dire, dalla realtà esterna, qualunque ombra e parvenza di realtà dell'universale, rifiutando anche la distinzione di ragione che Tommaso pone fra l'individualità e l'essenza nel dato extramentale. Ockham tuttavia fraintende la distinzione tomista, perché confonde la distinzione di ragione con la distinzione fra enti di ragione (cf n. 85). Così egli ha buon gioco nell'affermare che "il singolare non è un ente di ragione". Ma Tommaso non dice assolutamente questo! Per lui, come abbiamo visto, il singolare extramentale è realissimo: è la distinzione fra singolarità ed essenza che, nella realtà, è di ragione. Ma siccome Ockham non ammette in nessun modo la presenza dell'universale nella realtà, ecco che per lui non esiste neppure quella distinzione di ragione.

90. Prosegue Ockham nel secondo punto della medesima argomentazione: "O la medesima cosa è realmente universale e singolare, ovvero non lo è. Non si può dire che lo è, come è stato provato nelle tre questioni precedenti" (Si riferisce alle tre concezioni realistiche dell'universale esaminate sopra: quella platonica, quella scottista e quel

la temista). "Se lo è, si osserva in contrario che ciò che è singolare non è predicabile di molti, ma ciò che è universale è predicabile di molti. Quindi l'universale ed il singolare non sono la stessa cosa. Ciò vuol dire argomentare in tal modo: è impossibile che i contraddittori primariamente si verificano delle stesse oggetti. Ma essere predicato di molti e non essere predicato di molti, secondo costoro, si verificano dell'universale e del singolare. Dunque questi non sono la stessa cosa" (C 112).

91. Questo argomento mette assieme quello già visto al n. 78, secondo cui il singolare non è predicabile, mentre l'universale è predicabile, per cui l'universale non può essere nella realtà, che è solo singolare, con l'argomento esposto al n. 84, per cui universale, essendo essenti fra loro, non possono coesistere nel medesimo soggetto. L'unica novità è la falsa accusa rivolta al realismo - non si vede bene su quale base - secondo la quale accusa il realismo cadrebbe nella contraddizione di predicare e non predicare alle stesse tempi di molti sia il singolare che l'universale. Nessun realista si è mai sognato di sostenere che il singolare possa essere predicato, se non forse quello platonico, in quanto ipostatizza l'universale: ma è chiaro che, anche se l'universale è visto come sussistente, è come universale che viene predicato. Semmai è la gnoseologia occamista, come vedremo, la quale, sostituendo la percezione intellettuale del singolare a quella dell'universale, pone le premesse che mettono in crisi la predicabilità dell'universale per sostituirla con un'impossibile predicabilità del singolare. La predicabilità dell'universale, poi, nel realismo - almeno quello temista - non è affatto contraddittoria: non c'è infatti ostacolo alla predicabilità dell'universale proprio perché il realismo rintraccia l'universale, o quanto meno il suo fondamento oggettivo, nella realtà esterna, né si nega affatto di predicare la sua singolarità: questo semmai lo fa Ockham!

92. Il concettualismo occamista, coerentemente con se stesso, sottrae al reale anche l'ente metafisico e la sua unità: "Poiché gli universali non sono sostanze - egli dice infatti (C 112-113) -, è manifesto che l'ente comune non è sostanza esistente fuori dell'anima, come l'uno comune non è sostanza. Per conseguenza l'uno e l'ente sono predicati universali quali esistono solo nell'anima". La conseguenza di questa impostazione è piuttosto grave, e si farà sentire nella metafisica occamista, nella quale l'ente appare come una categoria astrattissima e totalmente vuota, cosicché l'indagine metafisica nell'occamismo perde totalmente d'interesse e rimane quanto meno a stadi estremamente primitivi ed elementari; mentre per quanto riguarda la nozione dell'unità trascendentale, ridotta anche essa ad un mero concetto, sembra stare più dalla parte del soggetto che dell'oggetto, per cui sembra precorrere la funzione "unificatrice" propria dell'intelletto kantiano, anch'esse incapace di rintracciare un principio di unità trascendentale nella realtà extramentale. L'unico tipo reale di unità, per Ockham, come abbiamo visto, è l'unità di numero propria delle realtà quantitative, problematicamente estensibile, nella sua visuale, ai soggetti spirituali.

93. In conclusione: "Io ritengo - dice Ockham (DTC col. 736) - che nessun universale, se non forse l'universale per volontaria istituzione, è un

qualcosa che esiste in qualunque modo al di fuori dell'anima, ma tutto ciò che è universale predicabile di molti per sua natura è nella mente e soggettivamente ed oggettivamente, e che nulla del genere appartiene all'essenza e alla quiddità di qualunque sostanza".

94. Per Ockham, dunque, non si può predicare alcuna universalità della realtà, perchè nella realtà non c'è alcuna universalità, ma solo singolarità. Per lui non esiste un'universalità reale, ma solo l'universale come universale, il quale, indubbiamente, in quanto astratto dalle singolarità e dalle accidentalità esistenti fuori dell'anima, è indubbiamente solo nell'anima, perchè costruito mediante l'azione astrattiva del pensiero, e questo è il concetto. Ecco perchè la teoria occamista dell'universale è detta "concettualismo": perchè salva l'universale (almeno l'universale naturale) solo nel pensiero. Egli ammette sì, come abbiamo visto, anche un "universale" esterne; ma questo non appartiene al contenuto intellettuale del reale, ed è universale solo per convenzione: senza i termini del linguaggio.

95. L'universale - dice Ockham - è nella mente "soggettivamente ed oggettivamente". "Soggettivamente" vuol dire come affezione delle spirite, come accidente dell'anima o, come si esprime Ockham plasticamente, "come un colore sul muro": è quello che la psicologia scolastica chiama "concetto formale". "Oggettivamente" è termine da prendersi nello stretto senso scolastico, cioè come "oggette" interiore (objectum), non nel senso corrente di "cosa materiale empirica". L'objectum di una potenza o facoltà, per la psicologia scolastica, è ciò che formalmente la facoltà coglie del reale, e che quindi le "sta-di-frente" (ob-jacio-getto-davanti), come contenute interiore prodotte dalle spirite al fine di conoscere la realtà. E' quella che scolasticamente si chiama "concetto oggettivo", nel caso della conoscenza. L'objectum è il termine interiore dell'atto conoscitivo, e quindi la sua perfezione formale. E' dotato, sempre secondo il linguaggio scolastico (che qui Ockham assume) di un "esistenza oggettiva", che anche qui non significa, come nel moderno linguaggio corrente o filosofico, "reale" e "vera", ma rappresenta l'esistenza propria dell'objectum, che non è extramentale ma intramentale. L'universale, in quanto proprietà logica della cosa pensata in quanto pensata, esiste certamente "objective" nella mente. Su questo punto Ockham concorda perfettamente con Tommaso. Dove i due dissentono sta nel fatto che mentre l'"oggettività" occamista non ha alcun fondamento reale extramentale di universalità (nessun fondamento "oggettivo", diciamo noi oggi), per Tommaso l'oggettività dell'universale pensato si fonda sull'universalizzabilità della cosa extramentale. Così l'oggettività occamista ricorda molto quella kantiana: costruita dal pensiero, sta nel pensiero senza essere regolata e misurata dalla "cosa in sé" extramentale.

96. Già da qui possiamo intravedere come per Ockham il concetto abbia un'universalità solo "formale" e non contenutistica: non ci dà alcuna universalità che possa appartenere all'essenza e alla sostanza della realtà, ma si tratta di una semplice universalità per dir così "organizzativa": cioè (come in Kant) è la mente stessa che, non trovando nella

realtà altro che singolarità, diversità e molteplicità, s'incarica, mediante l'esigenza di unità e di ordine che essa prova interiormente, di imperre l'unità ai dati esterni, raggruppandoli fra loro col tener conto delle loro somiglianze reciproche. Indubbiamente Ockham è più realista di Kant, giacché mentre per Ockham resta questo residuo reale della "somiglianza", per Kant anche le "analogie dell'esperienza", in quanto analogie, non sono dati oggettivi, ma riflettono un'esigenza soggettiva dello spirito e dipendono dal lavoro "unificante" dello spirito.

### CAP. III - IL CONCETTO

#### 1. Il pensiero di Ockham

##### a) L'universale come concetto

97. Dopo aver visto che cosa Ockham intende per "universale", ed aver chiarito che per lui universale è solo il pensiero e non il reale, perché il reale è sempre, solo, totalmente, unicamente ed assolutamente singolare, vediamo adesso come egli intenda questa universalità del pensiero, la quale, per lui, come per Tommaso, si esprime nel concetto. Per questo, mentre per Ockham, dire "universale" equivale solo a dire: "concetto", per Tommaso il concetto è certamente un universale, ma non il solo, perché, come abbiamo visto, la stessa realtà presenta un aspetto di universalità, che è precisamente, per Tommaso, il fondamento e la legittimazione della predicazione concettuale dell'universalità.

98. Dando dunque per scontato che l'universale è il concetto, Ockham, prima di esporre la sua teoria del concetto, passa in rassegna cinque opinioni circa l'universale come concetto. "La prima opinione - dice (G 120) - sostiene che l'universale è un concetto mentale, e che quel concetto coincide con lo stesso atto di intendere, di modo che l'universale non sarebbe altro che la conoscenza confusa di una cosa: tale atto di intendere, poi, siccome per sue mezze non si conosce un ente singolare piuttosto che un altro, sarebbe indifferente e comune a tutti gli enti singolari, e per ciò, a seconda del suo maggiore o minor grado di confusione, sarebbe più o meno universale".

99. Risposta di Ockham: "Contro questa opinione, si può così argomentare: poiché attraverso ogni atto di intendere qualche cosa viene intesa, dunque mediante quell'atto di intendere qualche cosa è intesa. E non qualche cosa di singolare extramentale, perché non si può dire che venga intesa una cosa piuttosto che un'altra, né viene inteso ciò che <sup>si</sup> è piuttosto di ciò che è: dunque con quell'atto di intendere o non s'intende nulla di particolare o s'intende qualsiasi particolare. Siccome è falso che venga inteso qualsiasi particolare, perché accadrebbe che con quell'atto di intendere sarebbero conosciute infinite cose, dunque è vero che non s'intende nulla di particolare" (G 121).

100. La forza di questa risposta di Ockham qui non emerge esplicitamente, ma è sottintesa, tanto che questa obiezione, più che un'obiezione, sembra quasi un'esplicitazione della tesi che egli invece intende confutare. Ma in che consiste questa forza nascosta dell'obiezione? Non è dif-

14/2  
7  
ficile da indovinare, se ricorderemo con quanta insistenza Ockham sostiene che la realtà è singolare e non universale, per cui la conoscenza del reale coincide per lui con la conoscenza del singolare, e pertanto il concetto universale non ci dà alcun dato universale, che non esiste, ma ci dà la realtà nella sua singolarità, e vedremo come. In che consiste, allora, questa risposta di Ockham? Siccome la tesi dell'avversario, esplicitata e motivata nella stessa obiezione, sostiene che il concetto, per quanto confuso, ci dà un'universalità reale, perché la ricerca del singolare ci caccerebbe in un labirinto senza fine, ed Ockham invece ritiene che il concetto, se vuol esser vero, non può che darci il singolare perché la realtà è singolare, ecco che allora comprendiamo il senso di questa risposta: l'universalità del concetto non contiene (per quanto confusamente) un'universalità oggettiva, perché questa non esiste, ma la realtà (oggette del concetto) è solo singolare.

101. Altra obiezione alla medesima tesi (G 121-122): "Inoltre, a parere di tutti gli autori viene detto concetto della mente ciò che fa da termine all'atto di conoscere" (quello che prima abbiamo chiamato "concetto oggettivo"); "ma un tale <sup>atto</sup> di conoscere non può fare da termine primariamente a se stesso, non essendoci alcun motivo perché un atto di intendere faccia da termine a se stesso piuttosto che un altro. Siccome l'atto di intendere Secrete non termina primariamente a se stesso; dunque nemmeno qualsiasi altro atto di intendere fa primariamente da termine a se stesso; dunque il concetto non è lo stesso atto di intendere".

102. Secondo Ockham, una teoria del concetto per la quale il concetto prescinderebbe dal singolare, porterebbe a vanificare la presa del concetto sulla realtà, che per lui è solo singolare, per cui l'atto di intendere, ripiegandosi come su se stesso, diventerebbe come vuoto del suo oggetto: in tal senso egli critica (come osserva giustamente il Ghisalberti) l'identificazione del concetto con l'atto di intendere: qui Ockham vuol semplicemente sostenere che il concetto coglie la realtà. Altrove invece vedremo come, da un altro punto di vista, Ockham sostiene che il concetto coincide effettivamente con l'atto di intendere.

103. Qui dunque Ockham distingue concetto ed atto di intendere in base al fatto che mentre l'atto di intendere resta sostanzialmente identico a se stesso (in quanto atto emanante dal medesimo soggetto), gli oggetti dell'intendere variano. Interessante, però, è che egli attribuisca questa confusione a coloro che sostengono la possibilità, da parte del concetto, di cogliere (per quanto confusamente) l'aspetto di universalità proprie del reale. Il realismo, invece, distingue atto e concetto in base al medesimo principio invocato da Ockham, precisando che la distinzione dei concetti non fa riferimento a singolarità che il concetto (almeno in Tommaso) non può cogliere, ma fa riferimento alla universalizzabilità del dato reale.

104. "La seconda opinione è quella di chi afferma che l'universale è una certa specie che, siccome riguarda egualmente ogni cosa singola, viene detta universale; è perciò universale per il contenuto rappresentativo, ma è particolare per il suo essere" (in quanto affezione della mente) (G 122).

105. Il Ghisalberti ritiene che qui Ockham si riferisca a Tommaso. Può essere. Direi che, più in generale, egli si riferisce alla teoria "rappresentativa" della conoscenza e del concetto, ossia a quella teoria la quale, per spiegare la verità del conoscere, e più in particolare per spiegare la verità del concetto (e del giudizio), sente il bisogno di interporre fra la potenza conoscitiva e la realtà da apprendere, un'entità spirituale - appunto il concetto e "specie" (species), per usare un termine scolastico -, entità che, predetta dall'intelletto e albergante nello intelletto, ha le scope di "rappresentare" la realtà conosciuta. Ma questa teoria non è propria di S. Tommaso: appare chiaramente già in Aristotele, ed è in abbezzo già in Platone, con la sua teoria della conoscenza come "partecipazione" ed "imitazione".

106. Inoltre direi che il brano di Tommaso citato dal Ghisalberti non è a proposito (Sum. Theol., I, q. 85, a. 4). Il nodo della questione, qui, non è se la "specie" (il concetto) abbia o non abbia la possibilità di conoscere "per modum unius" una pluralità di cose; ma è l'esistenza stessa o meno del concetto. Di ciò Tommaso parla, semmai, nella questione precedente (la 84), anche se certamente continua a trattarne nella seguente; ma già li affronta questioni secondarie e derivate. Torneremo più avanti sulla posizione tomista.

107. Quanto ad Ockham, egli comunque risponde così: "Questa opinione è falsa, perchè, come si vedrà più avanti, non è necessario ammettere l'esistenza di tale specie. Inoltre è falsa perchè per l'universale s'intende ciò che è conosciuto attraverso l'astrazione dell'intelletto, mentre quella specie non è conosciuta in questo modo: infatti tale specie è conosciuta in se stessa, e allora - come vedremo - deve necessariamente essere conosciuta dapprima intuitivamente; eppure è conosciuta in qualcosa d'altro e, di conseguenza - come vedremo - questo qualche cosa d'altro è un universale rispetto alla specie, e allora nei suoi confronti avanzano gli stessi interrogativi di prima. E così e si va all'infinito e la specie non è un universale. Inoltre quell'opinione viene a dire che l'universale non è astratto, ma è veramente generato, perchè sarebbe una vera qualità generata dall'intelletto" (G 122-123).

108. Rispondiamo a questa critica occamista dicendo che è vero che lo universale intramentale è frutto d'astrazione; per quanto invece riguarda la specie, se Ockham intende qui colpire la posizione tomista, non è affatto vero che per Tommaso la specie non sia conosciuta per astrazione; al contrario è universalmente nota a chiunque abbia una minima conoscenza della gnoseologia tomista come la specie sia precisamente frutto dell'astrazione compiuta dall'intelletto nei confronti dei caratteri individuali dell'oggetto, in quanto la specie rappresenta l'essenza specifica dell'oggetto a prescindere da quei caratteri (cf Sum. Theol., I, q. 85, aa. 1-2). Non esiste quindi alcuna necessità - come suppone Ockham - per la "species" tomista né di essere intuita (questo semmai potrà avvenire nel platonismo), né di essere conosciuta "in qualcosa d'altro", che sarebbe un "universale". E così pure è totalmente estranea alla gnoseologia tomista l'idea che la specie venga "generata" dall'intelletto; a meno che, con questa espressione, non ci si voglia riferire all'aspetto entitativo della specie come affezione dell'intelletto, ma questo è un dato psicologico che non c'entra col fatto gnoseologico.

109. "Terza opinione - prosegue Ockham (G 123-124) - : l'universale è una vera cosa predetta dall'atto di intendere: sarebbe un'immagine della cosa, e sarebbe universale per il fatto che si rapporta ugualmente a tutte le cose". Risposta di Ockham: "Questa opinione non è vera: non si deve ammettere nessuna immagine siffatta, perchè tutte ciò che si trova nell'intelletto o è un atto e una modificazione ("passione" = passione) o un abito; ma quell'immagine non può essere nessuna di queste cose" (ibid.).

110. Qui vediamo un accenno al rifiuto occamistico del concetto universale come rappresentazione e "immagine" della cosa. Questa teoria del concetto viene respinta in base al fatto che il concetto come rappresentazione non potrebbe essere nè atto, nè passione nè abito dell'intelletto. Ciò è vero; ma Ockham dimentica che nell'intelletto può esistere un altro elemento essenziale all'intelletto stesso: ed è - come vedremo in Tommaso - la forma oggettiva dell'intelletto, forma per la quale l'intelletto, conoscendo, si attua e viene appunto attuato e "informato" da questa forma, che è l'immagine e concetto della cosa conosciuta.

111. "Queste tre opinioni - continua Ockham (G 124) - convengono nel concludere che l'universale è in se stesso una vera cosa singolare, numericamente una; in rapporto alle cose extramentali essa sarebbe universale e comune e indifferente riguardo alle singole cose; sarebbe quasi un'immagine naturale delle cose extramentali, e perciò potrebbe supporre per esse. Questo universale si comporterebbe allo stesso modo di una statua in rapporto alle cose simili: la statua è in se stessa singolare e numericamente una; tuttavia è indifferente alle cose cui assomiglia, perchè porta alla conoscenza di una e dell'altra di esse, indifferentemente (senza farne conoscere l'una piuttosto che l'altra). Parimenti, coloro che sostengono che nella mente, oltre all'atto di intendere, c'è una specie e un abito, non possono affermare che l'atto di intendere è realmente universale senza dire che lo è anche la specie o l'abito, e nemmeno il contrario, perchè uno qualunque dei tre è indifferente rispetto alle cose singolari" (ibid.).

112. Nel criticare queste tre opinioni (soprattutto quella di Tommaso, che può corrispondere anche alla terza), Ockham non comprende il concetto di universalità che esse esprimono e almeno possono esprimere: l'intendere l'universalità del concetto come rappresentazione indifferente agli individui che essa rappresenta, non comporta necessariamente tale rappresentatività universale e tale indifferenza in un senso materiale, quasi si trattasse di una "statua". Certamente, la statua di un uomo in generale rappresenta ogni singolo uomo particolare, ma nel contempo non rappresenta soltanto quel particolare individuo, ma ogni possibile individuo contenute nella specie umana: la statua rappresenta semplicemente la specie umana a prescindere dai caratteri propri degli individui umani.

113. Ora è vero che le suddette opinioni possono intendere l'universale mentale come singularità esistente nella mente (ed in ciò l'universale potrebbe essere paragonato alla singularità della statua), tuttavia, soprattutto l'opinione tomista non intende la funzione universale del concetto al modo di quella di una statua (come vedremo meglio), giacchè per Tommaso il concetto non è un semplice segno di una realtà che resta

a lui estrinseca, fuori della mente; il concetto invece "contiene" la forma stessa della cosa conosciuta, contiene la sua essenza specifica, ovviamente in modo del tutto immateriale, giacchè, come diceva già Aristotele, "non è la pietra che è nell'anima, ma è l'immagine della pietra". La funzione rappresentativa del concetto, pertanto, per Tommaso, non si può assimilare in tutto a quella di una statua, giacchè questa non contiene affatto in se stessa l'essenza umana, ma semplicemente riproduce i lineamenti esterni di una generica figura umana, per cui, nella sua forma, appare simile a qualunque individuo concreto, senza rappresentarne in particolare nessuno. Invece l'immagine concettuale contiene la stessa forma o essenza della cosa, anche se evidentemente in modo immateriale e, come si dice nel linguaggio scolastico, "intenzionale". Per cui il concetto è un "intenzione" (intentionis) mentale e intellettuale.

114. Così pure l'"indifferenza" dell'universale concettuale nei confronti degli individui significati e rappresentati, almeno nella concezione tomista, non va intesa sul modello della statua secondo quanto si è detto sopra; la statua, per quanto prescinda da qualunque individuo particolare, in quanto essa è realtà materiale concreta, non può non avere una sagoma particolare, la quale inevitabilmente assomiglierà più a questo individuo che a quest'altro. Nulla del genere avviene per la indifferenza propria dell'universalità concettuale: il concetto, in quanto immateriale, prescinde totalmente, assolutamente e parimenti da qualunque individuo materiale, per cui (a differenza della statua) non ne rappresenta nessuno in particolare meglio di un altro, ma li rappresenta tutti in maniera perfettamente uguale, in quanto contiene sempre quel medesimo elemento - l'essenza specifica - che ogni individuo ugualmente contiene, sempre identica a se stessa. Da qui il fondamento dell'uguaglianza fra gli individui (pur diversi fra loro) di una medesima specie. Da qui il fondamento, in antropologia e morale, del grande tema dell'"uguaglianza" umana, giustamente caro alla sensibilità moderna soprattutto a partire dalla cultura dell'illuminismo. Diversamente, se il concetto (e quindi la specie umana nella sua universalità) dovesse essere inteso sul modello della "statua", addio uguaglianza umana, e la perla si aprirebbe ad ogni forma di discriminazione, di disuguaglianza e di ingiustizia.

115. "Quarta opinione - continua Ockham (G 124-125) -: non esiste un universale naturale, bensì solo l'universale convenzionale, allo stesso modo in cui un termine orale è universale: nessuna cosa infatti per sua natura è portata a supporre per qualcosa d'altro, nè può essere veramente predicata di un'altra cosa, così come si predica una parola; ciò si verifica solo per un'istituzione convenzionale. Pertanto, come le parole sono universali e predicabili delle cose per convenzione, così avviene per tutti gli universali".

116. Confutazione di Ockham: "Questa opinione non è vera: se così fosse, nulla per sua natura sarebbe specie o genere o viceversa. Di conseguenza, Dio e una sostanza extramentale potrebbero essere ugualmente universali, esattamente come qualsiasi contenuto mentale; il che è falso" (G 125).

117. Questa è la confutazione del vero e proprio "nominalismo", che, come osserva giustamente il Ghisalberti, non va pertanto attribuita propriamente ad Ockham, ma a Roscellino di Compiègne (1050-1125 circa), del quale peraltro abbiamo conoscenza solo indirette da Abelardo e Giovanni di Salisbury. Giustamente Ockham osserva che se dovessimo limitare l'universalità soltanto al linguaggio negandola al pensiero, dovremmo negare l'universalità delle specie e dei generi, e dovremmo ammettere che le sostanze extramentali, oltre ai termini, e per es. Dio, sono universali: il che è assurdo, in quanto si verrebbe a negare la singolarità della realtà.

118. Il concetto, per Ockham, non rappresenta un'essenza universale extramentale, che per lui non esiste; ciò non significa, per lui, che il concetto in se stesso, come dato intramentale, possedere di un essere "oggettivo" (nel senso che abbiamo già visto) non sia universale (contro Roscellino) e non sia in qualche modo una "rappresentazione" della realtà esterna: lo è però in quanto essa è singola, per cui, se si tratta di un concetto specifico o generico, il concetto rappresenta i singoli contenuti nella specie o nel genere.

119. Dice Ockham (G 125-126) - "Si può affermare con molta probabilità che l'universale non è qualcosa di reale, dotato di un essere soggettivo" (reale, entitativo, effettivo) "intramentale e extramentale, ma possiede solamente un essere oggettivo nella mente" (essere pensato come pensato) "ed è un prodotto della mente (fictum, da "fingere" = foggiare, dar forma, modellare; quindi non nel senso di "fingere", "mentire" e neppure "immaginare", "inventare"), che ha un essere tale nell'essere oggettivo, qual è l'essere posseduto dalla cosa extramentale nell'essere soggettivo" (cioè l'universale è un prodotto interiore della mente, un prodotto "oggettivo", che corrisponde alla realtà esterna nel suo essere "soggettivo", cioè effettivo ed entitativo). "E ciò è possibile in questo modo: l'intelletto che vede una cosa extramentale, se ne rappresenta una simile nella mente, in modo che, se avesse il potere di produrre le cose nella realtà come ha il potere di produrre nuovi pensieri, farebbe esistere quella cosa nella realtà extramentale, con un proprio essere soggettivo e numericamente distinta dalla prima".

120. Nell'esercizio del conoscere, per Ockham, l'intelletto costruisce un "fictum", un'immagine della realtà, da questa "numericamente distinta": il che fa comprendere come per Ockham questo fictum sia un qualcosa di simile alla "statua" di cui sopra, che egli pur respinge come modello di universalità. La differenza dalla statua sta però probabilmente nel fatto che mentre la statua è un dato esterno, questo fictum possiede solo l'essere "oggettivo", cioè è un dato intramentale, di coscienza. E la sua universalità sta nel fatto di costituire, come Ockham ci spiega, una specie di "modello" interiore, un po' come fanno gli artisti o gli ingegneri, i quali determinano l'esistenza di una molteplicità di prodotti fatti in serie sulla base di un modello mentale precedentemente elaborato e pensato, della serie stessa. Ma questo modello non è rappresentazione di una universalità supposta presente nei prodotti; esso ha una sua configurazione individuale e nel contempo è "universale" in quanto abbraccia ed unifica tutti i prodotti della medesima serie. E così pure li rappresenta.

121. Dice infatti Ockham: "Come la casa rappresentata idealmente fun-  
ge da modelle all'architetto, se questi ha la capacità di produrre real-  
mente ciò che si rappresenta, così la rappresentazione mentale" (il fictum)  
"è un modello per colui che l'ha presente. Essa può pertanto dirsi uni-  
versale, dal momento che è un modello e si riferisce indifferentemente  
a tutte le cose singolari extramentali, e in base a tale somiglianza del  
l'essere oggettivo può stare al posto" (= "supporre") "delle cose esterne,  
che hanno un essere simile fuori dell'intelletto. In tal modo l'universale  
non è prodotto per via di generazione, bensì per astrazione, che consi-  
ste in una rappresentazione mentale" (G 126-127). Qui per "astrazione" Oc-  
kham non intende, come vedremo, ciò che intende Tommaso: l'intelletto, per  
Ockham, non considera un'essenza universale reale astruendo dai dati in-  
dividuali, ma, come appare già da quanto precede, l'universale astrae dai  
singoli e, come dice Ockham, è "indifferente" ai singoli, non perchè pre-  
scinda dalla loro singolarità (perchè allora dovrebbe negarli del tutto,  
giacchè la singolarità per lui è tutto il loro essere), ma in quanto li  
rappresenta tutti senza rappresentarne in particolare nessuno.

