

L'intelletto divino

Questo prezioso trattatello sull'intelletto divino è estratto da un Corso di Padre Tomas Tyn sul Libro XII della Metafisica di Aristotele.

Il commento fatto da P.Tomas al testo dello Stagirita dà occasione al Commentatore di presentare una profonda dottrina sul Pensiero sussistente divino, che riprende l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino.

Questa trattazione è molto utile per confutare la gnoseologia idealista, oggi tornata di moda, la quale confonde il pensiero umano con quello angelico e con quello divino.

Il testo è corredato di note da me preparate.

I numeri in rosso fanno riferimento alla numerazione delle pagine del testo originale.

Padre Giovanni Cavalcoli, OP
Bologna, 11 novembre 2010

62-174

1. L'INTELLETTUALITA' SUSSISTENTE DI DIO.

Dato che l'intelletto creato è beato per partecipazione della beatitudine divina, è necessario che Dio sia beato di per sé e quindi eminentemente rispetto alla beatitudine dell'intelletto creato. Ora la beatitudine creata consiste¹ nell'atto secondo della facoltà più perfetta che è quella intellettuale riguardo all'intelligibile più perfetto che è il primo intelligibile in assoluto, cioè Dio.

Se poi il costitutivo formale della beatitudine in genere è la conoscenza intellettuale attuale di Dio, ne segue che anche la beatitudine divina in particolare sarà formalmente costituita dalla conoscenza intellettuale sommamente attuale (sussistente), che Dio ha di Se stesso.

Si noti in primo luogo che in genere è l'atto intellettuale e non quello volitivo il costitutivo formale della beatitudine. Infatti la beatitudine consiste nel possesso del sommo bene che è Dio, ma è solo l'intelletto che rende presente² l'oggetto al soggetto (cioè mette il soggetto in possesso dell'oggetto) e non la volontà i cui atti o fanno astrazione dalla presenza o assenza dell'oggetto (amore) o precedono la presenza

¹ Sarebbe meglio dire che è *causata* dall'atto intellettuale, ma consiste propriamente nel godimento, che è atto proprio del volere, volere o amare, che però ovviamente è l'unione del soggetto col sommo bene o sommo vero visto dall'intelletto.

² Lo rende presente intenzionalmente, non realmente o esistenzialmente. L'intelletto vede Dio, ma è la volontà che si unisce a Dio.

dell'oggetto (desiderio) o infine la seguono (diletto, gioia)³. La volontà dipende connaturalmente dall'intelletto quanto al suo muoversi verso oggetto⁴, cosicché il soggetto entra primariamente in possesso dell'oggetto attraverso la conoscenza (intellettiva in questo caso) e solo secondariamente attraverso l'appetito⁵. Ora, il costitutivo formale (metafisico) di una realtà è ciò che per definizione la costituisce primariamente. Perciò, essendo la beatitudine (cioè il possesso elettivo - o formale o virtuale eminente - del fine ultimo) primariamente costituita dall'atto dell'intelletto (e solo secondariamente da quello della volontà), ne segue che il suo costitutivo formale è l'atto secondo della conoscenza intellettiva di Dio (secondo le capacità della creatura).

Si noti in secondo luogo che in Dio non c'è natura, facoltà operativa, abito operativo all'atto primo, ma la natura coincide con l'atto secondo dal quale si distingue solo secondo la distinzione virtuale minore. Il costitutivo metafisico della natura divina sarà quindi quell'atto divino che è presupposto ad ogni altro atto; il che è l'atto dell'intelletto. In tal modo il costitutivo della natura divina coincide con quello della beatitudine divina ed infatti la natura di Dio è il suo possesso immateriale e quindi intellettuale di Sé come fine ultimo non già di Se stesso, ma di ogni altra cosa. Perciò la stessa natura di Dio è la sua beatitudine. La natura però dice di sua ragione principio di operazione (il che però non vuol dire necessariamente potenza all'azione⁶ perché così non ci potrebbe essere in Dio, ma solo ed esclusivamente principio attivo), mentre la beatitudine dice l'operazione stessa. Perciò vi è una distinzione virtuale minore tra la natura e la beatitudine in Dio. La prima è costituita dall'intellettualità sussistente in atto secondo (l'astratto "intellettualità" significa l'essenza come principio di operazione), mentre la seconda è costituita dall'atto sussistente dell'intelletto (espressione che significa l'azione beatificante).

63-175

La preminenza della beatitudine divina è perciò dovuta alla perfezione eminente del suo atto di intelletto riguardo a se stesso come oggetto intelligibile.

- a) **La perfezione dell'intelletto in genere** consiste nella sua conoscenza di se stesso (riflessione immediata), che esso ha a contatto con il suo oggetto intelligibile che assume o concepisce in se stesso. L'intelletto è intelligibile in quanto ha in se stesso un oggetto intelligibile intenzionalmente presente⁷. In tal modo si identifica l'intelletto e l'intelligibile perché a contatto con l'intelligibile l'intelletto è a sua

³ L'atto della volontà proprio della beatitudine evidentemente non fa astrazione dalla presenza dell'oggetto divino e neppure precede il suo raggiungimento. Indubbiamente lo segue, ma è anche innanzitutto ed essenzialmente l'atto col quale essa *si unisce* a Dio, come conseguenza dell'averlo conosciuto.

⁴ La volontà, quanto al suo muoversi verso il suo fine, non dipende dall'intelletto, ma da se stessa. L'intelletto la stimola o la attira non come causa efficiente, ma solo come causa finale, ma è lei che decide di muoversi realmente verso il suo oggetto.

⁵ No, il soggetto entra *incoattivamente* in possesso del suo bene con l'intelletto e *compiutamente* con la volontà. Una beatitudine del puro vedere non è completa se non c'è il godimento o la fruizione della volontà, che possiede realmente ed esistenzialmente il proprio bene. Analogamente la felicità degli sposi non è data dal semplice reciproco contemplarsi, ma dell'unirsi reale tra loro. Così per la beatitudine celeste, che la Bibbia paragona appunto ad un mistico spotalizio: "Come lo sposo gioisce per la sposa, così gioirà di te il tuo creatore"(Is 62,5).

⁶ Quando la Bibbia parla di "potenza" divina non intende la potenzialità nel senso aristotelico, la potenza attuabile o non attuata, ma l'atto della potenza o la potenza in atto o l'esercizio stesso in atto del potere divino.

⁷ Ossia in quanto è in atto.

volta l'intelligibile (*intellectus in actu et intelligibile in actu in quantum huiusmodi sunt idem*).

In genere quindi la perfezione dell'atto intellettuale consiste nell'identità tra l'intelletto e l'intelligibile⁸.

- b) **Il modo in cui l'intelletto termina all'intelligibile.** L'intelletto in genere (in quanto il termine è preso dall'ambito dell'intellettualità umana) significa la potenza del conoscere intellettuale, cioè la potenza rispetto alla presenza intenzionale dell'