122. Ma la teoria del "fictum" non soddisfò totalmente Ockham, sic-  
chè egli successivamente propose un'altra teoria interpretativa della  
universalità del concetto. Dice egli infatti: "Chi non accetta questa teo-  
ria del concetto come rappresentazione mentale dotata di un essere og-  
gettivo, può sostenere che il concetto e ogni universale sono delle qua-  
lità che esistono soggettivamente nella mente e che per loro natura so-  
no segni delle cose extramentali esattamente come le parole sono se-  
gni delle cose per un'istituzione convenzionale. E come fra le parole e  
fra i segni convenzionali alcuni significano propriamente e di per sè  
le cose extramentali (è il caso dei categoremici), mentre altri non signi-  
ficano nulla, ma si limitano a consignificare insieme con altri catego-  
remici (è il caso dei sincategoremici); e come alcuni di essi significano in  
un modo, mentre altri significano in un altro modo, a seconda che sono  
degli accidenti distinti delle parti grammaticali, allo stesso modo si  
può dire che ci sono alcune qualità esistenti soggettivamente nella men-  
te" (gli universali), "le quali hanno - con le debite proporzioni - le  
stesse proprietà che hanno i termini istituiti convenzionalmente. Né ci  
sono maggiori inconvenienti nel fatto che l'intelletto possa emettere  
delle qualità che siano segni delle cose, di quanti ce ne siano nel fat-  
to che gli animali e gli uomini possano emettere naturalmente dei suoni  
che per loro natura significano altre cose. A questo proposito c'è tut-  
tavia una differenza: gli animali e gli uomini emettono quei suoni per  
significare delle modificazioni interiori (passiones) o degli accidenti  
interiori; l'intelletto, invece, essendo dotato di una maggiore potenza  
sotto questo aspetto, può emettere delle qualità per significare natu-  
ralmente qualsiasi cosa" (G 129-131).

123. Questa seconda teoria dell'universale concettuale sembra ad Oc-  
kham più soddisfacente, in quanto, come vedremo meglio, il porre, tra la  
potenza conoscitiva e la cosa conosciuta, la mediazione di un'entità (il  
fictum) prodotta dall'intelletto e da esso realmente distinta come cosa  
da cosa (l'unica forma di distinzione reale che Ockham ammette) gli pare  
eccessivo ed inutile, e quindi contrarie al suo famoso principio secon-

do cui "entia non sunt multiplicanda sine necessitate". Così l'universale viene ad apparire ad Ockham come "qualità" entitativa inerente all'intelletto e "segno delle cose", come i segni fisici del linguaggio animale appartengono fisicamente all'animale, con la differenza, secondo Ockham, che il linguaggio umano possiede "una maggiore potenza, per significare naturalmente qualsiasi cosa".

124. "Questa opinione - prosegue poi più avanti Ockham (G 132) - può essere diversamente spiegata: in un primo modo, si potrebbe dire che questa qualità che esiste soggettivamente nella mente coincide con lo stesso atto di intendere; questa opinione può essere sostenuta con delle prove e si possono confutare gli argomenti ad essa contrari, come ho detto altrove".

125. Questa tesi del concetto identificato con l'atto di intendere pare in contraddizione con la posizione di Ockham riportata al n. 101, secondo la quale invece il concetto non si identificherebbe con l'atto di intendere, ma ne sarebbe il terminus. Probabilmente questa contraddizione si può sciogliere, come suggerisce anche Ghisalberti, tenendo conto del fatto che Ockham sembra partire da due punti di vista differenti: la tesi della distinzione tra concetto ed atto di intendere sembra esser dettata dalla preoccupazione di assicurare l'oggettività della conoscenza: il concetto coglie le cose come sono, nel differenziarsi tra loro, mentre l'intendere è sempre quello, nel senso che è atto del medesimo soggetto; l'identificazione invece del concetto con l'atto di intendere sorgerebbe dal timore che l'introduzione di una "specie" intermedia fra l'intelletto e la realtà sia un'inutile complicazione e pregiudicherebbe anziché favorire il contatto con la realtà e quindi la verità della conoscenza. Tale preoccupazione spinge Ockham ad abbandonare la sua stessa teoria del "fictum", in quanto - egli dice (A 234) - "un tale fictum creerebbe ostacolo (impedire) al rapporto con la cosa. ... Poiché questo fictum non è né l'atto di rapportarsi al bianco" (cioè ad un oggetto esterno bianco), "né il bianco esterno, né i due assieme, ma è un certo terzo intermediale (tertium medium)" (supposto ingenerante) "fra l'atto e la cosa".

126. Per questo Ockham giunge ad affermare: "Coloro che pongono che il concetto o intenzione dell'anima è realmente una intelletzione direbbero altra cosa" (diversa, cioè, dalla teoria del fictum): "... e cioè che le cose esterne stesse" (un esempio di oggetto esterno) "terminano l'atto dell'intellezione senz'alcun medium e altro oggetto che le termini" (A 241). Così - afferma altrove Ockham (A 244) - coloro che dicono che il concetto è un atto di intelletzione" (e non un fictum), "lo fanno per questa ragione: che è vano cercar di fare con più mezzi ciò che si può fare con meno. Ora, tutto ciò che è salvato ponendo qualcosa di distinto dall'atto di intelletzione" (per es. un fictum), "può esser salvato senza questa distinzione mediante il fatto che tener luogo d'altra cosa" (la "supposizione") e significarla può convenire all'atto dell'intellezione come agli altri segni. E' dunque inutile porre qualcosa in più".

127. Come vedremo meglio esponendo il pensiero di Tommaso, qui Ockham trascura quelle che sono le ragioni della teoria del fictum, che pure egli aveva in un primo tempo ammesso: il concetto oggettivo, come entità intramentale distinta dall'atto di intendere, si rende necessarie per

tre motivi: 1) per dare un termine all'atto dell'intelletto: questo termine non può essere, come sostiene Ockham, la stessa cosa esterna, perchè questa è distinta dall'intelletto, per cui ciò che compie l'atto dello intelletto deve appartenere all'intelletto e non alla cosa; 2) perchè l'oggetto formale dell'intelletto - cioè ciò che l'intelletto coglie della cosa - si fonda oggettivamente sulla cosa stessa, evidentemente distinta dall'atto di intendere; 3) perchè effettivamente - e questo è lo argomento che Ockham stesso aveva già invocato per la distinzione - mentre l'intendere, in quanto emanante sempre dal medesimo soggetto, è sostanzialmente sempre il medesimo, i concetti variano col variare dei loro oggetti.

128. Il rifiuto della teoria rappresentativa del concetto dipende probabilmente, in Ockham, dal fatto che egli, sempre preso dalla sua teoria "singularistica" della realtà, per la quale non si dà realtà che non sia concreta e singolare, il concetto come supposta entità intermedia fra lo intelletto e la realtà, per quanto simile all'oggetto da rappresentare, farebbe sempre, in qualche modo, da schermo, o quanto meno non potrebbe dare la realtà nella sua precisa identità, ma sempre in qualche modo un'imitazione: come una fotografia o un ritratto ci dà sì la persona raffigurata, ma non ce la dà mai nella sua propria e perfetta identità. Inoltre, osserva Ockham - e questo è, dal suo punto di vista, veramente decisivo - per sapere che un ritratto assomiglia all'originale, deve conoscere l'originale: tanto vale allora ammettere la conoscenza diretta dello originale senza valersi di inutili ritratti.

129. Ma con questa maniera di ragionare Ockham dimostra di non avere afferrato la vera natura del concetto, il quale vien posto in gnoseologia proprio per spiegare il fatto che noi abbiamo mentalmente presenti le cose nella loro diversificata essenza, mentre il nostro intendere, in quanto nostro, sebbene diretto a cogliere la varietà delle cose, resta sempre fondamentalmente identico a se stesso: dobbiamo dunque ammettere, in forza dell'atto conoscitivo intellettuale, la "presenza" in noi non certo delle cose nella loro entità esterna (la "cosa in sè", direbbe Kant), e tuttavia la presenza della cosa stessa, anche se è ciò solo che noi, della cosa, possiamo cogliere, data la limitatezza della nostra capacità intellettuale (la "cosa-per-noi" o "fenomeno" della cosa, per usare, seppur con prudenza, un linguaggio kantiano).

130. Se i concetti fossero realmente delle "idee-quadri", come dice Maritain riferendosi a Cartesio (of Le songe de Descartes, Buchet-Chastel, Paris, s.d.), se fossero "imitazioni" del reale fraposte fra noi e il reale, Ockham avrebbe tutte le ragioni per rifiutarli come ingombranti ed anzi controproducenti, per non dire assurdi; ma il vero concetto - come vedremo con Tommaso - non è questo: funzione e scopo del concetto è precisamente quella di farci cogliere la verità; sicchè, nell'atto conoscitivo, esso non è conosciuto per prime in se stesso, così da essere successivamente condotti, per sua tramite, alla conoscenza del reale, quasi si trattasse di una specie di simbolo o di segnale indicatore. Al contrario: noi afferriamo innanzitutto il reale (per mezzo del concetto) senz'affatto aver coscienza del concetto come tale: ci accorgiamo della sua esisten

za solo "a cose fatte", cioè dopo che (inconsapevolmente) lo abbiamo utilizzato, e ci poniamo il problema di come sia possibile che noi afferriamo la verità delle cose: solo allora, mediante un paziente lavoro di riflessione e di deduzione (è questo il lavoro della gnoseologia o della teoria della conoscenza) siamo costretti ad ammettere l'esistenza di queste "entità intermedie", delle quali, al momento del loro uso, non possiamo mai avere una percezione e una coscienza diretta; ma le conosciamo sempre e solo indirettamente, nei contenuti esteriori o interiori che essi ci offrono. Il concetto, mediante la riflessione, può certo diventare oggetto di conoscenza (la cosiddetta "secunda intentio", oggetto, per es., della logica e della critica della conoscenza); ma anche in questo caso, il concetto che utilizziamo per conoscere il concetto, è sempre a sua volta inconscio e non direttamente sperimentabile. Ma Ockham, troppo legato al metodo dell'esperienza diretta e assai debole nel lavoro deduttivo, trova probabilmente anche in ciò un ostacolo insormontabile circa la vera comprensione della natura e della funzione del concetto.

131. Il concetto come qualità può essere spiegato, per Ockham, in un secondo modo: "Si potrebbe dire che questa qualità è qualche cosa di distinta dallo stesso atto di intendere e posteriore ad esso. E allora si potrebbero confutare gli argomenti a favore della teoria del concetto come rappresentazione mentale dotata di essere oggettivo, come ho fatto in altre opere, dove ho svolto più ampiamente l'opinione secondo la quale l'intenzione mentale e concetto è una qualità della mente. Io considero ciascuna di queste tre opinioni come probabile, mentre lascio ad altri studiosi il compito di stabilire quale delle tre sia quella più vera" (G 132-133).

132. Le tre opinioni sono quelle appena esposte: 1) il concetto come fictum o rappresentazione; 2) il concetto come atto di intendere; 3) il concetto come qualità dell'intelletto, non identificato all'atto di intendere ma neppure come rappresentazione. Anche se Ockham non chiude del tutto la porta alla teoria del fictum, da quanto abbiamo visto egli lascia chiaramente intendere, soprattutto il "secondo Ockham", di preferire la teoria del concetto come qualità-atto d'intendere.

#### b) L'origine del concetto

133. L'Alfieri descrive con dovizia di citazioni e particolari la teoria occamista della formazione dei concetti, partendo dal primo contatto dei sensi con le cose esterne: rimando a queste studio per un approfondimento della cosa. Qui sarà sufficiente riassumere il pensiero occamista, e mi preme invece fermare un momento l'attenzione sull'origine del concetto in se stesso a prescindere dai suoi precedenti di tipo empiriologico. Sensibile com'è alle esigenze dell'esperienza e della concretezza, dotato di un indubbio senso realistico, il pensiero occamista - anche se ovviamente grandi progressi ha fatto la psicologia dai suoi tempi - è indubbiamente interessante per quanto riguarda la descrizione e la teorizzazione della fase sensitiva della conoscenza umana; ma, come ho detto, non ci soffermeremo su questo argomento. Basterà ricordare che egli ammette, con la tradizione aristotelica, e quindi tomistica, la funzione realistica sia dei sensi esterni come di quelli interni, e non respinge la teoria

della rappresentazione per quanto riguarda l'immaginazione; tuttavia, per lui l'immagine sensibile (il phantasma tomista) non svolge la funzione di mediare la conoscenza dell'essenza specifica reale (che per Ockham non esiste): non contiene tale essenza, nè quindi essa viene astratta (come per Tommaso) dal fantasma. L'immagine sensibile, per Ockham, è solo un dato dell'esperienza interiore, che fonda anche l'esperienza della memoria, e che esaurisce la sua funzione in se stessa, senza preparare, alla maniera tomista, la conoscenza intellettuale, ma semplicemente accompagnandola e tutt'al più dandole l'occasione, giacchè, come vedremo, per Ockham la conoscenza intellettuale è intuizione diretta della singola cosa, senza bisogno di mediazioni imaginative e di specie intellegibili da esse ricavate (come invece insegna Tommaso).

134. Ockham ammette che la formazione dell'universale derivi dal contatto del nostro intelletto con i singolari esistenti nella realtà esterna. Non cerca, tuttavia, come Tommaso, di dar ragione di queste fatte; si limita a constatarle quasi fosse un'esperienza originaria, indeducibile, oltre la quale non è possibile andare, quasi fosse avvolta da un impenetrabile mistero. Dice egli infatti: "(Gli universali) sono causati naturalmente senza alcuna attività dell'intelletto e della volontà" (II Sent., 25, C, cit. in Storia della Chiesa, a cura di S. Gieben e C. Da Alatri, Ed. SAI, Torino, 1965, vol. XIII, p. 591). "La natura opera in maniera occulta negli universali. ... E quindi ogni comunità" (dell'universale al singolare) "è naturale e precede dai singolari" (I Sent., II, 7, CC, ibid.).

135. Il concetto universale, per Ockham, si forma in base alla semplice esperienza di due individui simili, appartenenti alla stessa specie: "Quelle due conoscenze che terminano alla bianchezza singolare" (egli fa l'esempio di due cose bianche dalle quali ricaviamo il concetto della bianchezza) "...causano naturalmente, come il fuoco causa il calore, una terza notizia che deriva da esse, la quale produce, nell'essere oggettivo" (cioè pensato) "quella stessa bianchezza che prima è stata vista nell'essere oggettivo" (cioè sussistente, extramentale) (II Sent., 25, C, ibid.).

136. Come il calore deriva naturalmente dal fuoco, così, per Ockham, lo universale, partendo dall'esperienza, deriva naturalmente dal singolare sperimentato: questo per lui è un fatto primario, circa il quale non c'è da porsi alcun problema, nè, del resto, potremmo darne spiegazione, giacchè, per lui, è un fatto "occulto". La mente indagatrice di Tommaso, invece, come vedremo, non si sente soddisfatta di questa constatazione innegabile ma problematica, e vuole svelare il "mistero". Proprio in nome dell'opposizione tra singolare ed universale, Tommaso si chiede: ma come è possibile che l'esperienza della singolarità mi dia un'universalità? Come può quella bianchezza singolare che io avverto nell'esperienza, diventare universale nella mia mente? Qual'è la causa di questo fatto? E la bianchezza universale che possiede nella mia mente è da considerarsi vera rappresentazione della singolarità percepita dall'esperienza? Vedremo come Tommaso risponde a queste domande, che Ockham non si pone.

137. Il concetto universale, per Ockham, sorge dalla percezione del singolare, ma in quanto universale, non è propriamente conoscenza del sin-

gelare: è una conoscenza confusa, che va bene anche per altri singolari della stessa specie, giacchè non coglie il singolare come tale. Dice Ockham: "Alla questione se il concetto proprio di una cosa singola è una conoscenza propria, risponde affermativamente: infatti il concetto comune è una conoscenza confusa; dunque il concetto proprio è una conoscenza propria, per l'evidente rapporto preperzionale" (G 133). "In tal modo dice - dice altrove (C 110) - che ogni realtà positiva fuori dell'anima è per se stessa (eo ipso) singolare e che questa realtà singolare ha una naturale attitudine a muovere l'intelletto a conoscerla confusamente ed a conoscerla distintamente. E chiamo "concetto confuso" quelle per il quale l'intelletto non distingue una cosa da una altra".

138. E fa un esempio: "Così Secrate muove l'intelletto a formare il concetto di "uomo", mediante il quale l'intelletto non conosce distintamente nè distingue Secrate da Platone. Ora dice che ciò che è superiore a Secrate" (nel senso dell'estensione logica), "come l'uomo o l'animale, non significa una realtà diversa da quella che è Secrate, in quanto conosciuto confusamente. E" (Secrate) "muove anche l'intelletto a conoscerlo in modo non confuso. E così, quando dice che questo Secrate è uomo, si tratta di affermare una nozione superiore di una inferiore, la quale non è che quella stessa realtà che è Secrate. Secrate è assolutamente Secrate, in quanto conosciuto distintamente; ... e Secrate è assolutamente uomo, in quanto conosciuto confusamente. Quindi in realtà Secrate è uomo, animale, corpo. Tutti questi predicati sono realmente una sola realtà. Né vi è predicato superiore e inferiore, se non secondo la considerazione dell'intelletto, come è stato detto".

139. Per Ockham noi possiamo formare un concetto proprio della singolarità, perchè, come vedremo, il nostro intelletto può conoscere la singolarità. Per cui la conoscenza precisa, per lui, non è la conoscenza specifica (come per Tommaso), ma è la conoscenza (che per lui è "intuizione") del singolare. Conoscere la specie, l'essenza universale, vuol dire, per lui, perder di vista la realtà nella sua concretezza ed originalità, e cadere in una conoscenza imprecisa, confusa, per la quale si può scambiare un individuo per un altro, appartenente alla stessa specie. Mentre per Tommaso il passaggio dalla conoscenza confusa a quella precisa e distinta è dato dal passaggio dal predicato generico a quello specifico, per Ockham la precisazione del conoscere è data dal passaggio dallo specifico (universale, comune) all'individuale.

140. Viene da ciò (come vedremo meglio) che per Ockham l'intuizione del singolo concreto (potremmo dire, con linguaggio più attuale: l'esperienza) è conoscenza più precisa, più realistica e quindi migliore che non la conoscenza dell'essenza comune ed universale. Il concetto, quindi, in quanto universale, deriva dall'esperienza della singolarità, ma non riflette adeguatamente, bensì solo confusamente, quanto dall'esperienza è colto nella sua originalità e totalità. Ma è possibile un'intuizione intellettuale della singolarità? È possibile intendere intellegibilmente l'unicità e l'originalità della singola persona? E cosa predicare di questa singolarità? Rimandiamo, per la risposta a queste domande, all'esposizione e discussione del pensiero di Tommaso.

141. Il concetto della cosa singola proviene, per Ockham, dall'esperienza e dall'intuizione di questa cosa, la quale provoca nella mente la formazione del concetto che, come abbiamo visto, per lui, coincide con l'atto stesso dell'intendere. E' questa maniera di concepire il concetto che consente ad Ockham di porre, accanto al concetto dell'universale, anche un concetto del singolare. Infatti per lui il concetto stesso non è necessariamente un universale, ma può essere anche un singolare: dipende dal modo del conoscere: sarà universale, quando la conoscenza è confusa, approssimativa, inadeguata; sarà singolare, quando la conoscenza è adeguata, chiara e precisa. Ora l'atto dell'intendere è una singularità; per cui non c'è per Ockham alcuna difficoltà a identificare la singularità dell'atto con la singularità del concetto. E non la trova neppure quando si tratta di un concetto universale, giacché l'universalità, per lui, come abbiamo visto, non è un unum in multis, ma un unum versus multa, per cui il concetto può restare una singularità pur aprendosi alla comprensione dei molti: come un punto dal quale partono molte linee che terminano ad altrettanti punti, resta sempre una anche se, per mezzo delle linee, raggiunge molti punti. La  molteplicità, per Ockham, non è, come per Tommaso, interna all'universale, ma è esterna.

142. Dice dunque Ockham: "Si dubita sul come si possa sostenere che l'atto di intendere è un concetto. Risponde che lo si spiega così: lo intelletto che apprende intuitivamente una cosa singola, emette dentro di sé una conoscenza intuitiva, che è solamente la conoscenza di quella cosa singola, in grado per sua natura di supporre per quella cosa (<sup>1</sup>) singola. Come infatti la parola "Socrate" suppone per la cosa che significa, di modo che colui che sente questa frase: "Socrate corre", non pensa che sia la parola "Socrate", che egli sente, a correre, ma sa che chi corre è la cosa significata mediante questa parola, allo stesso modo, chi vede e intende qualcosa che viene affermato mediante l'intenzione della cosa singolare" (questo è il concetto della singularità), "non riterrà che quell'intenzione sia tale o tal'altra, ma coglierà col pensiero la cosa stessa, l'unica che può essere realmente tale o tal'altra" (G 136).

143. La risposta di Ockham non è molto chiara, perché introduce una applicazione della teoria della "suppositio" che non pare molto a proposito. Tuttavia credo che da quanto egli dice si possa ricavare questa risposta: l'atto di intendere è un concetto in forza della possibilità, ammessa da Ockham (sulla scorta, come vedremo, di Duns Scoto), di una intuizione intellettuale del singolare: anzi la conoscenza vera e propria, adeguata e perfetta, per Ockham, non è altro che questa intuizione. Ora, posto, come s'è detto sopra, che tale intuizione è una singularità e non comporta specie universali (le quali, come vedremo meglio, per Ockham non esistono), non appare alcuna difficoltà ad identificare puramente e semplicemente tale "concetto"-intuizione con lo stesso atto intuitivo, singolare, dell'intelletto.

144. Così per Ockham, come esistono "intenzioni" (cioè concetti) di cose single, così esistono intenzioni che abbracciano una molteplicità di individui (i concetti universali): "Come la parola suppone convenzionalmente per le cose da essa significate, così l'intenzione mentale suppo

<sup>1</sup> Il concetto, per Ockham, non rappresenta, ma "suppone per"; è un semplice segno del linguaggio

ne naturalmente per la cosa di cui è intenzione. Ma, oltre alle intenzioni di una cosa singola, l'intelletto forma dentro di sé altre intenzioni che riguardano più cose allo stesso titolo" (cioè i concetti universali), "come la parola "uomo" non significa Socrate con esclusione di Platone, e perciò suppone tanto per Socrate quanto per Platone; così con il concetto "uomo" non è conosciuto solo Socrate, ma anche Platone, e lo stesso vale per tutti gli uomini; lo stesso dicasi per l'atto di intendere o per il concetto di "animale", con il quale non conosciamo un animale particolare piuttosto che un altro, e così per tutti i singoli concetti" (G 136).

145. "Alla domanda, poi - prosegue Ockham (G 136-137) - dove hanno origine queste intenzioni, rispondo così: la conoscenza propria di una cosa singola e la conoscenza specifica sono causate contemporaneamente dall'oggetto, da un'identica intuizione e con pari primarietà; la conoscenza del genere è causata da più individui di specie diverse, contemporaneamente alla conoscenza propria di tali individui".

146. Vediamo qui come Ockham distingua una conoscenza "propria" da una conoscenza "specificata": la prima attinge al singolo; la seconda invece ferma un concetto universale, al di sotto del quale stanno più individui. Per Tommaso, invece, come vedremo, la conoscenza intellettuale propria è solo quella specifica, al di sotto della quale non esiste, per l'uomo, una conoscenza intellettuale più precisa, sebbene Tommaso ammetta, come vedremo, che il nostro intelletto, indirettamente, cioè mediante il sensibile, può raggiungere l'individuale.

147. Se il concetto coincide con l'atto dell'intelletto, è perché, come abbiamo visto, esse trae origine da una conoscenza intuitiva, la quale, come vedremo meglio, coglie direttamente la realtà singola esistenzialmente presente all'intelletto. Ciò comporta, per Ockham, l'inutilità delle "specie intelleggibili", cioè dei concetti intesi come distinti dall'atto di intendere e intesi come entità spirituali intermedie fra l'intelletto e la cosa (è la teoria di Tommaso): "Per avere la conoscenza intuitiva - dice pertanto Ockham (C 95) - non bisogna ammettere affatto, oltre l'intelletto e l'oggetto conosciuto, nessuna specie. Ciò si prova, perché invano si produce con più mezzi ciò che può essere prodotto con pochissimo mediante l'intelletto e l'oggetto conosciuto, senza alcuna specie, può prodursi la conoscenza intuitiva. Dunque, ecc. La tesi si prova: ammesso un sufficiente principio agente, un oggetto paziente e la loro vicinanza, si può avere l'effetto senz'altro mezzo. Ma l'intelletto agente insieme all'oggetto sono sufficienti per avere quella conoscenza e l'intelletto possibile è un paziente sufficiente. Dunque, ecc."

148. S. Tommaso risponderebbe a questa posizione di Ockham riconoscendo l'esistenza di una conoscenza intuitiva che non ha bisogno di specie; ma questa è solo la conoscenza dei sensi esterni, i quali sono direttamente impressionati dall'oggetto, per cui la percezione esterna non è altro che l'effetto, nell'organo di senso, dell'azione fisica esercitata su di esso dalla cosa sentita. Ma già il sensibile richiede la formazione della specie (l'immagine sensibile e il ricordo), per il fatto che il sensibile è già capace di disindividualizzare l'oggetto (il lupo, per es., sa riconoscere l'agnello in quanto tale e non solo questo singolo o

quel singolo agnelle), per cui la conoscenza del senso interno comporta già una sua attività immanente alla quale occorre dare un termine immanente (appunto la specie); ed inoltre il senso interno conserva la conoscenza di esse assenti, per cui bisogna ammettere, nella potenza conoscitiva, la presenza di un'immagine della cosa.

149. Nel caso poi della conoscenza intellettuale, Tommaso non esclude l'intuizione di una singolarità presente (come dato sensibile o come dato di coscienza); ma perchè tale intuizione sia possibile, occorre soddisfare innanzitutto alle suaccennate condizioni della conoscenza sensibile, che per Tommaso prepara sempre quella intellettuale, senza contare che la conoscenza intellettuale forma una sua specie propria, distinta da quella sensibile, giacchè mentre questa, sebbene in se stessa immateriale, non prescinde dalle condizioni materiali dell'oggetto, la specie intellegibile (il concetto tomista) può prescindere anche da quelle condizioni e considerare delle pure forme o essenze astratte dalla materia (le sostanze spirituali: l'anima umana, l'angelo e Dio).

150. "Parimenti - prosegue Ockham (C 95) - se non vi è una ragione che precede o da preposizioni per se stesse note o da una sicura esperienza, non bisogna ammettere nulla come necessariamente richiesto per avere un effetto naturalmente. Ma nè l'una nè l'altro motivo induce ad ammettere le specie. Dunque, ecc. La tesi si prova, perchè l'esperienza induce a ritenere che essa include la conoscenza intuitiva, come quando qualcuno sperimenta che un oggetto è bianco o che la bianchezza inerisce ad un corpo; ma nessuno vede intuitivamente la specie; dunque l'esperienza non induce ad ammetterle".

151. A questa tesi si può rispondere, sempre utilizzando principi tomistici, dicendo che invece la negazione delle specie comporta sì la contravvenzione a qualche principio per sè evidente: se infatti l'essenza specifica della cosa non fosse contenuta immaterialmente nella specie intellegibile e l'intelletto, come vuole Ockham, terminasse il suo atto nella cosa stessa, si verrebbe a negare il principio per il quale la parte è inferiore al tutto, giacchè la nostra conoscenza avanzerebbe una pretesa di totalità che non corrisponde affatto alla sua finitezza; ed inoltre quella tesi è anche contraria all'esperienza, giacchè è appunto la esperienza che ci attesta la finitezza del nostro conoscere e la sua indefinita perfezionabilità. Inoltre, se è vero che nell'atto del conoscere, come ho già detto, noi non abbiamo esperienza del concetto come tale mediante il quale conosciamo, è pur vero che ne possiamo prender coscienza quando riflettiamo sul contenuto interiore del nostro sapere (il concetto oggettivo): dato interiore che del resto è oggetto di alcune scienze, come per es. la logica, che ha per oggetto la "seconda intenzione", riconosciuta dal resto altrove dallo stesso Ockham. Del resto non di tutto ciò che si può dimostrare è necessario esibire un esempio nell'esperienza sensibile. Esiste anche un' esperienza interiore, ed esistono cose che si possono dimostrare deduttivamente, in nome di principi per sè noti e partendo dall'esperienza, come del resto lo stesso Ockham riconosce.

152. Comunque Ockham non ammette che vi siano principi razionali tali da richiedere l'ammissione delle specie intellegibili. E fa l'esempio del

principio di causalità: "Neanche una ragione che proceda da proposizioni per sé note - dice (C 96) - induce ad ammettere l'esistenza della specie, perché nessuna ragione può dimostrare che si richieda qualcosa'altro oltre il potere produttivo, perché ogni effetto dipende sufficientemente dalle sue cause essenziali, secondo Giovanni (Duns Scoto). Ma che qualcosa creata sia precisamente una causa efficiente, non si può provare con una dimostrazione, ma solo con l'esperienza, cioè dal fatto che alla sua presenza segue l'effetto, mentre alla sua assenza non segue. Ma ora, senza alcuna specie, data la presenza dell'oggetto con l'intelletto, segue l'atto della conoscenza così bene come se quella specie non ci fosse. Dunque ecc."

153. Qui possiamo constatare la concezione empiristica ed insufficiente che Ockham ha del principio di causalità efficiente, come se si potesse stabilire la causa di un effetto stando soltanto all'esperienza del senso, e non anche mediante un ragionamento che parta dalla considerazione ontologica dell'oggetto. Indubbiamente l'esistenza della specie è richiesta anche dal principio di causalità, che però va applicato in senso metafisico e non semplicemente sperimentale, giacché qui non si tratta di spiegare dei fenomeni sensibili ma dei fatti spirituali, e la conoscenza intellettuale è eminentemente uno di questi: se la studiamo applicando solo i principi empirici rischiamo di non capirci nulla e di ridurre l'intelletto umano alle funzioni di un computer o di una macchina calcolatrice.

154. La presenza intenzionale dell'essenza delle cose nella nostra mente, a seguito di un atto intellettuale mediante il quale le abbiamo conosciute, è un dato di coscienza, è un'esperienza interiore che tutti possiamo fare solo che ci fermiamo un momento a riflettere su noi stessi. Senza giungere a ipertrofizzare il nostro mondo interiore come ha fatto Cartesio, l'esistenza di tale mondo è un dato innegabile, percepibile anche dagli intelletti meno raffinati o coltivati. Il mondo delle specie non è altro che questo mondo: si tratta di entità immateriali, che ci rendono presenti le cose esterne. Qual è la causa di questi fenomeni interiori? Potrà mai essere una causa empirica? Non è possibile, giacché questo mondo trascende le possibilità della materia. Le stesse cose materiali - osserva Tommaso - nel nostro pensiero acquistano un'esistenza superiore a quella che conducono nella realtà esterna, dove sono finitizzate dall'individualità. Dunque occorre porre una causa proporzionata, che non potrà essere materiale, che quindi non potremo verificare sperimentalmente; eppure, se non vogliamo cadere nell'assurdo di ammettere un effetto senza la causa, dobbiamo assolutamente ammetterla. Dunque il principio di causalità, ben inteso, chiede che ammettiamo l'esistenza delle specie. E se neghiamo queste, dobbiamo negare quello. Ma quello non può essere negato; dunque dobbiamo ammettere le specie, che del resto ci sono rivelate dalla stessa esperienza interiore.

155. Ockham passa poi in rassegna ad una serie di motivi per i quali si vorrebbe porre le specie, per poi muovere a ciascuno di essi la sua critica. Dice: "La specie è richiesta o per l'assimilazione (del conosciuto al conosciuto), o per la produzione dell'intelligenza, o per la rappresentazione dell'oggetto, o per la determinazione della potenza o per la

7 unione dell'oggetto col soggetto. Questi sono i principali motivi di ammettere le specie. Ma per nessuno di essi è necessario ammettere le specie. Dunque non sono da ammettere" (C 96-97).

156. Qui possiamo osservare semplicemente che Ockham ne dimentica una, e di fondamentale importanza: l'immaterialità della presenza interiore dell'oggetto al soggetto. E' questa invece un argomento cardine sul quale Tommaso, al seguito di Aristotele fonda la sua teoria della natura della conoscenza umana: la sua immaterialità, che porta alla scoperta e all'affermazione della sua spiritualità, e quindi della spiritualità dell'anima. Tesi dunque importantissima, sulla quale Ockham sorvola sempre, denotando, nella sua teoria singolaristica-esistenzialista, un inevitabile materialismo di fondo che assimila il conoscere non ad un fatto spirituale, ma ad un fatto fisico-meccanico, proprio del mondo della materia e non dello spirito.

157. Ma passiamo in rassegna alle confutazioni occamistiche. Contro il primo motivo: "Non è necessario ammetterle per l'assimilazione. Tale assimilazione infatti, o è nell'essenza e natura intellettuale, per la quale questa diventa simile all'oggetto conosciuto, o è l'assimilazione dell'effetto alla causa. Non si richiede per il primo motivo, perchè se l'intelletto conosce la sostanza, allora diventa più simile nella sua natura all'oggetto che è sostanza, che se conosce per mezzo della specie, che è un accidente (accidens)" (cioè un'affezione entitativa dell'intelletto). "C'è minore somiglianza infatti tra accidente e sostanza che tra sostanza e sostanza. Né si richiede per il secondo motivo, perchè quell'assimilazione del paziente all'agente dipende dal fatto che quello riceve un effetto causato dall'agente. Ma in questo modo l'intelletto diventa sufficientemente simile per l'intellezione causata dall'oggetto e ricevuta nell'intelletto. Dunque non si richiede la specie" (C 97).

158. Rispondiamo alle due alternative. La prima. La specie non sarebbe necessaria perchè è un accidente, mentre l'oggetto sarebbe una sostanza, per cui, essendo anche l'intelletto sostanza, esso si assimilerebbe meglio all'oggetto direttamente che non per mezzo della specie. Questo argomento è di una debolezza estrema. A parte il fatto che oggetto del conoscere può essere anche un accidente (posso sapere che Socrate è seduto), l'essere la specie un accidente non la riguarda dal punto di vista che qui ci interessa - cioè quello gnoseologico - ma solo dal punto di vista psicologico-ontologico. Abbiamo già visto questo punto. La specie, invece, dal punto di vista gnoseologico, ha precisamente questa funzione di assimilare, anzi - Aristotele e Tommaso vanno più in là - di "identificare" (in certo modo) il soggetto e l'oggetto tra di loro.

159. Occorre certamente una certa proporzione fra la potenza conoscitiva e la realtà da conoscere: ad occhio nudo non posso vedere la costellazione di Sirio; la semplice ragione naturale non può conoscere i misteri della divinità, ecc. Ma queste sono solo le condizioni dell'atto conoscitivo; non siamo ancora, qui, "in medias res", non siamo ancora davanti all'atto conoscitivo come tale, il quale, proprio per cogliere la verità dell'oggetto, deve in qualche modo - e qui sta la meraviglia del conoscere - identificarsi con l'oggetto, ben più che "assimilarsi". E ciò

sfugge totalmente ad Ockham.

160. Se io devo conoscere la verità, cioè la realtà così com'è, bisogna necessariamente che la realtà, così com'è, sia in qualche modo in me. Certo non può esserlo nella sua materialità o nella sua propria consistenza ontologica. Eppure essa dev'essere in me, mi dev'essere presente. E come dire che io, in qualche modo, devo "diventare" lei. Da qui la definizione scolastica del conoscere come "fieri aliud in quantum aliud". Qui sta il mistero e la meraviglia della conoscenza: che io, pur restando me stesso, e la cosa, pur restando se stessa, fuori di me, nella sua differenza da me, pure viene ad "identificarsi" col mio intelletto. Come? ontologicamente? Concretamente? No certamente; ma spiritualmente e, come si dice nel linguaggio scolastico, "intenzionalmente (intentionaliter). Ora, come spiegare, senza offendere il principio di identità, questa "identificazione-differenza" tra conoscente e conosciuto, se non ammettendo un elemento di identificazione - appunto la specie - distinte da un fatto di diversità - appunto la differenza reale tra conoscente e conosciute?

161. La seconda alternativa. E' vero che l'atto conoscitivo è in certo modo effetto dell'oggetto conosciuto. Ma in che consiste esattamente questo effetto? Che cosa produce la cosa nell'intelletto? L'intelletto possibile (che Ockham, come abbiamo visto, ammette) che cosa riceve dal reale? La risposta di Ockham, come al solito, è troppo semplice, limitandosi ad affermare il fatto - senz'altro vero - che la causa produce un effetto simile a sé, né c'è da cercare altra origine di questa somiglianza dell'effetto alla causa, che non sia l'influsso stesso della causa sull'effetto. Tutto questo è certamente vero, ma resta da spiegare come l'intelletto, pur essendo modificato dall'influsso oggettivo della cosa esterna su di esse, resti pur tuttavia lo stesso: occorre allora distinguere l'intelletto, nella sua propria identità individuale, dalla modifica che egli riceve dall'oggetto; e siccome questa modifica consiste nella presenza intenzionale della cosa all'intelletto, ecco che si torna all'argomentazione precedente, che ci ha condotti ad ammettere la necessità della specie.

162. "Né si deve porre la specie - continua Ockham (C 98) - per la produzione dell'intellezione. La ragione dei sostenitori è che ciò che è corporeale e materiale non può agire in una sostanza spirituale e perciò bisogna porre una tale specie nell'intelletto. Ma si osserva al contrario: come ciò che è materiale e corporeale non può essere causa parziale immediata dell'atto intellettivo che è ricevuto nello spirituale, ossia nell'intelletto possibile che è una facoltà spirituale, così ciò che è materiale non può essere causa parziale nell'intelletto agente che concorre alla produzione della specie, che è spirituale, nell'intelletto possibile, che è anche spirituale. E come tu ritieni che ciò che è corporeale può essere causa per produrre la specie nella facoltà spirituale, così io ritengo che ciò che è corporeale è causa parziale per produrre l'intellezione nello spirito".

163. Ockham cerca qui di ritorcere l'argomento degli avversari contro di loro, invitandoli ad esser coerenti con se stessi: "voi ammettete - sembra egli dire - che ciò che è corporeale non può influire sullo intelletto agente perché è sostanza spirituale, salvo poi ad ammettere che l'intelletto possibile, che pure è spirituale, venga informato dalla

cosa materiale esterna. Io invece, senza incoerenze, riconosco che la sostanza corporea esterna può influire sull'atto intellettuale, e proprio in nome di tale influsso sostengo che non è necessario che l'intelletto produca la specie".

164. Riferendoci alla posizione di S. Tommaso, bisogna dire che essa non è toccata dall'obiezione occamista, perchè Tommaso in nessun modo ammette che la realtà materiale esterna, in quanto materiale, attui una causalità efficiente nei confronti dell'atto intellettuale; mentre questa, a quanto pare, è la tesi di Ockham. Indubbiamente per Tommaso l'intelletto possibile riceve qualcosa dalla realtà esterna: non subisce però alcun influsso fisico, ma, come si è detto, accoglie in sé tale realtà smaterializzandola (cosa che non gli impedisce di formarsi un concetto della materia). Per questo, per Tommaso, la materia non solo non influisce fisicamente sull'intelletto agente, ma anche su quello possibile. Ed è appunto questa coerente difesa della trascendenza dello spirito, che giustifica la necessità della specie: ciò che l'intelletto compie, non lo fa perchè mosso dalla materia, ma lo compie autonomamente come spirito: ecco la produzione della specie, come entità spirituale interiore allo spirito. Qui Ockham coglie esattamente la posizione avversaria, ma vanamente crede che essa (almeno nella versione tomista) sia in contraddizione con se stessa.

165. "Nè si deve perire la specie - prosegue Ockham (C 97) - a causa della rappresentazione, perchè nella conoscenza intuitiva, come sopra è stato dimostrato, non si richiede qualcosa di rappresentativo o un rappresentante diverso dall'oggetto e dall'atto della conoscenza. Dunque neppure in quella astrattiva, che sempre segue immediatamente quella intuitiva, si richiede qualcosa oltre l'oggetto e l'atto della conoscenza. La conseguenza è chiara, poichè come nella prima conoscenza l'oggetto rappresenta sufficientemente se stesso, così anche nell'altra, la quale segue immediatamente l'intuitiva".

166. Qui vediamo la distinzione, assai importante in Ockham, e che chiariremo in seguito, fra conoscenza "intuitiva" e conoscenza "astrattiva", già presente in Duns Scoto. Abbiamo già visto la conoscenza intuitiva. Qui basterà dire che quella astrattiva si distingue dalla prima per il fatto che non attinge ad un oggetto presente, ma prescinde dalla sua presenza e assenza, come pure dalla sua esistenza e non esistenza. L'oggetto della conoscenza astrattiva, per Ockham, è però la medesima realtà concreta percepita dall'intuizione, e il modo di raggiungerla è il medesimo, cioè si tratta sempre di un "concetto-atto" che, come tale, non ha bisogno della specie. La differenza con la conoscenza intuitiva non sta quindi tanto nel fatto che anche l'astrattiva non comperti, in fondo, intuizione, ma sta nel fatto che mentre l'astrattiva è conoscenza confusa, inadeguata ed incerta, perchè non è a contatto diretto con l'oggetto, l'intuitiva è sempre chiara, certa e precisa perchè attinge direttamente all'oggetto presente. Torneremo più avanti su queste cose.

167. Segue un altro argomento contro la rappresentazione, che abbiamo già visto: "Parimenti, il rappresentato dev'essere prima conosciuto; diversamente il rappresentante non condurrebbe alla conoscenza del rappre-

sentato come in qualcosa di simile. Difatti la statua di Ercole mai mi condurrebbe alla conoscenza di Ercole, se prima non avessi visto Ercole, e neppure potrei sapere se gli sia simile o no. Ora, secondo coloro che ammettono la specie, questa è qualcosa di previe all'atto della conoscenza dell'oggetto. Dunque non è necessario per la rappresentazione l'oggetto" (C 97-98).

168. Dato che questo argomento lo abbiamo già visto, rimando alla risposta già data. Rapportando la concezione occamista con quella di Tommaso, qui basterà rilevare: 1) la specie tomista non costituisce una riproduzione del reale "simile" allo stesso reale; ma è il reale stesso, nella sua essenza specifica, sotto forma di pensiero (concetto oggettivo) e immanente al pensiero: 2) come abbiamo già detto, la specie non è un qualcosa di immediato che condurrebbe, successivamente, alla conoscenza del reale, come un cartello indicatore vien visto per primo, dopodiché, se seguiamo la sua indicazione e ci muoviamo nella direzione indicata, giungiamo al reale. E' questa una concezione falsa e non tomista del concetto, che ricompare in certi autori moderni, come per es. Schillebeeckx (cf i miei studi Il criterio della verità secondo Schillebeeckx, in Sacra Doctrina 2(1984), pp.188-205; I limiti del concetto, in Sapienza, gen.-mar. 1987, pp.5-63). Il concetto è un'intentio, un'"intenzione" di realtà non nel senso che "tende" verso la realtà restandone separato, ma nel senso che è riproduzione interiore del reale riferita al reale stesso che riproduce. L'"intenzionalità", quindi, non si riferisce ad una cosa che "tende" verso un'altra cosa, ma è il modo d'essere della cosa conosciuta all'interno del pensiero.

169. "Nè si deve perire la specie - continua Ockham (C 98) - per la determinazione della potenza, perchè ogni potenza passiva è sufficientemente determinata da un sufficiente agente, specialmente quando la stessa potenza è attiva. Ma agente sufficiente della conoscenza è l'oggetto e l'intelletto, come è stato provato. Dunque, ecc.

170. Rispondiamo qui dicendo che, come abbiamo già visto, la determinazione dell'atto intellettuale, essendo un atto spirituale, non può essere nè la cosa esterna nella sua materialità, nè l'intelletto stesso, perchè allora non ci sarebbe alcuna differenza tra l'intelletto in potenza, prima del conoscere, e l'intelletto in atto di conoscere. Occorre dunque mettere in gioco un terzo fattore, che dev'essere spirituale, onde terminare e determinare l'atto dello spirito, e deve contenere l'essenza del reale, onde garantire la verità della conoscenza. Ma questo terzo elemento non è altro che la specie, rappresentazione concettuale del reale.

171. "Nè si deve perire - continua Ockham (C 98) - per l'unione dello oggetto con la potenza, come del movente e del mosso, perchè allora allo stesso modo argomenterei che prima di quella specie bisogna porre un'altra, perchè, affinché l'oggetto possa produrre la prima specie nell'intelletto, si richiede che gli sia già unite, come si richiede l'unione affinché si produca l'intellezione, e ciò avverrà per un'altra specie, e così all'infinito".

172. Rispondiamo qui dicendo che, a parte la rappresentazione occa-

Il concetto coglie il reale nel senso che lo contiene spirituale, ma nel senso che lo rappresenta realmente. Questo è il ruolo dell'intelletto.

firmato

conoscenza  
della  
specie

- il concetto produce la specie  
- ma per il fatto che il concetto è la specie

Contorno

7

7

mistica del fatto conoscitivo sullo schema "messo-movente", assolutamente inadeguata, come abbiamo visto, non è per nulla necessario supporre la unione fra conoscente e realtà conoscibile come già avvenuta, prima della formazione della specie, in quanto essa deve proprio spiegare il fatto dell'unione. Non se chi, al tempo di Ockham, sostenesse una tesi così balorda: non certo l'Aquinate. Per lui l'esistenza della specie è necessaria precisamente per spiegare la misteriosa unione - anzi in certo senso, come abbiamo visto, "identità" - di soggetto e oggetto che avviene nella conoscenza, per cui l'unione non deve affatto precedere la formazione della specie, ma avviene nel preciso momento in cui si forma la specie, perchè è appunto mediante la specie che avviene l'unione: la specie, infatti, media in quanto possiede qualcosa dell'intelletto: la esistenza spirituale, e qualcosa dell'oggetto, perchè ne contiene l'essenza astratta dai fantasmi e dai caratteri individuali della realtà.

173. Il concetto, pertanto, per Ockham, non trae origine da una forma intenzionale ricevuta dal reale (quella che nel linguaggio scolastico si chiama "species impressa", cioè l'"informazione" dell'intelletto da parte della realtà), ma semplicemente da un contatto intuitivo diretto (conoscenza intuitiva) o indiretto (conoscenza astrattiva) col reale inteso come singularità (singularismo metafisico). Mancando la specie impressa, manca quindi anche la "species expressa": cioè l'intelletto, per Ockham (contrariamente a Tommaso), non forma nessuna rappresentazione interiore che contenga ciò che l'intelletto ha compreso della realtà (la specie impressa, contenuto del concetto oggettivo): l'intelletto non "esprime" nulla dentro di sé per cogliere la realtà, ma la raggiunge semplicemente mediante l'intuizione, che è atto dell'intelletto che per lui s'identifica col concetto, inteso come prospettiva (visée, come dice Alféri) intellettuale nei confronti di una serie di individui, segno interiore di questa molteplicità che l'intelletto unisce in una sola "specie" logica, non genealogica, la quale è segno di questi individui assomiglianti tra loro. Ciò per lui è sufficiente perchè predichiamo lo stesso nome di ciascuno di essi, e diciamo che "hanno un'essenza comune"; ma per lui è solo un modo di dire: non esiste in realtà alcuna essenza comune; esistono solo gli individui.

174. Resta tuttavia un problema, particolarmente acuto nell'occasismo: ma se esistono sempre e solo individui, ciascuno totalmente diverso dall'altro, ciascuno incomunicabile con l'altro, in nome di che o di che cosa noi mettiamo assieme, per esempio, un uomo con un altro uomo e non con un asino, e predichiamo parimenti l'"esser uomo" solo per quei due uomini e non anche per l'asino? Che cos'è che giustifica la nostra "messa in serie", come dice Alféri, di un gruppo particolare di individui e non di altri? Perchè proprio quelli e non altri? Se essi non hanno nulla in comune fra loro, quest'è metterli assieme non sarà forse un'operazione del tutto arbitraria che non ha nessun riscontro nella realtà?

175. A queste terribili domande Ockham cede, in qualche modo, alla realtà, anche se non del tutto: riconosce l'esistenza, fra gli individui della stessa specie, una certa "somiglianza". Ockham riconosce, con un esempio certamente valido, che la nostramente avverte talmente la somi-

gianza fra individui della stessa specie, che ci può capitare di confondere tra loro due individui assai simili: "Come i bambini - egli dice (A 211) - dapprincipio chiamano tutti gli uomini "papà", ed in seguito distinguono l'uno dall'altro, così noi vediamo per esperienza che un agnello segue ogni altro agnello come fosse sua madre ed in seguito discerne l'uno dall'altro".

176. Ockham riconosce la semiglianza fra gli individui e che è questa semiglianza che ci porta a formare il concetto universale; e tuttavia, anche qui egli non avverte, come Tommaso, la problematicità di questo fatto e la necessità di ricevere una spiegazione razionale. Egli nota il fatto, ma, come per la singolarità, lo ritiene un dato originario al di là del quale la ragione non può né deve retrocedere, senza formare quei famosi "enti" che non devono essere moltiplicati. Perché dunque Socrate e Platone si assomigliano? La risposta occamista è molto semplice: "Si assomigliano perché si assomigliano" (A 210).

177. Ockham affronta le tesi (come quella di Tommaso) di coloro che non fanno le cose così semplici, ma la sua risposta è sempre quella: sia per quanto riguarda la semiglianza che la diversità fra due individui della stessa specie o dello stesso genere, secondo lui non si deve dire che assomigliano o divergono "per qualcosa", ma semplicemente "per loro stessi": convengono o divergono per la totalità di loro stessi: abbiamo visto che per Ockham l'individuo è una specie di blocco unico, compatto e metafisicamente indivisibile; nessuna composizione ontologica: c'è la singolarità e basta. Nel reale non c'è altro. L'essere è l'essere singolo e basta.

178. Vediamo però le obiezioni che si fa Ockham e come ad esse risponde: "Dicono" (gli avversari) "che quando delle cose convengono realmente e differiscono realmente, esse concordano per qualcosa e per altro differiscono. Ora, Socrate e Platone convengono realmente e realmente differiscono; ed è quindi per cose distinte che convengono e differiscono; ma concordano nell'umanità, e anche nella materia e nella forma; di con sequenza essi includono oltre a questi elementi altre cose, per le quali si distinguono. Ed è ciò che costoro chiamano "differenze individuali" (M 127).

179. Risposta di Ockham: "Concedo che Socrate e Platone convengano realmente e differiscano realmente, poichè realmente essi convengono specificamente e realmente essi differiscono numericamente. E convengono specificamente e differiscono numericamente per la stessa cosa, proprio come gli altri" (gli avversari) "devono sostenere che la differenza individuale per la stessa cosa conviene realmente con la natura comune e ne differisce formalmente. E se si obietta che la causa della concordanza e della differenza non è la stessa, bisogna rispondere che è vero che la stessa cosa non è la causa della concordanza e della differenza opposta a quella concordanza, ma non è questo l'argomento in questione; infatti tra la concordanza specifica e la differenza numerica non c'è alcuna opposizione radicale. Si deve allora ammettere che Socrate per la stessa cosa conviene specificamente con Platone e ne differisce numericamente" (M 127-128).

180. Ockham non ammette che ciò per cui un individuo differisce da un altro individuo sia diverso da ciò per cui convengono, ma secondo lui è "per la stessa realtà" (cioè l'individuo) che essi ad un tempo e sotto diversi punti di vista convengono e divergono. Che dire di questa posizione di Ockham? Pare che egli confonda l'individuo come individuo e l'individuo come ente; e, volendo esprimerci in altro modo: i caratteri dell'individuo e l'individuo come soggetto esistente. Se consideriamo l'individuo come ente e come soggetto esistente, è vero che è sempre lo stesso individuo ad essere interessato dalla divergenza e dalla convergenza, e quindi in tal senso è vero che esso converge e differisce sempre in rapporto a se stesso o, come dice Ockham, "per se stesso". Ma se teniamo alla chiara distinzione tra ciò che diverge e ciò che è comune, non si può evitare la logica affermazione dell'obiezione, secondo cui la causa del divergere non può essere la stessa della comunanza, col dire sbrigativamente che "non è questo l'argomento in questione". Se non è direttamente questo, a tale conclusione si arriva necessariamente solo che ci chiediamo come è possibile che i due individui convengano e divergano allo stesso tempo. E' ciò che porta logicamente alla distinzione reale tra un elemento reale di comunanza (l'essenza specifica) ed un elemento reale di diversità (i caratteri individuali).

181. E' vero che, dal punto di vista dell'individualità, come noi stessi abbiamo riconosciute in precedenza, distinguendo "differenza" e "diversità", un individuo è diverso da un altro non "per qualcosa", ma "per se stesso" (così parliamo di "diversità" e non di "differenza"), e per questo si parla anche di "incomunicabilità" dell'individuo. E' chiaro anche che nella realtà essenza specifica dell'individuo e individui stesse come tale sono una cosa sola e, come dice Tommaso (Contra Gentiles, I, I, c. 26) sono distinti fra loro "solo per la considerazione dello intelletto", cioè per una distinzione di pura ragione, e non reale.

182. Resta tuttavia il fatto che non si può spiegare adeguatamente la somiglianza, pur ammessa da Ockham, senza far ricorso a qualche elemento reale che accomuni gli individui fra loro. Ockham è troppo scrupoloso ad ammettere la realtà della somiglianza senza porsi alcun problema: perché in certi casi, invece della somiglianza, c'è la contrarietà, il conflitto, la contraddizione? Cos'è che fa sì che mentre fra due individui c'è una diversità che comporta semiglianza, armonia, proporzione, fra altri individui vi sia una tale diversità da portare al contrasto, al dissidio, all'opposizione inconciliabile? Evidentemente c'è qualche cosa nei primi che non c'è nei secondi. Parlare dunque genericamente di "somiglianza" senza ulteriori precisazioni è un discorso del tutto insufficiente.

183. Bisogna dunque sostenere, come fa Tommaso, che la semiglianza tra due individui, per la quale possiamo dire che appartengono alla stessa specie, non è un dato primario indeducibile, ma è l'effetto di un duplice principio, è l'effetto di un contemperamento di due fattori ontologici che si moderano e si limitano a vicenda, così da dare quel risultato ontologico caratteristico, che chiamiamo "somiglianza". Se in fatti riflettiamo attentamente sulla natura della somiglianza, ci ac-



cergeremo che essa è come il punto di equilibrio tra due principi che conducono l'essere in due direzioni opposte; da una parte, un principio di diversità, di dissemiglianza, di "distanza"; ma dall'altra deve necessariamente giocare un principio opposto, di "vicinanza", di comunanza, anzi di uguaglianza e di identità. È questo principio che, per così dire, "tiene a freno" la tendenza alla divergenza e alla dissemiglianza, principio che, se fosse il solo a "tenere il campo", metterebbe sempre e comunque gli individui in guerra fra loro, in un'insanabile e per così dire "metafisica" opposizione reciproca. La metafisica occamistica manca di questo principio di convergenza (che è la realtà dell'essenza specifica e generica), per cui il principio di diversità, abbandonato a se stesso senza la moderazione che viene da quello di convergenza (che è principio di identità), introduce fra gli individui un insanabile contrasto, che è tanto più irrimediabile, in quanto si presenta come metafisicamente giustificato e necessario. Le conseguenze di questa metafisica individualistica in campo morale (sia detto tra parentesi) sono, come si può facilmente intuire, semplicemente devastanti: ne nasce l'individualismo più sfrenato dell'hobbesiano "homo homini lupus", ed è interessante notare come l'Inghilterra, che è la patria del concettualismo-nominalismo, è al contempo la patria dell'individualismo morale negatore di ogni legge morale universale ed immutabile.

184. La constatazione della semiglianza rigorosamente analizzata porta quindi ad affermare che se è vero che due individui sono più o meno diversi fra loro per se stessi, per spiegare il fatto che concordano e non sono in conflitto, non basta accontentarsi del solo fatto della somiglianza, ma bisogna fare un passo ulteriore (lo deve fare, lo concedo, la ragione, oltrepassando il dato immediatamente empirico), ed ammettere che, sotto un certo punto di vista (quello dell'essenza specifica) essi sono perfettamente identici ed uguali: ed è questo dato di fatto che giustifica a sua volta il fatto che di essi predichiamo la stessa cosa usando lo stesso nome: diciamo, per es., sia di Socrate che di Platone, che sono "uomo". Non ci si può fermare alla semplice somiglianza, perché, per quanto una somiglianza sia perfetta, in quanto resta somiglianza, mantiene sempre un principio di divergenza che non spiega la comunanza, per cui non riusciamo a far emergere il principio di convergenza "allo stato puro", per se stesse, e quindi non riusciamo mai a comprendere la vera natura della somiglianza in quanto non sconfigge nella discordia e nella contraddizione.

185. La metafisica occamistica dunque non ha scelta: siccome tende a confondere conflittualità e diversità, se vuol togliere la conflittualità è costretta a introdurre tra gli individui un'uguaglianza piatta, monotona e livellatrice, che toglie pluralismo e differenze; oppure, se vuol valorizzare le diversità, è costretta a lasciar libero corso ai conflitti e alle contraddizioni. È questa metafisica, sul piano logico, non conosce altra alternativa tra l'univocità livellatrice e l'equivocità guerrafondaia. La vera somiglianza, alla quale in logica corrisponde la analogia, non trova giustificazione, perché in logica il principio di analogia (e si comprende bene, dati i presupposti ontologici), in Occam, è

*disputis  
moribus*  
universale / univocità = dispotismo, totalitarismo, fascismo  
singolare / diversità = anarchia, individualismo

assente. Ockham così precorre quelle concezioni filosofiche "dialettiche", come quella hegeliana e quella marxista, che nell'800, introdurranno e giustificano purtroppo la conflittualità permanente sia nell'ordine del pensiero, che della realtà, nonché dell'uomo e della società.

## 2. L'universalità del concetto secondo S. Tommaso

### a) L'universale secondo S. Tommaso

186. L'universale, per Tommaso, come abbiamo visto, è proprietà dell'essenza o natura (eidos) all'interno del pensiero; ma ciò avviene perché la natura stessa extramentale, senza essere per se stessa formalmente universale (né tanto meno come tale separata dall'individuo), tuttavia offre fondamento all'universalità del pensiero ed alla conseguente predicazione dell'universalità. A tal proposito Tommaso, sebbene rifiuti nettamente, con Aristotele, il realismo concettuale platonico, è concordi con Ockham nel ritenere che nella realtà "non vi sono cose universali, ma le realtà sono sempre singolari" (In Arist. Peri Hermeneia, c. VII, lect. X, n. 120), non rifugge tuttavia, ogni tanto, dal parlare di "natura universale" (cf ibid., n. 125; De Pot., q. 5, a. 9, 16m; Sum. Theol., I, q. 85, a. 3, 1m), in quanto data nella realtà. Naturalmente, un simile modo di esprimersi è totalmente assente in Ockham. Per Tommaso, invece, la natura extramentale, reale, se non è universale in atto, lo è però in potenza.

187. Per Tommaso, la natura o essenza della realtà è per sé indifferente all'universalità o alla singolarità. E' questa una dottrina di Avicenna, che Tommaso assunse fin dal tempo del suo trattatello giovanile De ente et essentia. Quella natura che, nella realtà extramentale, è singolarizzata, è la stessa natura che, nella mente, una volta conosciuta, si trova in uno stato di universalità, astratta dai caratteri propri degli individui. E' questa quella che Tommaso chiama la "natura considerata assolutamente" (natura absolute considerata: cf De ente et Essentia, cc. 3-4).

188. Nella realtà l'universale è un "uno presente nei molti" (unum in multis, come abbiamo già visto: cf Qu. De An., a. 3, 8m): è in certo modo "nascosto" nei singoli individui, che emergono direttamente e in primo piano alla nostra sensibilità ed alla nostra esperienza. Sta all'intelletto, andarlo - per così dire - a "scovare" nell'intimo di ogni individualità. Ed in fatti, compito dell'intelletto è quello di "intus legere", leggere nell'intimo della realtà, al di là delle apparenze sensibili.

189. L'universale, nella realtà, per Tommaso, è anche un "unum commune multis". E' un'unità presente nei molti, tale da accomunarli fra loro e da fondare la loro reciproca somiglianza nell'unità di un'unica specie. L'universale, nella realtà, però, non è un "aliquid praeter multa": non è "un qualcosa che stia al di fuori dei molti, se non nel solo pensiero (se la ragione): come "animale" non è altre da Socrate e Platone e dagli altri animali, se non per l'intelletto, il quale apprende la forma dell'animale spogliata da tutti gli elementi individuanti e specificanti; lo è infatti ciò che è veramente l'animale; altrimenti ne seguirebbe che in Platone ed in Socrate ci sarebbero più animali, cioè lo stesso animale comune, l'uomo comune e lo stesso Platone" (Contra Gentes, I, c. 26, n. 241). L'universale è un "unum praeter multa" non certo secondo l'esse

re, ma secondo la considerazione dell'intelletto, il quale considera una certa natura, per es. la natura umana, non pensando a Socrate o a Platone. Il che, sebbene secondo la considerazione dell'intelletto sia un uno al di fuori dei molti, tuttavia secondo l'essere è in tutti i singolari uno e il medesimo, non certo di numero" (come Ockham vorrebbe far dire ai suoi avversari, secondo quanto abbiamo già visto), "quasi come l'umanità di tutti gli uomini sia una di numero, ma secondo la ragione di specie" (cioè secondo un'unità "formale") (In Arist. Post. Anal., l. II, c. XV, lect. XX, n. 592).

190. L'universale, nella realtà, per Tommaso, non trascende i singoli, come avviene in Platone (l'eidos o "idea" platonica), ma è presente ed immanente in ciascuno, moltiplicato in ciascuno, ma al contempo sempre identico in ciascuno, e comune a ciascuno: "In ogni cosa singolare - dice l'Aquinate (In Arist. Peri Hermen., c. VII, lect. VII, n. 121) - si può considerare qualcosa che è proprio a quella cosa, in quanto è questa cosa, come a Socrate o Platone, in quanto è quest'uomo; e si può considerare qualcosa, che conviene con alcune altre cose, come il fatto che Socrate è animale, o uomo, o razionale, o capace di ridere, o bianco". L'universale è questa qualcosa di "comune", ma non nel senso della "fontana", come abbiamo visto in precedenza: non, cioè, con una unità di numero per tutti gli individui, ma bensì moltiplicato in essi, pur restando per ciascuno (ed è qui la meraviglia dell'universale!) identico a se stesso.

191. Tommaso fa notare che l'universale non si può cogliere col senso, ma solo con l'intelletto: è una meraviglia che il senso non è capace di cogliere, ma bensì solo lo spirito; ed anzi è la nostra capacità di cogliere l'universale, che testimonia in noi la capacità conoscitiva che trascende la sensibilità, e che chiamiamo appunto conoscenza intellettuale o spirituale: il mondo del pensiero! "L'universale - dice egli (In Arist. Post. Anal., l. I, c. XXX, lect. XLII, n. 378) - non si conosce col senso; ma dalla percezione di molti singolari, nei quali, dopo averli considerati più volte, osserviamo che si verifica sempre un qualcosa di identico, otteniamo la conoscenza dell'universale. E così, per mezzo della causa universale, dimostriamo qualcosa in universale, di cui otteniamo il sapere scientifico". L'incapacità nella quale si trova dunque Ockham di cogliere un'universalità nel reale, pare il segno che egli dà troppo spazio all'esperienza sensibile e troppo poco all'esercizio dell'intelletto.

192. L'universale intellegibile prevale ontologicamente, per Tommaso, sul singolare sensibile: a meno che non sia il singolare stesso ad essere intellegibile, come avviene nelle sostanze spirituali (anima umana, angelo, Dio: cf Sum. Theol., I, q. 50, a. 4): ma in questo caso universale e singolare coincidono, come pure coincidono la specie e l'individuo, tanto che in questo caso più che di "individualità" sarebbe meglio parlare (per antonomasia) di "singolarità". "Le realtà prime e in sé più note - dice l'Aquinate (In Arist. Post. Anal., l. I, c. II, lect. IV, n. 42) - sono le più remote dal senso, come gli universali. Le prime e le più note rispetto a noi sono invece alla portata dei nostri sensi, come le cose individuali, che si oppongono agli universali, sia mediante le categorie dell'apriori e dell'aposteriori" (nel senso scolastico, non nel senso kantiano), "sia mediante la opposizione del vicino e del remoto".

193. Questa preminenza dell'universale sull'individualità materiale, propria del reale, si riflette, per Tommaso, nel pensiero, in quanto questo ha la funzione di rispecchiare fedelmente il reale: "L'universale - egli dice (In Arist. Post. Anal., l. I, c. XXIV, lect. XXXVII, n. 330) - per quanto riguarda il suo contenuto intellegibile (quantum ad id quod rationis est), cioè in rapporto alla scienza ed alla dimostrazione, non è meno ente del particolare, ma anzi lo è di più, perchè l'incorruttibile" (e l'universale è tale) "è più ente del corruttibile" (cioè dell'individuo materiale); "ma il contenuto universale è incorruttibile, mentre gli entî particolari sono corruttibili: essi infatti si corrompono a causa dei principi individuali, ma non a causa della specie, che è comune a tutti gli individui e viene mantenuta per mezzo della generazione" (la riproduzione della specie). "Così dunque, dal punto di vista del contenuto (ratio), gli universali sono più entî che i particolari".

194. Essendo più ricche di essere che non il particolare, l'universale, per Tommaso, è anche maggior principio di conoscenza: "L'universale, in quanto considerato con l'intenzione di universalità" (cioè l'essenza universalizzata nel pensiero) "è certo in qualche modo principio di conoscenza. ... Se invece consideriamo la stessa natura del genere o della specie così come sono nei singolari, così esso ha in qualche modo ragione di principio formale nei confronti dei singolari: infatti il singolare è tale a causa della materia" (segnata dalla quantità); "la ragione invece di specie si prende dalla forma. ... E per questo avviene che l'ultima intenzione della natura riguarda la specie, non l'individuo, e neppure il genere, perchè la forma è il fine della generazione" (s'intende la forma specifica); "mentre la materia è per la forma".

195. Torniamo qui a vedere la differenza da Ockham: mentre per costui, come per Scoto, la natura tende all'individuo (con la conseguenza che lo individuo è più intellegibile della specie), per Tommaso la natura tende alla specie, e l'individuo serve al mantenimento della specie, mediante la riproduzione biologica. Così alla scienza interessa la specie, non l'individuo. Ockham non nega questo; solo che, come vedremo, egli ammette una forma superiore di conoscenza (quella "intuitiva"), per la quale l'intelletto coglie l'individualità presente ed esistente qui ed ora. Tommaso si avvicina ai due dottori francescani per quanto riguarda la conoscenza della sostanza spirituale (anima, angelo, Dio), in quanto - come vedremo - in essa è la specie che è subordinata all'individuo, essendo questi, a causa della sua pura formalità, specie a se stante e, in quanto tale, intellegibile. L'anima umana si trova in una posizione intermedia fra la forma materiale, individuata solo dalla materia, e la forma puramente spirituale, individuata solo in forza di se stessa, per cui l'anima umana - come vedremo - è al contempo individuata dalla materia e in forza di se stessa.

b) Necessità e natura del concetto come rappresentazione

196. Il concetto come mediazione rappresentativa del reale e come, quindi, entità intramentale interposta fra l'intelletto e la cosa, è necessario, per Tommaso, in forza della natura stessa del conoscere, se questo conoscere deve raggiungere la verità e cioè cogliere la realtà così come essa è. Infatti - dice l'Aquinate (Sum. Theol., I, q. 59, a. 2) - "la conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto è nel conoscente". Il conoscente

te, dunque, deve poter avere, immanente a sè, la "forma" della realtà conosciuta. Ma ciò non significa altro che possedere la sua "specie", la sua "rappresentazione". Ecco l'esistenza e la necessità del concetto. Si tratta, certo, di una presenza immateriale dell'oggetto nel soggetto. E per questo, per Tommaso, conoscenza dice immaterialità. Infatti l'intelletto coglie la forma della cosa, sia immaterialmente, e sia anche svestita da quella "coartazione" (coarctatio: Sum. Theol., I, q. 14, a. 1) che le viene dal fatto di trovarsi negli individui materiali. Così astratta dai caratteri degli individui, la forma rivela la sua universalità e mostra nel contempo, dice sempre l'Aquinate (ibid.), "una certa infinità", in quanto essa contiene e può contenere sotto di sè, un numero infinito di concretizzazioni particolari. Conoscendo l'universale, l'uomo quindi conosce in qualche modo, un "infinito", per lo meno nell'ambito di un genere o di una specie. La sua conoscenza si apre all'infinito. Per questo numero, cf anche: Sum. Theol., I, q. 76, a. 2, 4m; q. 84, a. 2; De Ver., q. 2, a. 2.

197. Tommaso non esclude la possibilità di una conoscenza intellettuale immediata e, come egli dice, "per essentiam", cioè perchè è l'essenza stessa della cosa che è presente all'intelletto: è questa l'attività della coscienza e della riflessione, attività per la quale noi conosciamo i nostri atti interiori dell'intendere e del volere, atti i quali, essendo già per sè proporzionati al nostro intelletto e spirituali, per essere percepiti, non hanno bisogno di una mediazione concettuale. Il Padre Gardeil ha approfondito questo punto nella sua opera La structure de l'âme et l'expérience mystique, Ed. Gabalda, Paris 1927, 2voll. Per Tommaso esistono infatti tre modi per conoscere una cosa: "In un modo, grazie alla presenza della sua essenza nel conoscente, come quando la luce è vista dall'occhio" (per vedere la luce non c'è bisogno di una rappresentazione, perchè essa, oltre ad essere ciò che vediamo, è anche ciò per cui vediamo. Abbiamo allora qui la conoscenza riflessa o "per essenza". Possiamo pensare all'"intuizione dell'essenza", Wesenschau, di Husserl); "in un altro modo, grazie alla presenza di una sua similitudine nella potenza conoscitiva: come la pietra è vista dall'occhio per il fatto che una sua similitudine si ferma nell'occhio" (ecco la rappresentazione concettuale); ed in un terzo modo, quando la similitudine non si ricava immediatamente dalla stessa realtà conosciuta, ma da un'altra realtà, nella quale si mostra: come quando vediamo un uomo in uno specchio" (Sum. Theol., I, q. 56, a. 3).

198. Tommaso non rifiuta di intendere il concetto - come fa Ockham - come atto dell'intelletto; ma per lui è anche predetto e oggetto dell'intelletto: "La concezione (conceptio) dell'intelletto - egli dice (I Sent., D. XVII, q. 2, a. 2, sel. 2) - è e l'operazione stessa dell'intendere, e la specie (species) intesa. Per cui si deve dire che il concetto (verbum) è e l'operazione stessa dell'intendere e la stessa rappresentazione (similitudo) della cosa intesa; e senza questi due elementi nessuno può intendere: infatti, ognuno di essi è ciò per cui formalmente noi intendiamo".

199. Il vero intendere, dunque, per Tommaso, suppone la formazione del concetto: finchè l'intelletto (quando occorre) non l'ha formato, ancora non intende: "Lo stesso intendere - dice Tommaso (De Pot., q. 9, a. 9) - non è compiuto finchè non vien concepito qualcosa nella mente dell'intelli

gente, e questo qualcosa è il concetto (verbum). Infatti, prima di aver fissato un concetto nella mente, non diciamo ancora d'aver compreso, ma di cercar di comprendere (cogitare ad intelligendum).

200. Il contenuto del concetto non è la cosa, ma ciò che la mente apprende della cosa. Non è il concetto a raggiungere il reale (come pensa Ockham), ma è l'intelletto, per mezzo del concetto. Questo contenuto viene espresso nel termine linguistico; e Tommaso lo chiama "ratio", corrispondente all'aristotelico "logos": "Il contenuto intellegibile (ratio), come qui l'intendiamo, non è nient'altro di ciò che l'intelletto apprende circa il significato di un nome" (I Sent., D. II, q. 1, a. 3).

201. Questo contenuto intellegibile, questa "ratio" (che corrisponde alla stessa intellegibilità-per-noi della cosa), Tommaso lo chiama anche con un'altra espressione: "intentio intellecta", che corrisponderà poi a ciò che la scuola chiamerà "conceptum obiectivum": il contenuto del concetto: "Chiamo 'intentio intellecta' ciò che l'intelletto concepisce in se stesso della cosa intesa. Essa in noi non è né la stessa cosa che viene intesa, né la sostanza dell'intelletto, ma è una similitudine concepita dall'intelletto della cosa intesa, similitudine significata dal termine orale" (Contra Gentes, IV, c. 11). Nel comprendere e concettualizzare la cosa, si può dire che la comprenda "tutta", in quanto ne coglie l'essenza; ma non la coglie "totalmente", perché questa comprensione, a causa dei limiti della nostra mente, è sempre imperfetta e perfettibile. Cogliendo l'essenza della cosa, quindi, noi non cogliamo, propriamente, una "parte" della cosa; cogliamo la cosa; e tuttavia, per quanto progredisca la nostra conoscenza della cosa, vi è sempre per noi qualcosa, in essa, da scoprire, che non altera il contenuto essenziale, ma al contrario lo riconferma e lo arricchisce, per cui, in tal senso, la nostra conoscenza resta sempre "parziale", e vale il famoso detto di Shakespeare, secondo il quale "ci sono molte più cose nella realtà che non nelle idee della nostra filosofia".

202. Il concetto, per Tommaso, è dunque frutto di un atto interiore dello spirito, che è appunto l'atto del conoscere; ed essendo tale atto un atto immanente, deve poter avere un termine immanente; per cui il concetto è appunto il termine interiore di questo atto: "Il concetto del nostro intelletto ... è ciò a cui termina l'operazione del nostro intelletto, è la stessa cosa pensata in quanto tale (ipsium intellectum), detta appunto 'concezione' dell'intelletto, sia che si tratti di una concezione significabile mediante una voce incomplessa (incomplexa), come avviene quando l'intelletto coglie l'essenza delle cose, sia che si tratti di una voce complessa (complexa), cosa che avviene quando l'intelletto compono e divide" (cioè il giudizio)... "infatti, la stessa concezione è effetto dell'atto dell'intelletto" (De Ver., q. 4, a. 2). Questa teoria del "complesso" e dell'"incompleso" risale ad Aristotele e si trova anche in Ockham. Il concetto, per Tommaso, è insomma non solo la semplice apprensione di un'essenza (per es. io penso a una bottiglia, cogliendo l'essenza della bottiglia), ma è anche quel pensiero compiuto, che è il giudizio (per es. dico: "questa bottiglia è verde").

203. Il nostro pensiero, dunque, per Tommaso, si attua in due modi reciprocamente congiunti: l'"intelligere" e l'"exprimere". Noi comprendiamo esprimendo entro noi stessi un concetto, e viceversa concettualizziamo quando abbiamo inteso. Normalmente, non esiste intellegizione senza concetto e non

esiste concetto senza un qualcosa che venga inteso o compreso. L'intendere e il concepire sono così, per Tommaso, le due facce di un medesimo fenomeno, di un medesimo atto interiore, che è come un "dire" interno a se stessi: "In noi il dire - così infatti si esprime l'Aquinate (De Ver., q. 4, a. 2, 5m) - non significa soltanto intendere (intelligere), ma intendere insieme con l'esprimere in se stessi una certa concezione; nè possiamo altrimenti intendere se non esprimendo tale concezione, e per questo ogni intendere in noi, parlando propriamente, è sempre un dire".

204. Possiamo riassumere la teoria tomista del concetto con questa definizione data dal Maritain, che raccoglie alcuni pronunciamenti particolarmente significativi dell'Aquinate: "il verbo interiormente concepito è una ratio e similitudine della cosa intesa (cf Contra Gentes, l. IV, c. 11), un certo concetto della mente, per mezzo del quale l'uomo esprime mentalmente ciò a cui pensa (cf Sum. Theol., I-II, q. 93, a. 1, 2m), e che l'intelletto forma al proprio interno al fine di conoscere la cosa intesa (cf De Pet., q. 8, a. 1); l'intelletto, formando questa "intenzione" (intentio), intende la cosa (cf Contra Gentes, l. I, c. 53); in lui, espresso e formato, vede la natura della cosa intesa (In Ioan., I, 1) (Les degrés du savoir, Desclée de Brouwer, Bruges 1958, p. 819).

c) L'astrazione dell'universale

205. L'universale attuale, formale ed intellettuale, per Tommaso, è frutto di un certo lavoro astrattivo dell'intelletto, il quale considera la essenza specifica o generica della cosa a prescindere dai caratteri individuali della cosa presenti nel "fantasma" o immagine della medesima cosa. "Ciò che concerne la ragione di specie di qualunque cosa materiale, per esempio una pietra, un uomo o un cavallo, può essere considerato senza i principii individuanti, che non appartengono alla ragione della specie. E' questo è astrarre l'universale dal particolare, o la specie intellegibile dai fantasmi, considerare cioè la natura della specie senza la considerazione dei principii individuali, che vengono rappresentati dal fantasma" (Sum. Theol., I, q. 85, a. 1, 1m).

206. "Ciò che è intellegibile grazie all'intelletto possibile - dice altrove Tommaso (Qu. De An., a. 4) - non è un qualcosa che sussista per sé nella realtà, in quanto intellegibile; l'intelletto infatti lo intende come uno nei molti e dei molti. Ora ciò non si trova per sé sussistente in natura" (l'universale non sussiste per sé in-natura, come pensava Platone). ... "Occorre pertanto, che se l'intelletto dev'esser mosso dalla realtà intellegibile, questo intellegibile venga prodotto dall'intelletto.

... Ora questi lo produce astraendo dalla materia, e dalle condizioni materiali, che sono i principii d'individuazione. Dato infatti che la natura della specie, per ciò che la riguarda in quanto specie, non ha motivo di moltiplicarsi in diversi soggetti, ma i principii individuanti stanno al di fuori di lei, l'intelletto è in grado di accoglierla prescindendo da tutte le condizioni individuanti, per cui viene accolta come un'unità".

207. "E' in potere dell'intelletto intendere l'uno in molti" (cioè l'universale) "astraendo dai principii individuanti. Nè per questo l'intelletto è vano o falso, sebbene quanto intende non sia per sé astratto nella realtà" (come pensava Platone). "Infatti di quelle cose che stanno assieme,

se ne può intendere o nominare una, senza che s'intenda o si nomini l'altra, sebbene non si può con verità intendere o dire che di quelle cose che stanno assieme, l'una stia senza l'altra. Così dunque con verità si può considerare e dire ciò che in individuo appartiene alla natura della specie, nel che esso è simile agli altri, senza che si considerino in esso i principii individuanti, secondo i quali si distingue da tutti gli altri. Così dunque con la sua astrazione l'intelletto produce questa unità universale" (unità formale, non di numero) "non in quanto esso sia uno in tutti i soggetti intelligenti, ma in quanto è immateriale" (Qu. De An., a. 3, 8m).

208. L'astrazione dell'universale è un'opera di smaterializzazione dell'oggetto da conoscere, non nel senso che si concepisca come immateriale ciò che è materiale, il che darebbe il falso e non il vero; ma nel senso che l'essenza (che può essere benissimo materiale) viene accolta immaterialmente nell'intelletto, in quanto questi prescinde e astrae dai caratteri individuali materiali degli individui, per considerare solo l'essenza comune. Questo lavoro di smaterializzazione suppone così un conoscente che a sua volta sia immateriale; e per questo Tommaso afferma che "la materialità del conoscente e della specie per mezzo della quale si conosce, impedisce la conoscenza dell'universale. ... Ora è chiaro che la natura comune si distingue e si moltiplica secondo i principii individuanti, che stanno dalla parte della materia. Se dunque la forma, grazie alla quale avviene la conoscenza, è materiale, non astratta dalle condizioni della materia, la somiglianza della natura specifica o generica sarà data solo in quanto quella natura è distinta e moltiplicata per mezzo dei principii individuanti; per cui, in queste condizioni, non sarà possibile che la natura sia conosciuta nella sua universalità" (cioè in se stessa, come tale). "Se invece la specie è astratta dalle condizioni della materia individuale, la similitudine della natura sarà libera da quante la distingue e la moltiplica, e pertanto si conoscerà l'universale" (cioè quanto negli individui c'è di universale) (Sum. Theol., I, q. 76, a. 2, 3m).

209. Da ciò viene, per Tommaso, che "la ragione di conoscenza si oppone alla ragione di materialità, per cui quei soggetti che non ricevono forme se non materialmente non sono affatto conoscitivi. ... Quanto più, invece un soggetto riceve una forma immaterialmente, tanto più perfettamente conosce. Per cui l'intelletto, che astrae la specie non solo dalla materia, ma anche dalla condizioni materiali individuanti" (cioè non solo riceve l'oggetto immaterialmente, ma anche non tenendo conto dei suoi caratteri materiali individuanti), "conosce più perfettamente del sensu, il quale indubbiamente riceve la forma della cosa conosciuta senza la materia, ma tuttavia con le condizioni materiali" (Sum. Theol., I, q. 84, a. 2). Il senso accoglie anche lui la forma del reale immaterialmente, ma continua a considerare le sue condizioni materiali individuanti; per cui è sì capace di cogliere l'essenza della cosa, ma non è capace di separarla dalla sua concretizzazione nella realtà esterna; non è capace di considerare l'essenza per se stessa, prescindendo dalla sua concretizzazione materiale negli individui.

210. Tommaso distingue il conoscere l'universale (come oggetto) dal conoscere universalmente (universale come mezzo di conoscenza). Per con

seguenza egli ammette due specie di astrazione dell'universale: un'astrazione per la quale l'intelletto considera un certo universale, generico o specifico; ed un'astrazione per la quale l'intelletto considera una certa cosa mediante un concetto astratto. Il primo modo d'astrarre, quanto maggiormente si astrae, produce una conoscenza imperfetta, generica e confusa; il secondo, invece, frutto di un intelletto potente, produce una conoscenza tanto più perfetta, quanto maggiore è l'astrazione. Tommaso istituisce questo paragone facendo riferimento all'intelligenza dell'angelo, che è naturalmente superiore a quella dell'uomo: cf. Sum. Theol., I, q. 55, a. 3, 2m.

211. Come chiarire tutto ciò? Facciamo intervenire anche la conoscenza sensibile degli animali. L'uomo conosce più perfettamente degli animali quelle cose stesse che anche gli animali conoscono, e ciò grazie proprio al fatto che il medio conoscitivo dell'uomo è più astratto di quello dell'animale: sia l'uomo che il lupo conoscono la natura dello agnello; ma l'uomo lo conosce meglio, perchè, mentre il lupo non riesce a separare la conoscenza dell'agnello come tale da questo agnello qui ed ora - il che rende imperfetta la conoscenza dell'universale -, l'uomo, mediante un'astrazione più perfetta (concetto) sa considerare la natura dell'agnello prescindendo da qualunque agnello particolare. Nello stesso tempo, l'uomo, in questo concetto dell'agnello, comprende la considerazione di ogni possibile agnello: cosa che il lupo non può fare, perchè la sua conoscenza, non astraendo dalle condizioni materiali individuanti, deve sempre far riferimento a qualche agnello realmente conosciuto, ma non può immaginare agnelli diversi da quelli percepiti nella realtà. Noi uomini, quindi, con un unico concetto abbracciamo con la mente tutti gli agnelli reali e possibili, tanto che un artista potrebbe anche raffigurare un agnello di sua invenzione, magari mai esistito. Non così il lupo. Essendo la sua mente sempre dipendente dall'esperienza concreta, deve ogni volta rifare la sua rappresentazione dell'agnello, tutte le volte che incontra un nuovo agnello.

212. Qualcosa di simile avviene, secondo Tommaso, per noi uomini nei confronti delle menti angeliche: il nostro rapporto con loro è simile a quello degli animali con noi: come noi con un solo concetto (quello, per es., dell'agnello) abbracciamo una molteplicità di rappresentazioni dell'agnello, che invece il lupo è costretto a farsi per la limitatezza e materialità della sua mente, analogamente l'angelo, con un solo concetto (del quale peraltro non possiamo determinare i confini), è capace di abbracciare ciò che noi comprendiamo solo mediante una molteplicità di concetti, e quindi la ripetizione di molti e diversi atti intellettivi. E questo per il fatto che, sebbene il nostro concetto riesca a prescindere anche dalle condizioni materiali individuanti, è tuttavia il concetto di un soggetto, che deve servirsi dell'esperienza sensibile e ricavare da essa i suoi contenuti. Ciò fa sì che anche noi, come gli animali, abbiamo bisogno di tornare periodicamente all'esperienza perchè ci faccia da maestra, se non vogliamo rischiare le astrazioni vuote e generiche. Ma questo lavoro comporta necessariamente una parcellarizzazione delle nostre conoscenze, cosa che non avviene nello spirito puro, il quale, come tale, è capace di cogliere l'interezza e la totalità di una realtà con un semplice atto intuitivo, e quindi un concetto molto più perfetto dei nostri, particolarizzati a causa delle particolarità della nostra

esperienza (cf Sum. Theol., I, q. 55, a. 3).

d) Dalla specie impressa alla specie espressa

213. Il concetto delle sostanze materiali implica, per Tommaso, la presenza immateriale della "specie" (species) della realtà esterna nell'intelletto, specie "universale", in quanto prescinde e astrae dalle note individuanti, proprie degli individui dell'esistenza extramentale. Il concetto, quindi, per Tommaso, è solo universale; non esiste, come per Ockham, un concetto "singolare", se non dal punto di vista meramente entitativo. Anche il concetto di una realtà singola - come per es. il sole e la luna - per Tommaso è un universale, cosicché per lui potrebbero esistere molti soli e molte lune, tutti dotati della medesima essenza specifica ed universale. Anche in una realtà singola, per Tommaso, l'intelletto può cogliere l'essenza distinguendola dalle accidentalità proprie dell'individuo, e quindi astruendo da questi dati propri dell'individuo determinate.

214. Ma l'intelletto, per l'Aquinate, non si limita a ricevere la forma intenzionale delle cose, la loro specie universale. L'intelletto umano, inoltre, come ogni potenza vitale, agisce, ed anzi agisce in sommo grado, essendo somma potenza vitale. E che cosa fa? Riproduce all'interno di se stesso la forma stessa della realtà che conosce; in qualche modo la "ricostruisce", così come ne è capace e nei limiti della sua finitezza; la riplasma immaterialmente, e se la "dice", la dice e preferisce a se stesso nel momento in cui la conosce e proprio per conoscerla. Questa "dizione" interiore (verbum interius) che l'intelletto pronuncia silenziosamente in se stesso, è l'opera del pensiero, ed è il presupposto necessario per la "dizione" esteriore (verbum exterius), sonora e scritta della medesima cosa, nella comunicazione interpersonale e nel linguaggio.

215. Così l'intelletto, "informato" dalla realtà, la "ferma" entro se stesso, se ne ferma un concetto, in tal modo "dicendola" a se stesso, per poter poi essere in grado di esprimerla e di comunicarla ad altri intelletti mediante i segni del linguaggio, cioè mediante l'espressione verbale e altri segni linguistici.

216. Dice così l'Aquinate: "Bisogna inoltre considerare che l'intelletto, fermato dalla specie della cosa, ferma in se stesso una certa intenzione (intentio) della cosa intesa, che è la sua "ragione" (ratio), e che è significata dalla definizione. E ciò è indubbiamente necessario, per il fatto che l'intelletto intende indifferentemente sia una cosa presente che una cosa assente, nel che l'intelletto è simile all'immaginazione; ma l'intelletto ha in più il fatto di intendere la cosa in quanto separata dalle sue condizioni materiali, senza le quali non esiste nella realtà esterna; e questo l'intelletto non potrebbe farlo, se non formasse la predetta intenzione" (mediante l'operazione astrattiva, della quale abbiamo parlato nel paragrafo precedente).

217. "Ora, questa intenzione pensata (intentio intellecta), essendo come il termine dell'operazione intellegibile, è altra dalla specie intellegibile che attua l'intelletto, quella specie che occorre considerare come principio dell'operazione intellegibile, sebbene entrambi siano rappresentazione (similitudo) della cosa intesa. Dal fatto, infatti, che la specie in-

telleggibile che è forma dell'intelletto e principio dell'intendere, è rappresentazione (similitudo) della cosa esterna, segue che l'intelletto forma un'intenzione simile a quella cosa (ecco il concetto), "poichè quale è la natura di un agente, tale è la sua operazione. E dal fatto che l'intenzione intesa (intentione intellecta: il concetto) è simile ad una cosa, segue che l'intelletto, formando questa intenzione, intende quella cosa" (Cent. Sentent., l. I, c. 53; cf anche Quodlibet., V, q. 5, a. 2, im; De Ver., q. 3, a. 2; De Pot., q. 9, a. 2).

218. La forma che l'intelletto riceve dalla realtà esterna è la stessa forma della realtà nelle condizioni del pensiero e dell'"esser-pensato" (intelligi): l'intelletto intende quando è "informato" da questa forma. Ma nel contempo esse è anche attuata, cioè passa dalla potenza all'atto. Ma una cosa in atto agisce. Ecco che allora, secondo Tommaso, anche l'intelletto, una volta attuata dalla forma intenzionale (intentione intellecta), agisce, "si esprime" ed esprime dentro di sé un "verbo" (verbum), una parola interiore, il concetto, che poi eventualmente esprimerà all'esterno, fisicamente, mediante i segni del linguaggio. La forma che attua l'intelletto facendola passare dall'intendere in potenza all'intendere in atto è detta, nel linguaggio scolastico, "specie impressa", perchè appunto è come "impressa" nell'intelletto, è l'"impressione" che l'intelletto riceve dalle cose; mentre la forma che l'intelletto forma successivamente al suo interno, quel contenuto interiore nel quale e per mezzo del quale l'intelletto "si assimila" al reale e "assimila a sé" il reale, questa forma è detta nel linguaggio scolastico "specie espressa", cioè che comunemente chiamiamo "concetto".

219. Ockham, riducendo il concetto ad un semplice atto e qualità dell'intelletto, trascura di render conto di alcuni dati fondamentali del fatto conoscitivo, che trovano invece spiegazione nella gnoseologia tomista, che quindi è più complessa non per mania di complicazione, ma appunto per darci ragione, come è compito della filosofia, della natura del reale, nel caso il fatto conoscitivo. E le cose di cui Tommaso ci dà ragione sono: 1) innanzitutto, come abbiamo già visto, la funzione intenzionale-rappresentativa del conoscere: cioè comporta l'esistenza di una "specie" della cosa che sia distinta sia dall'intelletto che dal suo atto e dalla cosa stessa; 2) il fatto che l'intelletto, conoscendo, si arricchisce, acquista una "forma", che è la forma stessa della cosa conosciuta trasferita nelle condizioni del pensiero, immanentizzata nel pensiero; ecco la specie impressa; 3) il fatto che l'intelletto non è una cosa puramente passiva, l'intelletto è una potenza supremamente vitale ed agente; pertanto il conoscere non è una pura registrazione passiva e meccanica del reale, un'operazione simile a quella di una macchina fotografica e di una fotocopiatrice; l'intelletto ha un suo agire proprio e spontaneo, che è stimolato dal contatto col reale; e pertanto, stimolato ed informato dal reale, esso lo "riproduce" al suo interno così come ne è capace, ne "forma" al suo interno una rappresentazione spirituale; e questa è la specie espressa o verbo interiore o concetto.

220. Ma tutta questa operazione, per Tommaso, è legata al processo astrattivo per il quale l'intelletto coglie la specie e essenza universale

le prescindendo dalle particolarità proprie degli individui esistenti nella realtà esterna. Il che vuol dire che per Tommaso il nostre intelletto non è capace di concettualizzare l'individuale materiale; per lo meno non è capace di intuirlo direttamente (come pensano Scoto ed Ockham), ma lo può raggiungere sele indirettamente, attraverso l'esperienza del senso, come vedremo nel prossimo capitolo. E così pure vedremo come per Tommaso si possa anche comunque dare una qualche concettualizzazione della singularità spirituale (la persona, l'anima, lo spirito, l'angelo, Dio), concettualizzazione che non avviene per astrazione, ma per analogia e per "partecipazione". Vedremo anche come, sempre per Tommaso, possa esistere anche una conoscenza dello spirito "per essenza", cioè mediante la sua stessa presenza e immanenza, senza che occorra l'opera concettualizzatrice. Siamo dunque di fronte, con l'Aquinate, ad una gnoseologia ben più ricca e complessa di quella di Ockham, una gnoseologia, ripetiamo, che non nasce affatto da inutili sottigliezze e enti in soprannumero, ma da una precisa consapevolezza della complessità del reale e della necessità di non nascondere nessuna delle difficoltà che esso ci offre. Non si risolvono i problemi ignorandone l'esistenza.

#### CAP. IV - LA CONOSCENZA INTUITIVA

##### 1. Il pensiero di Ockham

##### a) Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva

221. L'interesse ockhamistico per la singularità è strettamente legata alla sua concezione della conoscenza come conoscenza intuitiva (cognitio intuitiva), inquantochè è sele questa, secondo Ockham, che può cogliere adeguatamente la singularità. Questo interesse per la singularità, congiunto in tal modo per quelle della conoscenza intuitiva, Ockham lo riprende da Duns Scoto. E' costui infatti a mettere a fuoco il problema della conoscenza intuitiva in relazione al problema della conoscenza dell'individuale; e in occasione di tale ricerca Scoto formula una distinzione fra "conoscenza intuitiva" e "conoscenza astrattiva" (cognitio abstractiva), che poi verrà ripresa e sviluppata da Ockham.

222. Scoto elabora una metafisica dell'"individualità" che si differenzia da quella dell'"essere" (come atto d'essere), propria di S. Tommaso. Entrambi i dettori hanno vive il senso dell'esistente, e comprendono che la metafisica se ne deve interessare; entrambi danno il primato dell'essere nei confronti dell'essenza; tuttavia, mentre Scoto collega l'esistenza alla singularità dando a questa un valore formale, come massima perfezione dell'essenza (haecceitas), Tommaso, pur sensibile al valore della singularità (anche per lui la persona è l'ente più perfetta che esista), non vuol racchiudere ed irrigidire la metafisica nella categoria della singularità, ma, con la sua concezione analogica dell'essere, costruisce una metafisica nella quale essenza ed essere, individuale ed universale, materia e forma si bilanciano vicendevolmente, secondo le esigenze del reale, senza gli squilibri e le indebite semplificazioni che si notano nella metafisica scotista. In Scoto l'essere si riduce ad essere un semplice modo dell'essenza, l'individuale appare universalizzabile, la materia viene formaliz-

*l'univoco non vede le differenze (confusione)  
è equivoco e esaspera (conflicto)*

sata e, mentre da una parte la formalizzazione dell'individuo favorisce una certa irrazionalità, l'univocità dell'essere, dall'altra parte, favorisce il razionalismo. Sono le "due anime" della metafisica scotista, ben note alla storia del pensiero (cf T. Tyn, Metafisica della sostanza, ESD, Bologna 1991, pp. 230-237).

223. La formalizzazione dell'individualità è interessante, in Scoto, in relazione al problema della costituzione ontologica ed intellegibile della singola persona (chi è Scotista? Chi è Platone?). Tommaso non è insensibile a questo problema, ma nel tomismo esse non acquista l'importanza primaria che ha nelle scotisme. Tommaso appare più interessato dal problema della scienza secondo il modello aristotelico, anche se poi, in teologia, seguendo Agostino, non ignora affatto il problema più importante della "sapienza" (sapiencia), e qui appunto elabora la teoria della "conoscenza per connaturalità" (cognitio prepter connaturalitatem), che corrisponde in qualche modo alla cognizione intuitiva scotistica-ecclesistica, entrambe elaborate per risolvere il problema di come conoscere adeguatamente il mistero della soggettività e della singolarità della persona.

224. Anche in Tommaso, vedendo, si potrebbe rintracciare, come fa Giovanni di S. Tommaso, una distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva: "La conoscenza intuitiva è la conoscenza di una cosa presente; la conoscenza astrattiva è conoscenza di una cosa assente", sicché conoscenza intuitiva è conoscenza di una cosa esistente qui ed ora (cf Logica, Ed. Marietti, Torino 1930, pp. 722-723). Tuttavia, per Tommaso, normalmente, intuizione e astrazione (come vedremo meglio in seguito) non stabiliscono due vere e proprie forme di conoscenza realmente distinte fra loro (com'è nello scotismo); ma sono due momenti essenziali e costitutivi di ogni comune atto conoscitivo umano, escluse alcune eccezioni, anche se importanti.

225. Per Tommaso l'astrazione di per sé non esclude l'intuizione, ma anzi è un momento preparatorio del conoscere che si conclude proprio con la intuizione, la quale, in senso lato, per Tommaso, non è altro che lo stesso atto dell'intendere (intelligere). Tommaso lo chiama con vari nomi: intuitus, visio, intellectus, intellectio, apprehensio, perceptio, simplex consideratio. Anche il termine stesso "experientia" può servire allo scopo. È vero tuttavia che anche per l'Aquinata esistono forme di conoscenza intuitiva non astrattiva e quindi non concettuale: l'intuizione del senso esterno, la conoscenza dei nostri atti interiori (quella che modernamente si chiama "autocoscienza"), la visione beatifica, la stessa conoscenza angelica e la conoscenza divina. La conoscenza del singolo, invece, per Tommaso, (singolo materiale o spirituale) avviene sempre, almeno nella vita presente, per il tramite dell'esperienza sensibile, per cui, per lui, non si può dare qui una intuizione intellettuale che possa fare a meno della mediazione del senso.

226. Per Scoto, invece, la conoscenza intuitiva è più importante che per Tommaso, perché per lui è quella veramente conforme alla nostra natura intellettuale, e perché per lui l'individuo come tale (sia materiale e spirituale) è per sé intellegibile, anzi è ancora più intellegibile della specie; per cui, se nella vita presente (com'egli pure riconosce), noi possiamo intuire l'individuo solo mediante il senso, e senza neppure cogliere la sua formalità (ecceità), ma solo la sua esistenza, tuttavia egli attribuisce ta-

le impossibilità non alla natura stessa del nostro intelletto (come fa Tommaso), ma alla condizione di debolezza (pre statu isto) conseguente al peccato originale (cf E. Bettoni, Duns Scotus filosofo, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1966, P. II, cc. I, V e VI; E. Gilson, Jean Duns Scot - Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, Paris 1952, pp. 543-555).

227. Ockham estremizza l'intuizionismo scotista, diminuendo ulteriormente l'aspetto razionale-concettuale del sapere, proprio della gnoseologia scotista. Scotus mantiene, come si sa, con Tommaso, la realtà della "natura comune" presente negli individui extramentali; ma questa natura detta "comune", mentre da una parte possiede un'"unità numerica", con un "vero essere reale extramentale", favorendo così il realismo esagerato, dall'altra parte risulta formalmente imperfetta rispetto all'individualità (eocità), favorendo così il nominalismo (cf l'esposizione di questa curiosa dottrina in Tyn, op. cit., pp. 234-237 e Bettoni, op. cit., pp. 92-99).

228. La natura comune in Scotus dovrebbe in qualche modo mediare fra l'essenza specifica, e perciò essere "comune", e l'individualità reale, e perciò possiede unità numerica ed esistenza reale; dovrebbe, come dice il Bettoni, costituire momento di passaggio dall'"universale fisico" - l'essenza specifica - e l'"universale logico" - l'essenza in quanto pensata, come "universale metafisico"; ma in realtà, come osserva il Tyn, essa da una parte appare platonicamente come universale sussistente, mentre dall'altra teglie fondamento reale all'universalità logica.

229. Infatti per Scotus, che qui riprende totalmente Avicenna, la natura o essenza è per sé totalmente indifferente alla singolarità (propria del reale) come all'universalità (propria del pensiero), cosicché l'universalità va riferita solo al pensiero senza alcun fondamento nella realtà, nella quale vale solo la singolarità. A ciò si aggiunga l'inadeguata distinzione che Scotus fa tra essenza (forma) ed essere (l'essere come semplice "modo" dell'essenza), e ci spieghiamo questa curiosa e contraddittoria coesistenza, nella sua gnoseologia, di realismo esagerato e di nominalismo. Infatti, nella visuale scotistica l'essenza (forma) viene esistenzializzata; ed ecco il nominalismo che preannuncia Ockham; mentre l'esistente (il singolo) viene formalizzato e essenzializzato: ed ecco il platonismo.

230. Ockham si accorgerà di questa contraddizione, ed opterà decisamente per la soluzione "esistenzialista"-nominalista, ripudiando ogni forma di realismo, anche quelle moderate di Tommaso, come abbiamo visto. Così in Ockham il singolo viene ad occupare tutto il campo dell'ontologia e corrispettivamente, nel campo gnoseologico, l'intuizione acquista ancora maggior importanza nei confronti dell'astrazione e della funzione del concetto, il quale, se in Scotus mantiene ancora, come in Tommaso, la sua autonomia di "specie intellegibile" nei confronti dell'intelletto, in Ockham, come abbiamo visto, viene ridotto ad essere un semplice atto e una semplice "qualità" dell'intelletto, senza alcuna distinzione reale dal medesimo intelletto.

231. Vediamo adesso la dottrina occamista circa la distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva. "La mente - egli dice (C 95) - può avere due conoscenze incomplete, specificamente distinte. Si deve tuttavia sapere che la conoscenza astrattiva è di due tipi: c'è

Scoto sostituisce la sua dottrina  
all'analogia

una conoscenza astrattiva in rapporto a qualche cosa di astratta da molte cose singolari, e la conoscenza astrattiva così intesa coincide con la conoscenza di un universale, che si può astrarre da più cose. ... C'è un altro tipo di conoscenza astrattiva, quella che prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza e dalle altre condizioni che si accompagnano come accidenti contingenti di una cosa e che di essa si predicano. Non si verifica che con la conoscenza intuitiva sia colta qualcosa che non è conosciuta con quella astrattiva, ma la stessa e identica cosa è colta interamente e sotto ogni medesima rispetto da entrambe le conoscenze."

232. "La distinzione fra di esse è la seguente: la conoscenza intuitiva di una cosa è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa esiste e non esiste, di modo che, se una cosa esiste, subito l'intelletto la giudica esistente e conosce con evidenza che essa è, a meno che non ne sia impedito dall'imperfezione di quella conoscenza. Alle stesse mode, se si desse una conoscenza intuitiva perfetta, che per virtù dell'onnipotenza di Dio si conserva anche quando la cosa non esiste, in forza di quella conoscenza incompleta l'intelletto saprebbe con evidenza che quella cosa non esiste. ... Per esempio: se Socrate è realmente bianco, è chiamata conoscenza intuitiva quella conoscenza di Socrate e della bianchezza, in virtù della quale io so con evidenza che Socrate è bianco. E in generale si chiama conoscenza intuitiva ogni conoscenza incompleta del termine e dei termini (oppure della cosa e delle cose) in virtù della quale si può conoscere una qualche verità contingente, soprattutto riguardante il presente".

233. La "conoscenza incompleta" è quella che anche Tommaso chiama "simplex apprehensio": vale a dire la semplice apprehensio di un'essenza. Essa si distingue dalla conoscenza "complessa", che è il giudizio, nel quale il pensiero unisce fra loro due essenze (il soggetto e il predicato). Senonché però la conoscenza complessa è diversa in Ockham e Tommaso, per il fatto che mentre per Tommaso, che distingue realmente essenza ed esistenza, la simplex apprehensio coglie l'essenza a prescindere dal fatto che essa esista e non esista nella realtà, la simplex apprehensio occamista non si cura, come tale, di questa possibilità, per cui per Ockham possono esistere, come dice nel testo citato (n. 231), due conoscenze incomplete: una, quella intuitiva, che apprehende un'essenza esistente, e quella astrattiva, che prescinde dall'esistenza. Avviene così che per Ockham la simplex apprehensio intuitiva può cogliere l'ente esistente, a differenza di S. Tommaso, per il quale la simplex apprehensio cogli solo un'essenza, mentre l'esistenza può essere solo colta dalla conoscenza "complessa", cioè dal giudizio. L'intuizione che si verifica nel giudizio, per Tommaso, coglie l'esistente; non però in quanto intuizione, ma in quanto è preparata e condizionata dal giudizio.

234. Nel brano citato al n. 232 c'è la famosa tesi occamista secondo la quale Dio potrebbe fare che noi abbiamo una "conoscenza intuitiva perfetta" di una cosa che in realtà non esiste, salvo poi, da parte nostra, la possibilità di accorgerci che effettivamente quella cosa non esiste, valendoci di quella medesima conoscenza intuitiva. Diciamo intanto, per inciso, che, per Ockham, "perfetta" è quell'intuizione che riguarda un oggetto attualmente presente, mentre "imperfetta" è quella che si è conserva

ta nella memoria. Quante poi alla tesi dell'intuizione di una cosa che non esiste, essa appare molto curiosa e ha suscitato molte discussioni, essendovi chi, come il Gilzen, sostiene che si tratta di un'assurdità, mentre il Day e l'Alféri tentano di giustificarla. A noi francamente pare abbia ragione il Gilzen, a meno che non ritengiamo che Ockham non si sia espresso con esattezza. Si potrebbe infatti distinguere tra il "conoscere una cosa che non esiste" e il "sapere che una cosa non esiste". La prima forma di conoscenza è impossibile, perché le manca l'oggetto; la seconda invece è possibile, in quanto si dichiara non esistente un oggetto circa il quale ci si chiede se esiste e non esiste. Io posso sapere che il centauro non esiste, perché è impossibile che un cavallo abbia al posto della testa un torso d'uomo. Ma se io vedo una sedia davanti a me (supponendo che non soffra di allucinazioni), neppure Dio può fare che quella sedia non ci sia, perché è la sedia a causare nel mio occhio la visione della sedia, in modo tale che mediante la percezione visiva la sedia stessa viene immanentizzata nell'immaginazione mediante l'immagine della sedia.

235. Ora, a parte l'ipotesizzare, per sé empio, che Dio possa ingannarmi facendo che io consideri reale ciò che non esiste, l'ipotesi stessa come tale non regge, e denota un fraintendimento del fatto conoscitivo: la conoscenza comporta la presenza stessa del reale all'interno del pensiero e nelle condizioni del pensiero. Per questo la relazione conoscitiva della mente alla cosa è molto più stretta di una semplice relazione dell'effetto alla causa efficiente. Da questo punto di vista Dio certamente può sostituire la causa seconda nella produzione dell'effetto ed ottenere il medesimo effetto, come avviene nel caso dei miracoli. Ma nel caso della conoscenza, se l'oggetto non esiste, neppure Dio può fare che esista mentre non esiste, perché Dio non può operare il contraddittorio. Diverse è il caso delle allucinazioni e delle mere apparenze. Ma allora in tal caso non abbiamo né vera conoscenza né vera intuizione.

236. Degno di nota poi è il fatto che Ockham riconosca come evidente, e quindi certa la conoscenza intuitiva, ossia l'intuizione di una cosa attualmente esistente. Da notare che per Ockham, questa cosa può essere un singolo come un universale (per es. una proposizione per sé nota); come può essere una  sostanza materiale e una  sostanza spirituale (per es. un angelo). Su questo punto Ockham mostra di aderire al realismo né più né meno di Tommaso; ciò che però in Ockham non lascia del tutto tranquillo, è quella curiosa ipotesi - di cui sopra - dell'"intuizione del non esistente", che ricorda in qualche modo quella che poi sarà l'ipotesi cartesiana del "genio maligno", che condurrà Cartesio a fondare la certezza non sull'evidenza sensibile, come poi in fondo fa ancora il realista Ockham, ma sul famoso "cogito".

237. Ma l'ipotesi eccemista ricorda anche il "sub contraria specie" del fideismo irrazionalista luterano, per il quale un'evidenza razionale può essere smentita da una verità di fede, da cui la caratteristica del messaggio di fede di essere contrarie alla ragione e all'esperienza umana. Su questo punto l'eccemismo apre maggiormente la strada che non nei confronti del cartesianismo, giacché per Ockham l'"onnipotenza" divina che fa "intuire" esistente ciò che non lo è, non si eserciterebbe

nell'ambito delle verità naturali ma di quelle soprannaturali: da cui la famosa ipotesi eocamista in campo morale, per la quale Dio, se volesse, potrebbe rendere lecite l'omicidio e l'adulterio.

238. Ci si potrebbe chiedere come possa Ockham giungere a simili aberrazioni. La radice ultima dell'errore, secondo noi, sta nella sua metafisica singolarista, nella sua esasperata esaltazione dell'individuo, che pur di essere se stesso, diverse dagli altri, rompe con gli altri qualunque legame e convergenza. Tale metafisica porta Ockham a fraintendere profondamente quella caratteristica fondamentale del fatto conoscitivo, per il quale invece nell'atto del conoscere s'instaura un profondo rapporto fra conoscente e conosciuto, perchè il conosciuto in quanto tale è ad un tempo ciò che il conoscente intenzionalmente diventa ed è la realtà conosciuta in quanto spiritualmente immanente al conoscente. Ockham, sempre fisso sul tema della singolarità, nota, nel fatto conoscitivo, un aspetto reale ma non intrinseco e caratteristico del medesimo fatto conoscitivo, e cioè la singolarità del conoscente e quella del conosciuto, per cui, egli dice, dati due individui, uno può sempre esistere senza che esista l'altro: io posso conoscere la natura di questa rosa, ma questa rosa potrebbe anche non esistere, e non per questo dovrei anch'io cessare d'esistere - dice Ockham -; ma la conoscenza è un atto della mia soggettività; dunque io posso conoscere una rosa che non esiste. Ockham confonde le condizioni ontologiche dell'atto conoscitivo - l'esistenza del conoscente e del conosciuto - con la natura stessa del conoscere, la quale, come abbiamo già visto, è identificazione "intenzionale" del conoscente col conosciuto, per cui essi sono ormai, per così dire, legati da una stessa destinazione: non può attuarsi la conoscenza di un dato oggetto senza che questo oggetto esista.

239. La conoscenza intuitiva - dice altrove Ockham (D159) - "è quella della quale inizia la conoscenza sperimentale, perchè sempre colui che può sperimentare una qualche verità contingente, e mediante questa può sperimentare una verità necessaria, possiede una qualche conoscenza incompleta di qualche termine o qualche cosa, che non possiede colui che non può fare simile esperienza. E così, come secondo il Filosofo nel 1° libro della Metafisica e nei Posteriori Analitici, la scienza di queste realtà sensibili, che si ottiene per mezzo dell'esperienza, della quale egli parla, comincia dal senso, cioè dalla conoscenza intuitiva sensitiva di queste cose sensibili, così per regola la conoscenza scientifica di queste realtà puramente intelleggibili ricevuta per esperienza comincia dalla conoscenza intuitiva intellettuale di questi intelleggibili".

240. Qui Ockham ci parla di una duplice conoscenza "sperimentale-intuitiva": quella delle cose materiali, che comincia con l'intuizione del senso, e quella delle "realtà puramente intelleggibili" (possiamo pensare ai principi per se noti, alle nozioni della logica, ai principi della scienza, e probabilmente anche alla conoscenza dei valori morali, religiosi e spirituali), che si fonda sulla "conoscenza intuitiva intellettuale" di tali realtà. Ockham così sembra ammettere, sulla scorta del platonismo cristiano, la possibilità di un'intuizione dei valori spirituali, senza passare attraverso la conoscenza astrattiva che parte dall'esperienza delle realtà sensibili. In ogni caso egli ammette certamente, come vedremo da

alcuni passi e come del resto anche l'Aquinato, l'esistenza di un'esperienza interiore e di coscienza, intuitiva e non astrattiva, dei contenuti di coscienza e degli atti stessi del nostro spirito. Sebbene quindi il pensiero eccamista sia di tendenza empirista e favorisca quindi in qualche modo il materialismo ed il sensismo che fioriranno poi nel XVIII° secolo, dobbiamo guardarci bene dall'eventuale tentazione di assimilare il pensiero eccamista a quello di quel secolo, anche se in certe mode pone dei principi che a quelle perteranno. In ogni modo, tuttavia, non dobbiamo dimenticarci che Ockham, religioso francescano, continua tuttavia a respirare, nonostante tutto, il clima di diffusa spiritualità e religiosità proprie della cultura medievale.

241. "Si chiama invece astrattiva - prosegue Ockham (G 98) - quella conoscenza in virtù della quale non si può sapere con evidenza di una cosa contingente se esiste o non esiste. In questo senso, la conoscenza astrattiva prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza, poiché per mezzo di essa non si può sapere con evidenza di una cosa esistente se esiste, né di una cosa non esistente che non esiste, in eppeste alla conoscenza intuitiva. Similmente, mediante la conoscenza astrattiva non si conosce nessuna verità contingente, soprattutto circa il presente. Questo si può chiaramente desumere dal fatto che quando in loro assenza si conoscono Scrate e la bianchezza, in virtù di tale notizia incompleta non si può conoscere se Scrate esiste o non esiste, né che è bianco e che non è bianco, né che dista e meno da un certo luogo, e così a proposito delle altre verità contingenti."

242. "Tuttavia è certo che queste verità possono essere conosciute con evidenza; inoltre ogni conoscenza complessa dei termini o delle cose significate dai termini, in ultima analisi si riduce alla conoscenza in complessa dei termini. Questi termini o cose possono essere conosciuti mediante una conoscenza diversa da quella in virtù della quale non possono essere conosciute tali verità contingenti, e cioè mediante la conoscenza intuitiva" (G 99).

243. Con la conoscenza astrattiva, secondo Ockham, non posso sapere con certezza l'attualità di certe verità contingenti, non posso attingere l'esistenza di qualche singolarità attualmente presente. Posso avere la nozione di Scrate e di "seduto", ma, non vedendo, cioè non intuendo che attualmente Scrate sia seduto, non posso sapere con certezza se lo sia oppure no. Con la conoscenza astrattiva posso invece avere conoscenza di verità universali e necessarie, come quelle delle specie e dei generi e quelle dei primi principi del sapere o dell'essere.

244. Inoltre la conoscenza astrattiva non può cogliere contenuti incompleti - si tratti di termini e cose - in quanto esistenti; questo è ufficio della conoscenza intuitiva. L'astrattiva li può cogliere solo in quanto essi prescindano dall'esistenza attuale, attualmente verificabile.

b) Differenza fra i due tipi di conoscenza

245. "Da quante si è dette - prosegue Ockham (G100) - derivano alcune conclusioni. Prima conclusione: la conoscenza intuitiva e quella astrattiva non differiscono per il fatto che quella astrattiva può riguardare

indifferentemente una cosa esistente e non esistente, presente e assente, mentre la conoscenza intuitiva riguarda soltanto una cosa realmente esistente e presente. Questa differenza viene proposta da alcuni pensatori nei testi dove trattano di questa materia".

246. Secondo il Ghisalberti, qui Ockham si riferisce a Duns Scoto. La concezione occamista non punta tanto l'attenzione sul fatto che l'oggetto esista o non esista, sia o non presente, quanto piuttosto sull'aspetto seggettivo della questione, cioè sul fatto che si possa o non si possa aver certezza che l'oggetto ci sia e non ci sia, giacché per Ockham, come abbiamo visto, si può parlare anche di intuizione di una cosa inesistente e assente. A parte infatti la discussione di prima circa questa tesi, essa può ricevere un senso accettabile, in quanto io posso effettivamente accorgermi, in modo intuitivo e diretto, dell'esistenza o meno e della presenza o meno di una data cosa: se io per es. vado a far visita ad un amico, e giungendo a casa sua mi accorge che non c'è, posso dire, in questo senso, d'aver l'intuizione di una cosa assente e inesistente (almeno in quel dato luogo).

247. "Seconda conclusione: la conoscenza intuitiva e quella astrattiva non differiscono nemmeno per il fatto che l'astrattiva non raggiunge l'oggetto in se stesse adeguatamente, ma soltanto un'immagine sbiadita dell'oggetto, mentre la conoscenza intuitiva raggiunge l'oggetto in se stesse adeguatamente. Questa posizione invece è sostenuta da un dottore" (Scoto) "nel VI Quodlibet" (G100-101).

248. Ockham non accetta questa tesi di Scoto per il fatto che qui interviene la specie intellegibile come immagine della cosa, teoria che, come abbiamo già visto, Scoto non accetta, dato che per lui il concetto non è altro che - si direbbe oggi modernamente - un'"apertura" dell'intelletto nei confronti della realtà, senza comportare alcuna mediazione rappresentativa realmente distinta dalla facoltà intellettuale ed interposta fra l'intelletto e la cosa. Tanto la conoscenza intuitiva quanto quella astrattiva, quindi, per Ockham, fanno a meno dell'immagine rappresentativa, e colgono direttamente la realtà.

249. "Terza conclusione: la conoscenza intuitiva e quella astrattiva - prosegue Ockham (G101) - non differiscono neppure "per la diversità delle ragioni formali che suscitano": non si può dire, cioè, che "nella conoscenza intuitiva la causa concreta esistente è direttamente all'origine dell'atto conoscitivo, mentre quella astrattiva ha origine da un movente in cui la cosa ha un essere conoscibile, oppure sia un effetto, una specie - per esempio - oppure un'immagine il cui contenuto rappresentativo sia la cosa stessa di cui è immagine". Anche questa tesi è sostenuta da Scoto nel XIII Quodlibet".

250. Questa tesi non è solo contro Scoto, ma anche contro Tommaso, per il fatto che entrambi distinguono una conoscenza intuitiva senza specie (Tommaso la chiama "per essentiam": cf De Ver., q. 10, a. 8), ed una conoscenza astrattiva per mezzo della specie (Tommaso: per speciem). Ockham invece non ammette la specie (in quanto mediazione realmente distinta dall'intelletto) né per la conoscenza astrattiva né per quella intuitiva. Il che, qui, fa pensare che egli non ammetta neppure la distinzione fra oggetto materiale (la cosa in sé) ed oggetto formale (una certa forma della cosa in rapporto al nostro modo di conoscerla). Corrisponde in qualche modo al "feno-

meno kantiane). E ciò dipende sempre dalla sua impostazione singolaristica ed esistenzialista, che gli fa perdere di vista il termine interiore delle atto conoscitive, che corrisponde appunto alle fermalità intelleggibili che il nostro intelletto coglie nella realtà: Ockham vede solo questa realtà nella sua singolarità e concretezza, e non coglie invece questi aspetti formali, che corrispondono a diversi approcci al reale, che dipendono dai vari modi di accostarsi ad esso da parte del nostro intelletto. Preoccupate di affermare che l'oggetto, per le due conoscenze, è sempre materialmente le stesse, Ockham non vede pertanto, come hanno visto Tommaso e Scotto, la differenza degli oggetti formali dell'intuizione e dell'astrazione: la prima ha per oggetto formale la stessa cosa nella sua immediata presenza alla potenza intellettuale; mentre la seconda ha per oggetto formale un aspetto formale della realtà astratta dalla stessa realtà.

251. "Quarta conclusione: la conoscenza intuitiva e astrattiva - continua Ockham (G101-102) - non differiscono nemmeno per il fatto che quella intuitiva ha necessariamente una relazione reale e attuale con l'oggetto, mentre quella astrattiva non ha necessariamente una relazione attuale reale con l'oggetto, ma ha una relazione potenziale, ossia di misurabilità e di dipendenza e non di unità e di dipendenza. Anche questa tesi è sostenuta da Scotto nel testo citato".

252. Ockham nega anche questa differenza, perché per lui, in ogni caso - come abbiamo visto - la conoscenza non comporta nessuna relazione reale con l'oggetto per il semplice fatto che Ockham non ammette, in generale, l'esistenza di relazioni reali, ma per lui le relazioni sono sempre e solo di ragione, per cui per lui l'atto conoscitivo sia intuitivo che astrattivo non è altro che una singolarità esistenziale, che si rapporta solo concettualmente e non realmente col suo oggetto, che è un'altra singolarità esistenziale, la quale, come abbiamo visto, potrebbe anche non esistere senza che per questo (in linea di principio e, come si dice in teologia, "de potentia Dei absoluta"), debba necessariamente venir meno l'atto conoscitivo che vi corrisponde.

253. "Quinta conclusione: la conoscenza intuitiva e quella astrattiva - continua Ockham (G102) - non differiscono nemmeno per il fatto che nella conoscenza intuitiva l'oggetto è presente nella sua esistenza propria, mentre in quella astrattiva è presente in qualche cosa che lo rappresenta perfettamente nella sua natura propria ed essenziale di conoscibile. Questo è affermato sempre da Scotto, nel XIV Quodlibet e nel IV libro del commento alle Sentenze, d.10, q.8".

254. Il principio di distinzione fra conoscenza intuitiva e astrattiva, insomma, per Ockham - come vedremo ~~maglie~~ nel prossimo numero - non è un principio oggettivo, cioè legato all'oggetto (esistente e non esistente, presente e assente, rappresentato e non rappresentato, termine e non termine di relazione reale, materiale e formale), ma è un principio meramente soggettivo, riducibile - così ci sembra - al fatto della certezza e non certezza: certezza per la conoscenza intuitiva, incertezza e semplice probabilità per la conoscenza astrattiva. Ma questa differenza non ha un fondamento oggettivo: è tutta legata (e siamo sempre d'accordo) all'irripetibile "singolarità", e quindi diversità individuale delle due conoscenze fra loro.

255. "Affermo pertanto - conclude Ockham(G102) - che la conoscenza intuitiva e quella astrattiva differiscono per se stesse e non circa gli oggetti conosciuti nè circa le loro cause, benchè secondo l'ordine naturale la conoscenza intuitiva non possa darsi senza l'esistenza della cosa, la quale è veramente la causa efficiente diretta della conoscenza intuitiva, come si dirà altrove. La conoscenza astrattiva invece può esserci, secondo l'ordine naturale, anche se la cosa conosciuta viene distrutta completamente".

256. Come possiamo qui vedere, Ockham non respinge totalmente la distinzione scotista fra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva, fondata rispettivamente sulla presenzialità esistenziale e meno dell'oggetto conosciute; e tuttavia dobbiamo ritenere che il criterio decisivo per la distinzione sia dato dal fattore soggettivo della presenza e meno della certezza, anche se è vero che questa certezza si fonda, per lui, sulla presenza esistenziale della cosa.

257. Per Ockham il momento intuitivo e quello astrattivo della conoscenza avvengono assieme (cf A193); tuttavia il secondo presuppone il primo e ne è una derivazione: "La causa efficiente dell'intuizione - dice Ockham(A161) - è la cosa stessa; la causa efficiente dell'astrazione è la stessa intuizione e qualche abito che inclina all'astrazione", dove possiamo vedere come per Ockham la conoscenza intuitiva abbia il primato (come del resto già per Scot) su quella astrattiva: l'intuitiva infatti, da come l'abbiamo presentata, risulta più a contatto con la realtà, più originaria, più comprensiva, più esistenziale, e quindi più precisa e più certa. Il concetto, legato per sé all'astrazione - almeno il concetto specifico ed universale - appare dunque un mezzo conoscitivo inferiore all'esperienza intuitiva, che raggiunge direttamente l'esistente nella sua presenzialità.

#### c) L'autoscienza

258. Per Ockham non si dà solo un'intuizione sensibile e intellettuale delle cose esterne, materiali e spirituali, ma esiste anche un'intuizione interiore, ossia l'apprensione intellettuale degli atti del nostro spirito, ciò che modernamente vien detto "autoscienza": "E' chiaro che il nostro intelletto - egli dice(A166) -, quaggiù, apprende non solo i sensibili, ma apprende in particolare ed intuitivamente certi intelligibili che non cadono in nessun modo sotto i sensi, ... come i pensieri, gli atti della volontà, il piacere che ne deriva e la tristezza, ecc., dei quali l'uomo può sperimentare (experiri) in sé la presenza, e che tuttavia non sono sensibili e non cadono sotto alcun senso. Che tali cose siano in effetti apprese da noi in particolare ed intuitivamente, è chiaro, perchè la proposizione "io penso" (ego intelligo) è per sé nota con evidenza".

259. Queste apprensioni interiori avvengono, secondo Ockham, mediante il solo intelletto, senza che il senso vi prenda alcuna parte. Dice: "Ogni intelligibile, apprensibile dal solo intelletto e niente affatto sensibile, la cui conoscenza incomplessa basta ad un sapere evidente circa una verità contingente che lo riguarda, può essere conosciuta dall'intelletto mediante due forme di conoscenza specificamente distinte" (quella intuitiva, che può cogliere il contingente presente, e quella astrattiva, la quale invece non ci riesce); "ma le intellezioni, le affezioni, i di-

letti, le tristezze e cose del genere sono intellegibili e per nulla sensibili, ed una certa conoscenza incompleta" (cioè l'intuizione) "basta per assicurare l'evidenza circa la loro esistenza e meno, e circa il fatto che si trovino in tale soggetto e no, mentre una cert'altra conoscenza" (cioè quella astrattiva) "non basta; dunque quei contenuti di coscienza possono essere conosciuti con evidenza mediante l'intuizione. ... Infatti, chiunque sperimenta in se stesso di intendere, amare, godere, rattristarsi" (D153).

260. Anzi, per Ockham questi dati interiori sono ancora più evidenti delle evidenze sensibili: "Le verità contingenti concernenti questi dati puramente intellegibili, tra tutte le verità contingenti sono quelle ad essere conosciute con maggior certezza ed evidenza, come è manifesto dall'esperienza e dal beato Agostino (De Trin., l. XV, c. 1), dov'egli dichiara diffusamente che, per quante una possa dubitare di queste cose sensibili, tuttavia non può dubitare di cose come le seguenti: se di vivere; se di voler essere beate; se che non voglia errare" (D167).

261. Per quante riguarda la percezione di questi contenuti interiori delle spirite, Ockham non parla soltanto di "intuizione" ma anche di "esperienza", facendoci comprendere che per lui intuizione ed esperienza, almeno per quante riguarda questa conoscenza interiore, di coscienza, sono concetti in qualche modo intercambiabili: "Ciò che è acquisito per esperienza - egli dice (A167) - non è possibile senza intuizione. Ma di questi dati" (cioè gli atti del nostro spirito) "si acquista una scienza per esperienza, perchè nei li sperimentiamo (experimur) in noi alle stesse mode di qualunque cosa sensibile, e nessuno dubita di più del fatto che ama e non ama, del fatto che egli abbia caldo e freddo e che egli vede".

262. Ma per Ockham può essere oggetto d'intuizione e di "esperienza" non soltanto l'atto soggettivo delle spirite, ma anche il contenuto oggettivo, come per esempio l'universale: "Se l'universale è una vera qualità che esiste in modo autonomo nell'anima, come si può con probabilità pensarle, allora bisognerà ammettere che l'universale può essere visto intuitivamente" (A244).

263. Ma come il nostro spirito giunge alla percezione di questi contenuti interiori? Qui Ockham sembra ancora fermo a posizioni platonico-agostiniane, ed ignorare, quindi, le precisazioni che aveva portate Tommaso, il quale, come vedremo, ammette senz'altre questa possibilità che il nostro spirito ha di "intuire" o "sperimentare" atti soggettivi e contenuti oggettivi, ma per Tommaso simili esperienze ed intuizioni non sono, come sembrerebbe in Ockham (e come sarà poi chiare in Cartesio e nel successivo idealismo ed entelelogismo) né atti immediati né punti di partenza del conoscere, ma bensì punto d'arrivo di un cammino conoscitivo che, partendo dall'esperienza sensibile della realtà esterna, passa attraverso il processo astrattivo e la formulazione di contenuti oggettivi e l'emissione di atti soggettivi, che soli possono essere a loro volta materia ed oggetto della riflessione e "intuizione" di coscienza. Insomma per Tommaso la coscienza (o autoscienza) non può mai essere un punto di partenza del conoscere, ma suppone sempre una previa conoscenza del mondo esterno, perchè la coscienza è coscienza di ciò che dal mondo esterno abbiamo ricavato, sia pure elevandoci al di sopra del finito e del sensibile.

2. Il pensiero di S. Tommaso

a) Concetto tomistico di "intuizione"

264. Tommaso non ha per l'intuizione quell'alta fiducia che gli riservano Scotus e soprattutto Ockham. Tommaso ammette un'intuizione non solo sensibile ma anche intellettuale, ma si mostra più prudente e riservata nell'affermarne le possibilità cognitive. Tommaso ammette l'intuizione come apprensione immediata, non rappresentativa, del singolo esistente presente (materiale e immateriale), però il suo interesse per l'intuizione è piuttosto modesto, in corrispondenza al fatto che in Tommaso è piuttosto modesto anche l'interesse del se e come il nostro intelletto può conoscere la singolarità materiale e spirituale. Tommaso non ha dubbi nel considerare l'intuizione una conoscenza perfetta, tanto che egli di preferenza la assegna agli angeli (per es. Sum. Theol., I, q. 57, a. 2) e a Dio (cf Sum. Theol., I, q. 14, a. 13; q. 22, a. 3, 3m; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4), ma non si rifiuta di riconoscerla, a certe condizioni, anche all'uomo. In queste case, però, l'intuizione (intuitus), tende anche a coincidere né più né meno che con l'intelligenza in generale (intellectus, intellectio), cioè con l'atto dell'intelletto col quale esse considera un'essenza specifica (simplex apprehensio) e coglie la verità di un esistente nel giudizio.

265. Così per Tommaso l'intuizione in senso lato viene a coincidere con l'atto stesso del comprendere e dell'intendere (intelligere), si tratti di atto rappresentativo e non rappresentativo, diretto e riflesso, apprensivo e giudicativo: "L'intendere si può comprendere niente più che come quell'intuizione (intuitus), che non consiste in altro che nella presenza dell'intelligibile all'intelletto in un modo qualunque" (I Sent., D. III, q. 4, a. 5). E altrove: "L'intendere (intelligere) e il conoscere (nosse) differiscono fra loro: il conoscere infatti comporta il possesso di una conoscenza; l'intendere invece dice semplicemente l'intuire (intueri)" (ibid., a. 1, 5m). L'intuire in senso lato, per Tommaso, non è altro che la semplice "considerazione" (consideratio) della verità operata dall'intelletto, quando coglie la verità: "La considerazione comporta un atto dell'intelletto che intuisce la verità della realtà (veritatem rei intuitis)" (Sum. Theol., II-II, q. 53, a. 4).

266. In questo senso lato l'intuizione, per Tommaso, non appare tanto contrapposta all'astrazione, quanto piuttosto al divenire ed al precedere del pensiero: alla ricerca ed al ragionamento, alla cogitazione ed alla inquisizione. Mentre infatti l'intuitus dice il fissarsi e il rimanere dell'intelletto nella verità raggiunta e contemplata, che è fine e "riposo" del movimento dello spirito, ad esse si contrappone il moto dello spirito, che appunto si muove alla ricerca ed alla determinazione del vero: "L'intelletto dell'anima - dice infatti l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 6, 2m) - riceve la verità intelligibile dalle cose sensibili, e la intende mediante un certo processo (discursu) della ragione. ... Al termine di questo processo, l'intelletto fissa il suo intuito (intuitus) nella contemplazione di un'unica semplice verità".

267. L'intuizione sta all'inizio ed al termine del cammino della ragione, ovvero del suo sillogizzare e dimostrare: "L'indagine della ragione (inquisitio rationis), come avanza partendo da una semplice intuizione

intellettuale (intuitus intellectus), giacchè essa muove nella sua indagine partendo dai principi affermati dall'intelletto, così termina ad una certezza intellettuale ("evveresia ad un'intuizione superiore alla precedente"), "in quante le conclusioni cui essa giunge sono ricondotte ai loro principi, nei quali esse fondano la loro certezza" (III Sent., D. XXXV, q. 1, a. 2, q. 2). Ecco che allora "l'intelletto conosce in un semplice intuito (simplici intuitu); mentre la ragione muovendo di pensiero in pensiero" (Sum. Theol., I, q. 59, a. 1). L'atto intuitivo è così per Tommaso connesso con la distinzione fra intelletto e ragione: la capacità intuitiva è precisamente quella che distingue l'intendere (intelligere) dal ragionare, e questa è subordinata a quelle in un doppio senso: sia perchè il retto ragionare deve fondarsi sui principi intuiti dall'intelletto e sia perchè le scopre del ragionare è precisamente quelle di giungere all'intuizione e contemplazione della verità, che è appunto l'oggetto dell'indagine della ragione.

268. La differenza fra l'intuizione e il raziocinio è quella che fa la differenza fra la mente umana e la mente angelica: l'angelo, per Tommaso, è un essere puramente intuitivo, mentre l'uomo deve sostenere la sua intuizione col ragionamento: "L'angelo intuisce la verità con una semplice apprensione; l'uomo invece raggiunge l'intuito della semplice verità (intuitum simplicis veritatis) mediante un certo processo e raccogliendo una molteplicità di elementi" (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 3). L'intelligenza angelica, per Tommaso, non solo non ha bisogno del processo razionale, ma neppure della composizione del giudizio, per cui la sua intuizione corrisponde a ciò che in noi è la semplice apprensione astrattiva dell'essenza specifica (cf De Male, q. 16, a. 6, 1<sup>o</sup>; Sum. Theol., I, q. 58, a. 4). L'angelo, inoltre, con la sua intuizione non coglie soltanto tutte le essenze, ma anche tutti i singolari (cf Sum. Theol., I, q. 57, a. 2). Inoltre, con una sola intuizione, l'angelo comprende tutto ciò che si deve attribuire alla essenza di una cosa, mentre noi giungiamo a ciò (se vi giungiamo) solo gradualmente e successivamente mediante il discorso razionale ed il collegamento logico dei giudizi (Sum. Theol., I, q. 58, a. 4). L'angelo possiede questi vantaggi rispetto all'intelletto umano, perchè l'intelletto angelico non è, come il nostro, fermo di un corpo legato alle spazie ed al tempo, ma è pure intelletto sussistente, per cui esso non giunge alla verità con atti successivi ricavandola dall'esperienza del senso, ma la coglie in modo globale, istantaneo ed esauritivo, secondo un'intuizione assolutamente perfetta, ricevendo le specie non dai sensi (perchè non li ha) ma direttamente da Dio.

#### b) Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva

268. Ma per Tommaso l'intuizione intellettuale non ha solo un senso così lato; essa ha anche un senso più preciso, che l'avvicina alla concezione di Scoto, Ockham e dei moderni. Infatti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'intuitus di cui lì si parla può benissimo andar d'accordo con l'astrazione, per cui si può parlare di "intuizione astrattiva" e quindi, parimenti, di "intuizione rappresentativa", dato che astrazione e rappresentazione vanno sempre assieme, giacchè ciò che viene astratto è precisamente un contenuto rappresentativo (concetto oggettivo).

269. Invece l'intuizione intesa in sense strette e più proprio non è legata all'astrazione (e quindi alla rappresentazione), ed in queste senso c'è motivo di contrapporre, come fanno Scotus ed Ockham, intuizione ed astrazione. In Tommaso esiste pure questa distinzione, ma egli non la focalizza in modo così chiaro come fanno i due detteri francescani. E mentre in questi ultimi è chiarissimo il primato dell'intuizione (primato parzialmente illusorio e a scapito dell'astrazione), in Tommaso il discorso è più complesso, e si potrebbe parlare di un primeggiare reciprocamente dell'una sull'altra sotto rapporti diversi, ma alla fine, anche Tommaso dà la "palma" all'intuizione: tuttavia per motivi teologici più che filosofici, in quanto l'intuizione primeggia nella concezione cristiana della conoscenza e della verità.

270. Nel sapere speculativo e nella scienza per Tommaso primeggia la conoscenza astrattiva, perché egli ritiene, contro Scotus ed Ockham, che per noi il singolare non sia intellegibile e che l'individuo materiale non sia più intellegibile della sua essenza specifica, per cui, seguendo Aristotele, Tommaso ritiene che la nostra ragione teoretica può conoscere solo le specie universali astratte dagli individui particolari e che la dimostrazione della verità scientifica sia possibile solo sulla base di queste essenze e dei loro nessi logici ed ontologici, mentre Tommaso pone la conoscenza degli individui materiali al di fuori del sapere perfetto che, a queste preesiste, è solo la scienza. Per quanto riguarda la conoscenza delle sostanze spirituali, e quindi la metafisica e la teologia naturale, Tommaso riconosce che qui abbiamo per oggetto sostanze singole (gli angeli e Dio), per cui, se egli continua a parlare di "scienza" anche per queste cose così ardue per il nostro intelletto, ciò non vuol dire che qui possiamo conoscere l'essenza propria e specifica della realtà, ma che tuttavia possiamo raggiungere un sapere certo e dimostrativo per mezzo di nozioni analogiche e trascendentali.

271. La conoscenza dell'individualità materiale è così lasciata da Tommaso ad altre forme di approccio intellettuale, diverse dall'astrazione scientifica, e piuttosto legate alla descrizione, alla metafora ed alla similitudine, come avviene nel campo della conoscenza storica e poetica. Ma anche la teologia, per Tommaso, oltre ad una struttura scientifica, può avere anche una forma narrativa, che si serve del mito e della similitudine, ed anzi l'Aquinate riconosce a questa seconda forma, conforme al linguaggio biblico e liturgico, dei vantaggi sulla prima (cf Sum.Theol., I, q.1, a.9). Questa forma di conoscenza per immagini, quando è animata da un fervente senso religioso, diventa per Tommaso particolarmente adatta a penetrare la concretezza e la singularità del mistero teologico: diventa allora conoscenza "per inclinazione" (per modum inclinationis: Sum.Theol., I, q.1, a.6), per la quale la mente, illuminata dall'affetto, coglie meglio il mistero divino che non il semplice sapere astrattivo. Abbiamo allora la teologia come sapienza, ed anzi come dono delle Spirite Sante (Sum.Theol., II-II, q.45, a.2), sergente di una conoscenza "per connaturalità" (propter connaturalitatem) (è la stessa conoscenza per inclinazione), che rende la mente capace di gustare, contemplare e in qualche modo "intuendeli", i misteri della divinità (cf Sum.Theol., II-II, q.180, a.6; De Ver., q.10, a.11).

272. Nella conoscenza pratica, poi, l'Aquinate ammette la possibilità di un particolare abbinamento fra astrazione ed intuizione, per cui si ha una conoscenza astrattiva, come quella del giudizio prudenziale, che può essere la conclusione di un sillogismo della ragion pratica, conoscenza che però, dovendo raggiungere la concretezza dell'esistenza (dato che l'azione morale che la prudenza deve dirigere avviene nel concreto dell'esistenza) deve poter avere anche, sia pur per il tramite della sensibilità interna ed esterna, un carattere intuitivo (cf Sum.Theol., II-II, q.47, a.3).

273. L'ambito di realtà che pare scarsamente messo a fuoco è invece quello che susciterà un particolare interesse da parte della spiritualità francescana soprattutto a partire da Scoto e da Ockham, e che oggi più che mai attira l'interesse delle scienze dell'uomo: la problematica attinente alla conoscenza della singolarità umana, della singola persona umana. Tommaso si è fermato al problema della conoscenza dei singoli materiali infraumani, a quella degli universali (la scienza), e a quella della singolarità puramente spirituale (metafisica e teologia), ma non pare darci molte circa quella realtà intermedia fra l'angelo e la bestia, che siamo noi uomini. Per lo meno non ha affrontato la questione in modo esplicito e sistematico. Ci fornisce tuttavia alcune indicazioni epistemiche e metafisiche interessanti, che cercheremo di utilizzare qui, valendoci degli studi fatti a sue tempi dal Maritain, che fu particolarmente sensibile a questo problema.

274. Un ambito importante della conoscenza antropologica, come ho già avuto modo di accennare, nel quale per Tommaso vale la conoscenza intuitiva, è quella dei contenuti di coscienza, come abbiamo già visto per Ockham. Qui Tommaso parla di una conoscenza "per essenza" (per essentiam), distinta da quella "per specie" (per speciem), per mezzo della quale noi siamo coscienti dei nostri atti e contenuti interiori, i quali, essendo già immanenti allo spirito, non hanno bisogno di venir ad essi proporzionati mediante la concettualizzazione, ma sono già per noi intelleggibili, per cui essi venono immediatamente intuiti grazie all'attività riflessiva della coscienza.

275. Tommaso, infine, ammette una conoscenza intuitiva (mediata e immediata) di tipo "partecipativo", non astrattivo. Si tratta della conoscenza delle realtà trascendenti e teologiche: infatti - spiega l'Aquinate (cf De An., a.17, 4m; Sum.Theol., I, q.89, a.4; I Sent., D.III, q.1, a.1, 3m; Comm. in Div.Nom., c.II, lect.IV, nn.176-177) - il procedimento astrattivo è praticabile quando il contenuto conoscitivo può essere circoscritto dalla nostra mente, come nelle realtà materiali, poste su di un piano di realtà inferiore a quelle del nostro spirito; ma se il contenuto - come nel caso delle realtà divine - trascende la comprensione del nostro spirito, esso non potrà che attingerle "per partecipazione". Notiamo qui la ripresa di un tema platonico, mentre per quanto riguarda la teoria dell'astrazione, Tommaso si rifà, come è noto, ad Aristotele.

276. Riassumendo quanto s'è detto finora circa il concetto tomistico della conoscenza intuitiva, possiamo schematizzare il tutto come segue: l'intuizione, per Tommaso, può essere diretta e riflessa. E' diretta, quando

si volge verso la realtà extramentale; è riflessa, quando ritorna su se stessa nell'atto di coscienza e nella riflessione. L'intuizione diretta, poi, può essere o sensibile e intellettuale. La prima è la percezione delle cose operata dai sensi esterni. La seconda, è percezione di contenuti intellegibili. Questa a sua volta può essere o mediata o immediata. È mediata, quando è rappresentativa ("per speciem"): intuizione in senso lato; è immediata, quando avviene per contatto diretto e immediato con l'oggetto ("per essentiam"): intuizione nel senso proprio. Per Tommaso l'intuizione intellettuale del singolo materiale è mediata (dall'immagine sensibile); mentre per Scoto ed Ockham può essere immediata. L'intuizione delle sostanze spirituali (uomo compreso) per Tommaso è mediata dall'esperienza sensibile; mentre per Ockham può essere immediata. L'intuizione dei contenuti di coscienza, sia per Tommaso che per Ockham è immediata. L'intuizione mediata, poi, per Tommaso, può essere astrattiva e partecipativa. È astrattiva, quando conosce realtà infraspirtuali; è partecipativa, quando conosce realtà trascendenti.

c) La conoscenza del singolare materiale

277. Un punto di netta contrasto fra Tommaso ed Ockham (preceduto, in ciò, in qualche modo da Scoto), è la conoscenza del rapporto dell'intellette umane con l'individuo materiale. Per Tommaso noi ne conosciamo la essenza specifica con l'intellette e le note individuanti col senso. La sua natura individuale ci resta ignota ed è nota solo a Dio e, per partecipazione alla scienza divina, agli angeli e eventualmente all'anima separata. È questo per il fatto che la nostra conoscenza intellettuale avviene precisamente prescindendo dalle note individuali, che riguardano proprio la materialità concreta e qualificata dell'individuo. Viceversa tutti possiamo fare l'esperienza della nostra capacità di formare immagini e ricordi degli individui materiali che sono caduti sotto i nostri sensi.

278. Così per Tommaso la nostra conoscenza comincia certo con l'esperienza sensibile dell'individuo materiale, ma l'aspetto intellettuale del nostro conoscere si attua solo successivamente, allorché l'intellette estrae dal "fantasma" o immagine della cosa percepita dal senso, la essenza specifica che esso contiene rivestita dalle note individuanti. L'intellette prescinde da queste note e considera l'essenza per se stessa, capace, quindi, di attuarsi in un numero indefinito di individui diversi della stessa specie. Ma in quest'operazione all'intellette viene a sfuggire, evidentemente, l'intellegibilità dell'individuo come tale. Così il primo e preordinato oggetto dell'intellette umano, nel cammino del sapere, è l'essenza della cosa materiale (quidditas rei materialis), contenente implicitamente la nozione dell'ente, la quale è la prima nel senso di essere la più fondamentale e la più universale, sempre presente in tutte le altre nozioni.

279. Non così per Ockham, come in parte abbiamo già visto. Per lui l'individuo materiale è per noi intellegibile in modo intuitivo, non rappresentativo (anche se egli, a suo modo, ammette il "concetto" del singolo), ed

anzi è il primo oggetto dell'intelletto nella genesì del suo conoscere. Così per lui la nostra conoscenza intellettuale comincia contemporaneamente a quella sensibile: non c'è un'essenza reale da astrarre dalla immagine sensibile, ma, nel momento in cui io, per esempio, faccio esperienza di questa rosa, nello stesso momento, con l'intelletto ne intendo l'essenza specificata ed individuale e la stessa esistenza. Quindi, per Ockham, nessuna distinzione fra individuo, ente ed essenza: il primo oggetto che colgo con l'intelletto è l'ente, che è questo ente, il quale è nel contempo questa essenza, che è la sua essenza, quindi anche l'essenza specifica. Nessuna distinzione reale, per lui, fra essenza ed essere; nessuna distinzione reale fra individuo ed essenza: si tratta sempre della stessa cosa reale extramentale: l'ente singolo. L'ente è l'individuo, che è la sua essenza ed è il suo essere. Per Tommaso, quell'ente che è il suo essere è uno solo, ed è Dio! Qui la differenza con Ockham è abissale. E Tommaso avrebbe giudicato certamente Ockham come panteista.

280. Ockham sostiene che il nostro intelletto può intuire il singolo materiale in forza del principio, allora molto sentito, secondo cui, essendo l'intelletto superiore al senso, esso deve poter fare tutto ciò che fa il senso. Ma il senso intuisce i singoli materiali; dunque - concludeva Ockham (qui preceduto da Soete) - anche l'intelletto deve poter intuire il singolo materiale, e deve poterlo fare da solo, senza la mediazione e l'aiuto del senso. Anche Tommaso - se c'era bisogno di dirlo - non ha dubbi sul primato dell'intelletto nei confronti del senso, solo che egli ha anche fortemente presenti, secondo il suo solito realismo, quelli che sono i limiti della nostra intelligenza nei confronti del mistero del reale, sia quello spirituale che quello materiale.

281. S. Tommaso riconosce che la conoscenza dell'individuo aggiunge qualcosa alla conoscenza della sua semplice essenza specifica; e tuttavia questo perfezionamento del conoscere, secondo Tommaso, non ci viene dal nostro intelletto, ma dal senso: "Ciò che viene conosciuto in generale (in comuni), non è conosciuto perfettamente: si ignora infatti ciò che a quella cosa appartiene in proprio, cioè le ultime perfezioni, per le quali il suo proprio essere è portato a perfezione; per queste, con quella conoscenza si conoscono le cose più in potenza che in atto" (Cont. Gentis, I, c. 50). Se io conosco Secrate sapendo soltanto che è un animale ragionevole, non posso dire di conoscere Secrate in una maniera adeguata, giacché questo vale anche per Platone. Per conoscere adeguatamente Secrate deve poter sapere, oltre che si tratta di un uomo, anche cos'è che lo distingue da Platone.

282. Ma tale arricchimento di conoscenza, per l'Aquinate, non mi viene dall'intelletto, bensì solo dall'esperienza sensibile: "L'oggetto proprio dell'intelletto umano - egli dice (Sum. Theol., I, q. 84, a. 7) -, il quale è unito al corpo, è la quiddità e natura esistente nella materia corporale. ... Ora, rientra nella ragione di questa natura l'esistere in un individuo, il quale non si può dare senza la materia corporale. ... Per cui la natura della pietra, e di qualunque cosa materiale, non si può conoscere completamente e veramente, se non in quanto la si conosce esistente nell'individuo. Ora nei apprendiamo il particolare per

mezzo del senso e dell'immaginazione. Per cui è necessario, affinché lo intelletto intenda in atto il suo proprio oggetto, che si volga ai fantasmi, per poter considerare la natura esistente nell'individuo".

283. Tommaso ritiene così che il nostro intelletto, sebbene superiore al senso, per quanto riguarda la conoscenza delle note individuanti degli individui materiali, non può giungere dove giunge il senso; ma ciò non perché è intelletto, dato che infatti l'intelletto divino e quelle angeliche giungono invece ad intuire anche quegli aspetti materiali, ma perché è intelletto umano, e quindi proprio per il fatto di essere unito ad un corpo materiale: è proprio la presenza della materia nel nostro atto conoscitivo che ci impedisce di conoscere le caratteristiche materiali dell'individuo: "La forma della realtà sensibile - dice l'Aquinate (Cont. Gentes, I, c. 65) -, essendo per la sua materialità individuata, non può produrre (nel nostro intelletto) una rappresentazione della sua singolarità così da essere del tutto immateriale" (come è il concetto), "ma soltanto può produrre un'immagine preperzionata alle potenze conoscitive che si valgono di organi materiali; tale forma invece viene elevata al suo livello dall'intelletto agente, in quanto viene del tutto svestita delle sue condizioni materiali; per cui la rappresentazione della singolarità della forma sensibile non può elevarsi fino all'intelletto umano".

284. Il nostro intelletto, proprio perché limitato dalla sua unione sostanziale con la materia, non riesce ad abbassarsi al livello della stessa materia, così da poterne avere una rappresentazione, a differenza dell'intelletto divino che, essendo creatore della stessa materia, l'ha ideata, la pensa e la conosce in modo purissimamente immateriale: "Dato che perché qualcosa sia conosciuta, occorre che la sua rappresentazione sia nel conoscente, e non che esista in esso nel modo in cui esiste nella realtà esterna, da qui viene che il nostro intelletto non conosce i singolari, la cui conoscenza dipende dalla materia, perché non c'è in lui la rappresentazione della materia, e non dal fatto che in lui la rappresentazione si attui in modo materiale; l'intelletto divino, invece, che possiede la rappresentazione della materia, seppure in modo immateriale, può conoscere i singolari" (De Ver., q. 2, c. 5).

285. Dato che nella nostra facoltà conoscitiva esiste un fattore materiale (la sensibilità), che viene a contatto con gli oggetti materiali esterni, questo fattore s'incarica di darci la conoscenza delle note individuanti delle realtà materiali, conoscenza che in qualche modo resta materiale e che viene così ad impedire all'intelletto di percepire quelle note in un modo intellettuale, che per sé sarebbe migliore di quelle assicurate dal senso: "Il senso e l'immaginazione - dice Tommaso (De Ver., q. 2, c. 5, 2m) - sono potenze soggettate in organi corporali, per cui le rappresentazioni delle cose vengono in esse ricevute materialmente, cioè insieme con le loro condizioni materiali" (le cose vengono colte inscindibilmente con le loro note individuali, quindi materiali), "sebbene senza la materia, in ragione di cui conoscono i singolari".

286. Questa necessità di servirsi del senso per entrare in contatto

con la realtà rende la nostra capacità intellettuale certamente inferiore a quella di un pure spirite - come l'angelo -, il quale non ha bisogno di questa mediazione. Tuttavia, secondo Tommaso, questa limitazione del nostro intelletto è costitutiva al nostro modo naturale e normale di conoscere, contrariamente a quanto pensa Duns Scoto, il quale ritiene invece che la nostra incapacità di cogliere l'intellegibilità dell'individuo materiale dipenda dalla situazione di debolezza - "pre statu isto" - conseguente al peccato originale. Quanto ad Ockham, egli riprende l'idea scotista per la quale il nostro intelletto per sé sarebbe capace di cogliere l'individuo, ma ritiene che questa capacità vale anche per la vita presente.

287. Tommaso, comunque, non esclude del tutto che il nostro intelletto possa cogliere il singolare materiale, solo che per lui ciò avviene mediante una certa "riflessione" (reflexio) sull'attività del senso, dell'immaginazione e della cogitativa, che è un senso interno mediante il quale noi valutiamo le "rationes particulares", cioè i motivi o le ragioni delle cose e delle azioni appunto legate all'esperienza sensibile: l'intelletto conosce il singolare in modo diverso dal senso, ma non è del tutto escluso da tale conoscenza: "Il senso, infatti - dice Tommaso (In IV Sent., D.L., q. 1, a. 3, 3m) - conosce il singolare per mezzo di una forma in qualche modo materiale, per cui con quella forma la sua conoscenza non può estendersi al di là del singolare; invece l'intelletto conosce il singolare per mezzo di una forma immateriale, che può essere principio di conoscenza sia dell'universale come del singolare".

288. Il nostro intelletto deve poter conoscere in qualche modo il singolare per il fatto che esso, nella sua attività logica, compara lo universale al particolare, la  sostanza prima alla  sostanza seconda: "Avviene - dice infatti l'Aquinate (In III De An., lect. VIII, nn. 712-713) - che vien conosciuta la carne" (cioè come singola sostanza) "e l'essenza della carne" (ossia l'essenza specifica, universale), "senza che ciò avvenga per due diverse potenze conoscitive, ma è sempre la medesima potenza" (cioè l'intelletto), "la quale, in modo diverso, conosce la carne e l'essenza della carne; e del resto è necessario che sia così, dato che l'anima sa comparare l'universale col particolare. ... Dunque l'intelletto conosce l'una e l'altra cosa, anche se in maniera diversa. Conosce infatti la natura della specie, cioè l'essenza specifica, per un'estensione del suo potere (extendendo seipsum); e conosce il singolare, in quanto si volge al fantasma (redit super phantasmata), dai quali vengono astratte le specie intelleggibili" (cf anche De Ver., q. 19, a. 2; In IV Sent., D.L., q. 1, a. 3, c.).

d) La conoscenza del bene operabile

289. Per Tommaso il nostro intelletto ha la possibilità di raggiungere il singolare nella elaborazione di sillegismi pratici, per il fatto che la minore di questi sillegismi dev'essere appunto data dalla capacità di conoscere e valutare, mediante la cogitativa, una situazione concreta, nella quale occorre poi calare il principio morale stabilito dal-

la maggiore: "Il nostro intelletto nella vita presente (in statu vis) utilizza i singolari per comporre proposizioni e fermare sillogismi, in quanto si riflette (reflectitur) sulle potenze sensitive, ed in qualche modo è in continuità con esse, in quanto la loro attività e le loro operazioni terminano all'intelletto e questi riceve materiale da esse" (In IV Sent., D.L., q.1, a.3, 2m in centr.).

290. Questo collegamento dell'intelletto con le potenze sensitive, per cui l'intelletto entra in qualche modo in rapporto col singolare, avviene, per Tommaso, sia per finalità speculative che per finalità pratiche. "La mente - dice l'Aquinate (De Ver., q.10, a.5) - accidentalmente viene a contatto (se immiscet) coi singolari, in quanto essa è collegata ai poteri sensitivi, che sono a contatto coi singolari. Tale collegamento avviene in due modi. Uno è dato dal fatto che l'attività sensitiva termina alla mente, come avviene nel movimento che dalle cose va all'anima" (è questa la conoscenza speculativa, per la quale le cose influiscono sull'anima); "ed in tal modo la mente conosce il singolare per mezzo di una certa riflessione, in quanto cioè la mente, conoscendo il suo oggetto, che è una certa natura universale, si volge alla conoscenza del proprio atto e da qui alla specie, che è principio del suo atto, ed ulteriormente al fantasma dal quale la specie è astratta, e così ottiene una certa conoscenza del singolare. L'altro modo è dato dal fatto che il modo che dall'anima va alle cose" (cioè la conoscenza pratica) comincia dalla mente e precede alla parte sensitiva, in quanto la mente governa le forze inferiori; e così raggiunge (se immiscet) i singolari mediante la ragione particolare" (cioè la cogitativa).

291. Il singolare resta sempre direttamente attinto dal senso e dall'immaginazione, ma siccome la conoscenza umana comporta sempre una collaborazione fra senso e intelletto, ecco che questi, soprattutto nella conoscenza pratica, può "applicare" il principio universale al particolare colto dal senso, e raggiungere così indirettamente il particolare, preparando così la volontà all'azione, azione che deve sempre avvenire nella concretezza e nelle particolarità dell'esistenza: "L'uomo conosce i singolari per mezzo dell'immaginazione e del senso, per cui può applicare la conoscenza universale, che si trova nell'intelletto, al particolare; infatti intelletto e senso non agiscono ciascuno indipendentemente dall'altro, ma è l'uomo tutt'intero che agisce per mezzo di entrambi" (De Ver., q.2, a.6, 3m).

292. La necessità, per l'intelletto, di raggiungere il singolare è particolarmente forte nella conoscenza pratica perché, come si è detto, essa deve dirigere l'azione, che avviene nella concretezza dell'esistente e, nel contempo, l'azione, per essere umana e morale, deve poter avere una sua intellegibilità, in quanto frutto ed effetto di un pensiero. La azione morale non è altro che un pensiero "incarnato", tradotto (nel caso degli atti esterni) nella materia, materializzato: e pertanto questo pensiero deve poter cogliere in qualche modo la singolarità materiale: "L'intelletto pratico - dice Tommaso (IV Sent., D.L., q.1, a.3, 3m in centr.) - per poter disporre dei singolari, com'è detto nel IIIli-

bre De An. di Arist. (text. 47), ha bisogno della ragione particolare, mediante la quale il pensiero universale (che si trova nell'intelletto), possa essere applicato all'opera particolare, così che possa darsi il sillogismo, la cui maggiore è universale, ed è il principio dell'intelletto pratico, mentre la minore è singolare, ed è la valutazione della ragione particolare, che con altro nome si chiama cogitativa; la conclusione poi è data dalla scelta dell'opera che si intende fare".

293. Analogamente, nella Somma Teologica (II-II, q. 47, a. 3), a proposito del giudizio prudenziale: "Alla prudenza spetta non solo una certa considerazione razionale, ma anche l'applicazione all'opera, che è il fine della ragione pratica. Ora nessuno può convenientemente applicare una cosa ad un'altra, se non le conosce entrambi, ossia ciò che dev'essere applicato e ciò a cui si deve applicare. Ora le operazioni avvengono nelle singolarità dell'esistenza. E quindi è necessario che il prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca le singolarità dell'esistenza, con le quali le operazioni hanno a che fare".

e) La sostanza spirituale singola

294. Il nostro intelletto può conoscere la sostanza spirituale singola? E se sì, come? Intuitivamente o mediante concetti? E' questa, una questione di estrema importanza e di grande attualità: che cosa intende dire, quando dice: "conosce bene quella persona", "quel sacerdote è un grande conoscitore di anime", "conoscere la spiritualità domenicana e francescana"? Tutti noi riteniamo di saper distinguere una personalità da una altra. Oppure a volte duriamo fatica a comprendere una persona, un'anima, una certa spiritualità. Ma che intendiamo dire con questo? Di che tipo di conoscenza si tratta? Evidentemente di una conoscenza intellettuale di singolarità spirituali: ma come si struttura tale conoscenza? Che valore ha?

295. Per determinare la natura di una data forma di conoscenza, bisogna prima stabilire la costituzione e formalità ontologica dell'oggetto, giacché il metodo conoscitivo deve adattarsi all'oggetto da conoscere, per cui le diverse forme di conoscenza dipendono dai loro differenti oggetti. Per chiarire, dunque, la natura della conoscenza mediante la quale conosciamo la singola persona umana e la singola anima umana, occorre previamente chiarire le statute ontologiche e l'intellegibilità della singola sostanza umana. Tommaso non ha dedicato, all'argomento, una trattazione specifica, ma fa, in luoghi sparsi, alcune interessanti considerazioni che aprono una pista che egli stesso non ha percorsa fino in fondo, e che quindi merita di essere percorsa. Egli si è fermato con chiarezza a stabilire l'intellegibilità dell'individuo materiale e della sostanza angelica, ma pare non abbia determinato con sufficiente chiarezza l'intellegibilità dell'individuo umano. Ritengo che stia ai temi moderni condurre a buon fine quest'opera di chiarimento, per la quale però, come ho detto, Tommaso ci offre degli spunti interessanti, che cercheremo di esaminare ed interpretare con attenzione.

296. L'intellegibilità dell'individuo umano sembra trovarsi in una posizione intermedia fra quella dell'individuo materiale e quella del-

la singularità angelica. Il primo, come abbiamo visto, è per noi intellegibile sotto l'angolatura della sua essenza specifica, mentre la sua individualità è raggiungibile dal nostro intelletto solo indirettamente, per il tramite del senso e dell'immaginazione (cf Sum. Theol., I, q. 86, a. 1). Quanto alla singularità angelica, essa è data, per Tommaso, da una forma e essenza specifica (cf Sum. Theol., q. 50, a. 4), per il fatto che nell'angelo la specie non si moltiplica in un certo numero di individui, in quanto, non essendo soggettata nella materia, ed essendo la materia il principio della diversificazione degli individui di una stessa specie, non v'è ragione, per la specie angelica, di moltiplicarsi in molti individui, per cui ogni specie angelica, per Tommaso, costituisce, da sola, un solo angelo.

297. La situazione dell'uomo partecipa sia della condizione angelica, sia della condizione degli enti puramente materiali, per cui si può dedurre che la singularità umana debba partecipare sia dell'intellegibilità dell'individuo materiale, sia di quella della singularità puramente spirituale. L'individuo umano, certo, è un individuo materiale, ma non puramente materiale: nell'uomo questa forma che dà forma alla sua materia non è, come per l'individuo puramente materiale, una forma materiale, cioè edotta dalla materia e risolvendosi nella potenzialità della materia, ma è una forma che sussiste anche indipendentemente dal dissolversi della struttura materiale, è cioè, come la forma angelica, una forma spirituale. Nelle stesse tempi, però, osserva Tommaso, questa forma spirituale non è, come per l'angelo, un'essenza e specie completa, perché l'essenza individuale completa è data dall'unione di questa anima con questo corpo. Per queste considerazioni mi permette di rinviare al mio saggio La resurrezione della sessualità secondo S. Tommaso, in Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana 1982, vol. VII, pp. 207-219; Sulla differenza tra l'anima dell'uomo e quella della donna, in L'anima nell'antropologia di S. Tommaso, a cura di A. Lebate, Ed. Massimo, Milano 1987, pp. 227-232.

298. Nel caso degli individui puramente materiali l'individuazione dipende solo dalla materia "segnata dalla quantità": se definiamo il cane come "animale capace di abbaiare", la differenza tra un bassotto ed un levriero e tra Fido e Pluto non tocca la specie, perché entrambi abbaiano, ma tocca le dimensioni materiali, il colore, la sagoma, il modo di abbaiare e via dicendo. Ma è la stessa cosa anche per gli individui umani? La differenza fra Beethoven e S. Francesco riguarda solamente le dimensioni corporee? Il colore della pelle, la statura, il peso, e cose del genere? Bisognerebbe essere dei crassi materialisti per pensare una cosa del genere. La posizione di Tommaso, non sufficientemente chiarita ed approfondita, potrebbe darci un'impressione del genere: sia per quanto riguarda gli individui materiali che per quanto riguarda gli individui umani, Tommaso afferma che "la determinazione (designatio) dell'individualità rispetto alle specie avviene a causa (per) della materia" (De ente et essentia, c. 2, n. 15), e fa propria la sentenza di Avicenna secondo cui "l'individuazione e la moltiplicazione delle anime dipende dal corpo" (ibid., c. 5, n. 31), pur precisando "quanto al principio non quanto al fine di tale individuazione". Ma non pare ciò ancora troppo poco?

299. Tommaso non ha alcuna difficoltà a riconoscere le differenze individuali fra anima ed anima. Ciò che può sorprendere e forse anche scandalizzare è il fatto che a tutta prima, da certe sue affermazioni come quelle riportate, sembra che per Tommaso la differenza delle anime debba dipendere solo dal corpo. Ma in realtà non è così. Maritain, per esempio, reagisce fortemente a questa interpretazione, che farebbe di Tommaso un pretto materialista, cosa assurda se consideriamo tutta l'impostazione del suo pensiero (cf. di Maritain: Facciamogli un aiuto simile a lui, in "Approches sans entraves", Ed. Città Nuova, Roma 1977, vol. 1, pp. 181-199).

300. Vediamo i passi dove Tommaso mostra di non voler ridurre tutta la causalità dell'individuazione dell'anima a solli fattori materiali. La differenza dell'intelligenza nei vari individui non dipende solo dal corpo, ma anche dall'anima: "Sebbene l'intelletto sia libero dal corpo quanto alla sua operazione, dato che essa non si attua mediante un organo corporeo, tuttavia esse è congiunta al corpo in due modi: da parte dell'essenza dell'anima, che è forma del corpo, e da parte delle potenze inferiori, dalle quali l'intelletto riceve materia per la sua conoscenza; ed in queste mode la diversità dei corpi influisce (redundat) sulla diversità degli intelletti": come a dire; il legame dell'intelletto col corpo non va solo dal corpo all'intelletto (condizionamento materiale), ma anche dall'anima al corpo (condizionamento spirituale) (II Sent., D. XXXV, q. 2, a. 3, 7m).

301. Le anime umane, dice l'Aquinate (Cent. Gentes., l. II, c. 83), non possono differire fra loro specificamente, ma solo numericamente (cioè mediante individui che moltiplicano e dividono la specie): "altrimenti si dovrebbero ammettere uomini diversi fra loro specificamente" (mentre l'essenza umana è identica in tutti). "Ora la differenza numerica dipende da principi materiali. Bisogna dunque ritenere che la differenza fra le anime dipenda da principi materiali. Ciò tuttavia non va inteso come se la materia fosse parte dell'anima" (una specie di causa materiale); "infatti l'anima è una  sostanza spirituale, e nessuna sostanza del genere possiede materia. Bisogna dunque ammettere che la diversità e la pluralità delle anime provenga dal diverso ordine che esse hanno alle diverse materie corporali alle quali esse si uniscono". Dunque l'anima non è solo condizionata dalla materia, ma si unisce alla materia anche in ordine a determinarla in un certo modo: come una certa anima dipende da una certa materia, così un certo corpo dipende da una certa anima.

302. L'individuazione dell'anima umana, dice altrove l'Aquinate (De Spir. Creat., a. 9, 15m), non è da intendersi alla stessa stregua dell'individuazione delle forme materiali subumane, che non trascendono le possibilità e le forze della realtà materiale: "L'anima intellettiva non è individuata dalla materia nel senso che divenga una forma materiale, soprattutto in quanto intellettiva, per il quale motivo essa trascende le proporzioni della materia; ma si individualizza secondo la materia corporea, in quanto ha l'attitudine ad essere forma di questo corpo".

303. In un certo luogo Tommaso afferma addirittura nettamente, dandoci l'impressione di una certa incoerenza con altri passi citati, che il moltiplicarsi dei corpi non è affatto causa del moltiplicarsi, e quindi indi-

vidualizzarsi delle anime: "L'anima umana è una forma che per il suo essere non dipende dalla materia. Per cui ne segue che indubbiamente le anime si moltiplicano secondo il moltiplicarsi dei corpi; tuttavia il moltiplicarsi dei corpi non è causa della moltiplicazione delle anime" (Cont. Gentes, II, c. 81).

304. Ma i passi secondo me più importanti, chiari e decisivi sono quelli dove l'Aquinate fa intervenire un fattore teologico: in ultima analisi, egli dice, l'individuazione dell'anima umana non dipende dal corpo, ma da Dio stesso che la crea al momento della concezione dell'individuo: "Die, secondo la sua sapienza, non trascura l'ordine universale delle cose, il quale vuole che a tale corpo venga infusa tale anima" (evidentemente già individualizzata, in quanto creata da Dio, prima del suo ingresso nella materia corporale. Solo l'anima dei viventi inferiori, edetta dalla potenza della materia, è totalmente individualizzata dalla "materia segnata dalla quantità"). (*Sum. Theol., I-II, q. 83, a. 1, 5<sup>m</sup>*)

305. Nel seguente brano possiamo vedere come per Tommaso Dio determina l'individualità dell'anima in quanto "principio attivo" della sua esistenza: "Ogni cosa possiede l'essere e l'individuazione in forza del medesimo principio. Gli universali infatti non hanno l'esistenza nella realtà esterna (in rerum natura) in quanto sono universali, ma solo in quanto sono individuali. Come dunque l'esistenza dell'anima le viene da Dio come da principio attivo, e si attua nel corpo come nella sua materia, né per questo la anima perde l'essere col perire del corpo, così pure l'individuazione dell'anima, sebbene abbia qualche relazione al corpo, non per questo viene meno col perire del corpo". Se l'anima mantiene la propria individuazione, sembra dire Tommaso, anche senza l'unione col corpo, vuol dire che la possiede per conto suo, indipendentemente dall'influsso che può venire dal corpo. (*De An., a. 1, 2<sup>m</sup>*).

306. L'individuazione dell'anima - dice Tommaso nel passo seguente (*De Pot., a. 3, 10*) - non proviene solo da un principio materiale, ma anche da un "principio efficiente", che è Dio: "Possiamo ammettere la possibilità di più anime umane della stessa specie diverse di numero, se esse fin dall'inizio si uniscono ai loro corpi, in modo tale che la loro distinzione provenga, come da principio materiale, dalla loro unione al corpo, per quanto, dal punto di vista del principio efficiente, tale distinzione provenga da Dio".

307. Ci si potrebbe chiedere quale parte dell'anima viene influenzata dal "basso", cioè dalla materia, e quale viene individualizzata direttamente da Dio al momento della sua creazione e della sua infusione nel corpo. Si può pensare che l'individuazione determinata dalla materia riguardi quella dimensione del nostro spirito che anima le potenze inferiori, che sono più direttamente a contatto con la materia; mentre che l'individuazione dipendente da Dio riguardi le funzioni superiori e le attività più elevate, concernenti le attività morali, teoretiche e quelle connesse con l'attività religiosa e il rapporto col trascendente.

308. Tra due anime umane esiste solo una differenza numerica, connessa con la materia segnata dalla quantità e si può pensare in qualche modo anche ad una differenza formale, in modo simile alle sostanze angeliche? Tommaso non si pone questa domanda, e sembrerebbe eventualmente propendere

per la prima alternativa. Se invece nei consideriamo il fatto che l'individualità dell'anima, per esplicita ammissione di Tommaso, dipende anche da Dio, come non pensare che la singolarità dell'anima umana non sia solo un'individualità numerica legata alla materia segnata, ma debba anche in qualche modo, a somiglianza dell'angelo, avere un valore formale, anche se non si tratta di una specie completa?

309. L'individuazione di una sostanza spirituale, se questa individuazione è, almeno parzialmente, intrinseca (come per l'angelo), e non semplicemente causata dalla materia (come negli individui puramente materiali), non può non essere un'individuazione formale, in quanto tale indipendente da un soggetto materiale e quindi non soggetta a divisione o moltiplicazione numerica (come avviene per le specie materiali). Credo allora che si possa dire, basandoci sui principi tomistici appena presentati, che la differenza fra due anime umane non è solo materiale-numerica, ma è anche formale, senza tuttavia essere specifica (la potremmo definire "semispecifica" e, come dice Maritain, "settespecifica", giacché si tratta pur sempre di due individui della stessa specie. Solo due angeli fra loro differiscono specificamente, perché la loro forma è una specie completa.

310. La differenza materiale fra due anime umane dipende dall'influsso esercitato dalla materia segnata dalla quantità, cioè dalle rispettive materie corporee; mentre la differenza formale e semispecifica dipende dalla determinazione individualizzante esercitata dal "principio attivo e efficiente", per usare le stesse espressioni di S. Tommaso, cioè da Dio creatore ed ordinatore dell'essenza individuale dell'anima. A questo punto potremmo dire che ha luogo e ha la sua sede naturale l'ecceità di Duns Scoto. Siamo di fronte ad una forma, che come tale perfeziona la specie umana, la quale viene così a porsi come genere rispetto a questa forma ulteriormente determinata, che appare quindi come specie ultima e specialissima, non più quindi come individuo intellegibile, ma al contrario, secondo la concezione scotista, come individuo intellegibile, perché non individuo materiale ma individuo formale-spirituale. È da questo punto di vista che l'individualità umana imita l'individualità angeli-ca, superando di netto l'individualità semplicemente numerica e quantitativa delle sostanze meramente materiali. Qui Scoto raggiunge veramente S. Tommaso. L'ecceità scotista non vale per l'individuo materiale, ma per la singolarità della persona umana.

f) La conoscenza della singolarità spirituale umana

311. È alla luce di questi sviluppi e queste chiarificazioni, crediamo, che dobbiamo interpretare alcune affermazioni che a tutt'prima possono sembrarci assai deludenti circa l'apprezzamento di Tommaso per l'interesse che può offrire la conoscenza della singolarità. Dice l'Aquinato: "Il desiderio naturale della creatura razionale è quello di conoscere tutte quante ha a che vedere con la perfezione dell'intelletto, vale a dire con le specie e i generi delle cose, e le loro ragioni. ... Ma conoscere le altre realtà singolari (alia singularia), nonché i pensieri e i fatti dei singoli, queste non è oggetto del natu-

rale desiderie della creatura razionale" (Sum. Theol., I, q. 12, a. 8, 4m).

312. Altra affermazione sorprendente: "I singolari (singularia) non si guardano di per sé la perfezione dell'essenza specifica, ma sono finalizzati ad altre: cioè al benessere della specie, al quale la natura tende. La natura infatti tende a generare l'uomo e non tanto quest'uomo, in quanto la specie umana non esisterebbe se non ci fosse quest'uomo. ... Per cui è la conservazione della specie che interessa la perfezione dell'intelletto; non la conservazione degli individui, se non eventualmente in maniera accidentale" (De An., a. 18).

313. C'è veramente da restare sbalorditi! Soprattutto se pensiamo a larga parte degli interessi culturali moderni, così attenti al valore della storicità, della narratività, delle belle arti, della poesia, della letteratura, tutte forme dello spirito che vivono della singularità e ne esaltano il valore. Ma pensiamo alla stessa vita morale, per sua natura così legata al concreto. Per non parlare poi della stessa letteratura religiosa, così spesso legata al mito, alla parabola ed alla narrazione. Sembrerebbe, in quei due passi citati, di sentir parlare un cartesiano puro e un positivista puro. Si ha comunque l'impressione di un eccessivo attaccamento all'ideale aristotelico del sapere e di una grave dimenticanza della sapienza religiosa e cristiana, così legata invece a quella sapienza, che è conservazione della persona e del suo vivere, intuizione, esperienza e contemplazione del concreto e della singularità spirituale!

314. Quanto sembra lontano, qui, Tommaso, dal Tommaso dettore della contemplazione cristiana, della sapienza morale e della conservazione per consuetudine, commentatore di Agostino e delle Pseudo-Dionigi! Abbiamo probabilmente in quei passi un limite del grande genio dell'Aquinate, direi senz'altro un suo punto debole, che del resto gli è stato riconosciuto, e anche troppo, e spesso in maniera ingiusta e pretestuosa.

315. L'interpretazione accettabile che possiamo dare di quei passi penso debba consistere nel ritenere che lì l'Aquinate si riferisca all'individuo in quanto parte della specie, all'individuo materiale, non all'individuo nel senso più ampio del concetto, che comprende anche la singularità della persona e ciò che modernamente si chiama la "soggettività". L'individuo è subordinato alla specie nel mondo animale, non nel mondo delle anime; nel mondo umano, in quanto anche l'uomo appartiene al regno animale, ma non in quanto l'uomo è persona. Infatti, come abbiamo visto applicando i principi dell'Aquinate, la persona come essenza individuale arricchisce l'essenza specifica, e quindi non è ad essa subordinata; ma in tal caso è la specie che è ordinata all'individuo. E' la specie umana che si eleva in S. Francesco e in S. Domenico e sono loro che sono esistiti per consentire la riproduzione della specie umana? Se fosse dipeso da loro, la specie non si sarebbe neppure riprodotta, mentre invece è indubbio che tanto ad essi deve l'intera umanità. Ma questo perché e come? Grazie, evidentemente, alla loro ricchissima ed originalissima personalità, alla loro straordinaria singularità spirituale, ben più ricca di contenute intelleggibile di quanto può dirci una sia pur scientifica definizione dell'essenza specifica dell'uomo.

316. Ma un punto interessante della dottrina tomista della singolarità è data dal fatto che Tommaso dice a chiare lettere che il fatto che noi non riusciamo a comprendere intellettualmente la singolarità non è dato tanto dal fatto che essa di per sé ripugni all'intellegibilità, che anzi al contrario gli angeli, per esempio, sono creature singolari, eppure per sé intellegibilissime (non per noi), perché sono pure forme e essenze specifiche. La singolarità non ci è inaccessibile perché singolarità, ma in quanto è legata alla materia (individui materiali) e truppe al di sopra della nostra comprensione intellettuale (gli angeli e Dio). L'intellettualità che è alla nostra portata è quella dove la materia si unisce alla forma, perché il nostro stesso essere, e quindi il nostro stesso conoscere è misto di materia e forma; ma là dove la materia emerge senza una forma specifica (individualità materiale) e la forma emerge nella sua purezza senza soggetto materiale (l'angelo e anche l'anima separata), ecco che la vista del nostro intelletto si oscura e non riesce più a coglier nulla. E se prendiamo ad oggetto la singola persona umana, il suo essere e le sue manifestazioni? Il suo agire e il suo fare? Come negare che, in queste cose, ci troviamo di fronte un oggetto particolarmente preperzionate la nostra modo d'essere e di conoscere, giacché evidentemente anche noi siamo persone?

317. Sgombriamo dunque innanzitutto il terreno all'intellegibilità della singolarità personale. Dice Tommaso: "Dei singolari che si trovano nelle realtà materiali non vi è in noi intelligenza non perché sono singolari, ma perché sono materiali, dato che la materia è principio d'individuazione. Per cui, se si danno dei singolari che sussistono senza materia, come gli angeli, nulla preibisce che questi siano intelligibili in atto" (Sum. Theol., I, q. 56, a. 1, 2m). L'angelo, essendo privo di materia, è già per sé preperzionate all'intelletto, che entra in atto se l'oggetto è intelligibile in atto, cioè privo di materia. Ma il problema è da parte nostra; non è da parte dell'oggetto: è il nostro intelletto che per sua natura è unito alla materia, per cui capisce solo cose che possano essere contattate materialmente, cioè sensibilmente. Quelle più elevate, certe, le può conoscere, ma solo imperfettamente ed analogicamente partendo da quelle sensibili, e senza riuscire a coglierle nella loro essenza propria. Tale è la dottrina dell'Aquinate.

318. Ancora: "Il singolare non ripugna alla nostra conoscenza, se non per il fatto di individualizzarsi in questa materia. Infatti le nostre rappresentazioni (species) devono essere astratte dalla materia" (se devono raggiungere la loro funzione conoscitiva intenzionale e immateriale). "Se dunque ci sono dei singolari nei quali la natura della specie non si individualizza attraverso la materia, ma ognuno di loro è la natura di una specie che sussiste immaterialmente, ciascuna di essi sarà per sé intelligibile. E questi singolari sono le substanze separate" (cioè le anime separate, gli angeli e Dio: De An., a. 17, 5m).

319. Ancora: "L'essere individuale non ripugna al fatto d'essere inteso in atto, giacché le substanze separate sono intese in atto eppure sono individue; diversamente non potrebbero agire, dato che le azioni appartengono al

le sostanze singole. Ma è l'averne un essere materiale che ripugna all'essere inteso in atto; per cui le forme individuali che sono individuate dalla materia, non sono intese in atto ma solo in potenza" (Spir. Creat., 9, 15m).

320. Ancora: "Ciò che ripugna all'intelligibilità è la materialità; ed il segno di ciò è dato dal fatto che, affinché le forme delle cose materiali possano divenire intelligibili in atto, occorre che siano astratte dalla materia. E così in quelle cose nelle quali l'individuazione avviene per una data materia segnata, gli individui non sono intelligibili in atto. Se invece l'individuazione non avviene per la materia, nulla impedisce che gli individui siano attualmente intelligibili" (Cent. Gentes, II, c. 75). Ora l'individuazione dell'anima umana non avviene solo per la materia corporea, ma anche grazie all'azione divina. Per questo l'anima umana individuale è per sé attualmente intelligibile. Lo è anche per noi? Bisogna distinguere la nostra anima da quella degli altri. Della nostra anima, come vedremo nel paragrafo successivo, possiamo avere un'esperienza diretta mediante l'attività riflessiva del nostro spirito, e possiamo pure averne una conoscenza concettuale (cf R. Garrigou-La Grange, Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem, in Angelicum, fasc. 1, 1928, pp. 37-54). Dell'anima altrui, invece, possiamo aver conoscenza solo mediante le manifestazioni ed espressioni esteriori della persona, supponendo peraltro che sappiamo correttamente interpretarle e che la persona si esprima con sincerità e correttezza.

321. Questa conoscenza dell'anima altrui, nella sua singolarità, di che tipo è? Tommaso non lo dice; ma penso che, valendoci dei suoi principi, possiamo dare una risposta. Non può trattarsi di una conoscenza estrattiva, perché in queste cose l'oggetto è già per sé intelligibile, in quanto forma spirituale singola. Non occorre, quindi, il concetto, in quanto, trattandosi appunto di forma per sé intelligibile, è già propria all'intelletto, né quindi dev'esser resa tale dal concetto. Si tratterà, allora, di un'intuizione. Ma un'intuizione immediata? Possiamo raggiungere l'anima del nostro prossimo con un semplice sguardo del nostro intelletto, per averla immediatamente di fronte? No certamente, salvo particolari doni divini. Questa intuizione dell'anima individuale del prossimo la possiamo raggiungere solo se il prossimo ci apre, per così dire, la porta, e se noi vi sappiamo entrare con dolcezza, rispetto ed amore. Entra qui in gioco la conoscenza per connaturalità, particolarmente efficace se fra conoscente e conosciuto esiste un rapporto di reciproca stima, fiducia ed amicizia.

322. Penso, pertanto, che si possa e si debba parlare di intuizione per connaturalità mediata. Mediata da che cosa? Dalla percezione e corretta interpretazione delle manifestazioni esterne della persona, manifestazioni che la persona consente di offrirci con sincerità e lealtà. Se l'altra chiude l'accesso alla sua anima, la nostra intelligenza, per quanto ben disposta e penetrante, esperta e volenterosa, nulla può fare. Salvo, s'intende, come ha detto, che ci vengano concessi speciali doni di vini di discernimento. Viceversa, se noi siamo certi d'intelletto, anche se la persona "si apre", noi non ci capiremo nulla ugualmente.

g) I contenuti di coscienza

323. La nostra mente, per Tommaso, non conosce solo la realtà esterna, ma anche se stessa e i propri atti. Partendo dalla conoscenza delle cose extramentali, la nostra mente, ripiegandosi su di sé e mediante una certa riflessione e ritorno su di sé, che Tommaso chiama "reditio", sa cogliere una serie di contenuti interiori: le sue stesse rappresentazioni, gli atti coi quali le produce, ed anche, alla fine, se stessa, indirettamente, ponendosi la domanda sull'origine di quegli atti.

324. "In quanto il conoscente conosce la propria essenza - dice l'Aquinate (In De Caus., Prep. XV, lect. XV, n. 310) -, ritorna, cioè si volge (con vertitur) per mezzo della sua operazione intellegibile, alla propria essenza, conoscendola. E che ciò si debba chiamare "ritorno" e "conversione" appare dal fatto che, quando l'anima conosce la propria essenza, il conoscente ed il conosciuto sono una sola cosa, per cui il sapere tramite il quale conosce la propria essenza, cioè la stessa operazione intellegibile previene da lei, in quanto è conoscente, e tende a lei, in quanto è conosciuta, per cui si dà come un circolo (circulatio), cui si riferiscono i termini di "ritorno" (reditio) e "conversione" (conversio)" (cf anche Prep. VII, lect. VII, nn. 189, 191).

325. La nostra anima, nell'attività conoscitiva, è spontaneamente portata a "uscire" in certo modo da se stessa, per protendersi verso le cose; è portata ad assumere, potremmo dire heideggerianamente, un atteggiamento "estatico", secondo il significato etimologico del termine, che implica un "persi-fuori-di-sè"; per questo, se essa vuole conoscere se stessa, dovrà in qualche modo tornare e rientrare in se stessa: "L'energia di qualunque facoltà dell'anima - dice l'Aquinate (De Ver., q. 10, a. 9) - è determinata al suo oggetto, per cui il suo atto tende innanzitutto e principalmente al suo oggetto. Se invece vuol dirigersi verso ciò per mezzo di cui essa tende all'oggetto, non può farlo se non per mezzo di un certo ritorno (reditio). ... Questo ritorno però è incompleto nel senso (perché conserva una certa materialità, e la materia non può ripiegarsi perfettamente su se stessa), mentre è completo nell'intelletto, che sa ripiegarsi totalmente su se stesso conoscendo la propria essenza" (e questa proprietà del nostro intelletto è precisamente un indizio della sua spiritualità, perché è proprio delle spiriti esser così "trasparente" a se stesse e, come dice Hegel, saper "aprofondarsi in se stesso").

325. La nostra mente può così giudicare circa i suoi stessi giudizi: può farne oggetto di giudizio. Ecco una funzione della logica e della critica della conoscenza. La nostra mente può così prender coscienza della sua preperzione gnoseologica alle cose e rendersi conto di essere nella verità: "Il giudizio cade sotto il potere del giudicante - dice Tommaso (De Ver., q. 24, a. 2) -, in quanto egli può giudicare del suo giudizio: infatti noi possiamo giudicare di ciò che cade in nostro potere. Ora il giudicare il proprio giudizio appartiene solo alla ragione, la quale riflette sul suo atto, e conosce il suo rapporto alle cose delle quali giudica".

326. Per raggiungere questa conoscenza del nostro spirito e, come si dice nel linguaggio moderno, questa "autocoscienza", noi - secondo l'Aquinate - dobbiamo partire dalla conoscenza astrattiva delle cose esterne: solo a questa condizione possiamo operare la necessaria riflessione che ci conduce nel nostro intimo, giacchè il primo dato interiore del quale, in queste lavoro riflessivo, possiamo venire a conoscenza, sono precisamente gli atti coi quali, in precedenza, siamo "usciti" verso le cose; per cui, se questi atti non ci sono, la riflessione è impossibile, perchè non c'è nulla su cui riflettere. Ma nell'intimo di noi stessi, senza che noi lo sappiamo, ci attende un preziosissimo contenuto intellegibile che non ha bisogno d'esser colto per astrazione, perchè è sostanza intellegibile in atto: il nostro stesso spirito! "Il nostro intelletto - dice infatti Tommaso (De Ver., q. 10, a. 8, 1m) - non può avere abituale notizia delle cose altre da sè, che non si trovano in lui stesso, prima dell'astrazione dai fantasmi, per il fatto che le specie degli altri intellegibili" (cioè quelli extramentali) "non gli sono innate. Ma la sua essenza" (di spirito) "gli è innata, per cui non ha bisogno di ricavarla dai fantasmi. ... Per queste la mente, prima di astrarre dai fantasmi, possiede un'abituale conoscenza di sè, per mezzo della quale può prender coscienza di esistere".

327. Attenzione, però: si tratta di conoscenza sele abituale, cioè potenziale: non ancora attuale. Essa, come ho detto sopra, può passare all'atto sele quando prendiamo coscienza degli atti che abbiamo compiuto nel conoscere le cose esterne. Essa dunque è presente "prima di astrarre dai fantasmi" sele come abito, non come atto: per essere in atto, occorre che la mente abbia astratto dai contenuti dai fantasmi, perchè la mente giunge alla coscienza di sè sele riflettendo su quei contenuti.

328. Per questo dice l'Aquinate: "Quanto alla conoscenza attuale, per la quale sappiamo attualmente d'avere un'anima, dico che l'anima si conosce per il tramite dei suoi atti. Possiamo infatti percepire d'avere un'anima, di vivere e di esistere, perchè percepiamo di sentire e d'intendere, e di esercitare altri simili atti vitali. ... Nessuno infatti può aver coscienza d'intendere se non per il fatto che intende qualcosa" (di extramentale), "giacchè vien prima l'intendere qualcosa che l'intendere d'intendere; per cui l'anima perviene alla sua coscienza attuale di esistere, per il fatto che intende e sente" (la realtà esterna). (Ibid.)

329. Ora, questa conoscenza per mezzo della quale noi percepriamo, nella loro concretezza esistenziale, i nostri atti d'intelligenza e di coscienza, nonché (per quante oscuramente) il nostro stesso intelletto, la nostra coscienza e la nostra stessa anima che li emette, ebbene questa conoscenza, per Tommaso, è una conoscenza intuitiva e non concettuale, ma in qualche modo diretta e "sperimentale" (esperienza interiore, oggi particolarmente studiata dalla fenomenologia), per il fatto che queste realtà che appartengono al nostro spirito ed il nostro stesso spirito sono realtà già per sè intellegibili, già per sè proporzionate al nostro intelletto, per cui non occorre un concetto che proporzioni e metta a contatto il conoscente (noi stessi) col conosciuto (ancora

nei stessi).

330. Ecco perchè Tommaso dice che la percezione concreta che abbiamo della nostra anima mediante il processo riflessivo di cui sopra, è una conoscenza "per essenza" nel senso che abbiamo già spiegato in precedenza, in quanto cioè è la nostra stessa anima che - per così dire - ci si "para innanzi" nella sua essenza e sostanza individuale, senza la mediazione di alcun concetto. Il concetto è necessario - come risulta dai brani di Tommaso che riporteremo più sotto - solo per farsi un concetto universale e scientifico dell'essenza dell'anima, ma non per sperimentare direttamente l'essenza e la presenza a noi stessi della nostra anima. L'unico concetto che occorre per questo è l'aver concettualizzate la realtà esterna, perchè, come si è detto, è questo il tramite necessario per giunger all'autocoscienza.

331. L'essenziale, perchè ci sia il fatto conoscitivo, è che il nostro intelletto riceva la "forma" dell'oggetto, che sia da esso "informato": ma questa informazione - dice Tommaso (De Ver., q. 8, a. 7, 2m) - può avvenire o perchè il conosciuto si unisce al conoscente mediante la sua stessa essenza ("per essentialiter") o mediante una rappresentazione ("per similitudinem"): l'autocoscienza concreta comporta che il conosciuto (l'anima) si unisca al conoscente (l'intelletto di questa stessa anima, intelletto che qui diventa "coscienza" o, come dice Tommaso, "reflexio") per essenza o nella sua stessa presenza.

332. "Quelle cose - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 112, a. 5, 1m) - che per loro essenza sono nell'anima si conoscono per via sperimentale (experimentaliter cognitione), in quanto per mezzo degli atti" (dell'intelletto) "si sperimentano i principi intrinseci: come sperimentiamo la nostra volontà volendo, e il nostro vivere mediante gli atti della vita".

333. "Il nostro intelletto - dice Tommaso (Sum. Theol., I, q. 87, a. 1, 3m) - si percepisce nella sua concretezza (particulariter), in quanto Socrate o Platone percepiscono di possedere l'anima intellettuale, per il fatto che hanno coscienza di intendere" (le cose). ... Per questo tipo di conoscenza della mente, basta la stessa presenza della mente" ("conoscenza per essenza"), "la quale è il principio dell'atto" (di conoscenza esterna) "partendo dal quale (ex quo) la mente giunge a percepire se stessa. E così diciamo che la mente conosce se stessa in forza della sua presenza a se stessa". Così Tommaso interpreta l'assioma agostiniano per il quale "la mente conosce sè mediante sè" (mens seipsam per seipsam novit): "perchè infine giunge alla conoscenza di sè, per quanto partendo dal suo atto" (di conoscenza delle cose esterne).

334. Questa "conoscenza per essenza", precisa Tommaso (De Ver., q. 10, a. 8), non è da intendersi il semplice "conoscere l'essenza", ma è un conoscere l'essenza mediante l'essenza e non mediante rappresentazione, come s'è detto sopra: "Quando è questione di un conoscere "per essenza", occorre precisare, perchè quest'espressione si può intendere in due modi: in un modo, facendo riferimento alla cosa stessa conosciuta, intendendo l'espressione "per essenza" nel senso di conoscere l'essenza della cosa" (cosa che può avvenire mediante rappresentazione). ... "In un secondo modo, facendo riferimento al mezzo conoscitivo; e così "per es-

senza" si riferisce alle stesse mezzo conoscitive"(cioè l'essenza vien conosciuta per mezzo dell'essenza stessa:il che non è altro che una conoscenza intuitiva,non concettuale ma immediata,almeno se per "mediazione" intendiamo un'entità rappresentativa autonoma realmente distinta dal conoscente e dal conosciuto).

335. Per questo Tommaso giunge a dire che "affinchè l'anima percepisca il proprio esistere e prenda coscienza di quante in essa avviene,non è necessario un abito,ma basta la sola essenza dell'anima,la quale è presente alla mente: da essa infatti emanano gli atti,nei quali attualmente essa viene percepita"(De Ver.,q.10,a.8).

336. Alla luce di queste affermazioni dobbiamo interpretare il detto di Tommaso nella Summa Theologiae,secondo cui "il nostro intelletto non si conosce mediante la sua essenza ma mediante il suo atto"(non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster: I,q.87, a.1):questo "atto" per mezzo del quale l'intelletto conosce se stesso non è una rappresentazione dello stesso intelletto,ma è l'atto mediante il quale,preliminarmente,l'intelletto è stato a contatto con la realtà esterna.E dire che l'intelletto non si conosce "per essenza" non va inteso come smentita a quanto Tommaso dice nei numeri precedenti,ma vuol dire che la conoscenza per essenza non è per essenza nel senso che non preceda alcun atto conoscitivo (esse invece precede: è la conoscenza delle cose esterne), ma ciò non toglie,anzi comporta che sia per essenza in base ad un precedente atto di conoscenza delle cose esterne.

337. Ora questa conoscenza "per essenza" dell'anima da parte di se stessa,nella sua singolarità (non nella sua essenza individuale o specifica),questa "esperienza" che l'anima ha di sé mediante i suoi atti e partendo dai suoi atti,non è una conoscenza rappresentativa o concettuale e quindi non comporta alcuna astrazione,perchè l'anima è già per sé spirituale ed intellegibile,e quindi preordinata al nostro intelletto:si tratta quindi di una intuizione intellettuale di una singolarità:la singolarità concreta ed esistenziale della nostra anima,dalla quale sgorga la nostra particolare personalità,il "volto" proprio del nostro spirito,originale ed irripetibile.Questa è l'unica intuizione intellettuale diretta della singolarità spirituale che Tommaso ammetta nella vita presente.Anche l'anima del nostro prossimo,per lui,sebbene in se stessa intellegibile è anch'essa preordinata,per sé,al nostro intelletto,tuttavia,di fatto,non la possiamo intuire in modo così immediato come percepiamo o intuimo la nostra anima,perchè mentre nel caso nostro noi,mediante l'atto di coscienza,possiamo metterci realmente e direttamente di fronte alla nostra anima,nel caso del nostro prossimo possiamo sì giungere a conoscere la sua anima,ma questa conoscenza sarà sempre una conoscenza indiretta e mediata,una conoscenza "per rappresentazione",perchè per giungervi siamo sempre obbligati ad utilizzare le manifestazioni esterne della persona,siamo sempre costretti,quindi,ad utilizzare la loro concettualizzazione mediante un'opera,per altro fallibile,di interpretazione,che ci impedisce una visione immediata del loro intimo,cosa che invece ci è sempre possibile per la nostra anima,solo che riflettiamo senza pregiudizi sui nostri atti interiori.

medias { formale  
          { oggettiva

## I N D I C E

Introduzione. . . . .	1
Cap.I - L'ENTE SINGOLARE	
1. Il pensiero di Ockham. . . . .	3
2. Il pensiero di S.Tommaso	
a) Veduta d'insieme. . . . .	10
b) La costituzione dell'individuo. . . . .	12
c) L'unità del singolare. . . . .	16
d) La definizione dell'individuo. . . . .	18
Cap.II - L'UNIVERSALE	
1. Il pensiero di Ockham	
a) La concezione dell'universale. . . . .	19
b) La realtà dell'universale. . . . .	22
Cap.III - IL CONCETTO	
1. Il pensiero di Ockham	
a) L'universale come concetto. . . . .	34
b) L'origine del concetto. . . . .	43
2. L'universalità del concetto secondo S.Tommaso	
a) L'universale. . . . .	58
b) Necessità e natura del concetto come rappresentazione . . .	60
c) L'astrazione dell'universale. . . . .	63
d) Dalla specie impressa alla specie espressa. . . . .	66
Cap.IV - LA CONOSCENZA INTUITIVA	
1. Il pensiero di Ockham	
a) Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva. . . . .	66
b) Differenza fra i due tipi di conoscenza. . . . .	74
c) L'autocoscienza. . . . .	77
2. Il pensiero di S.Tommaso	
a) Concetto tomistico di "intuizione". . . . .	79
b) Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva. . . . .	80
c) La conoscenza del singolare materiale. . . . .	83
d) La conoscenza del bene operabile. . . . .	86
e) La sostanza spirituale singola. . . . .	88
f) La conoscenza della singolarità spirituale umana. . . . .	92
g) I contenuti di coscienza. . . . .	96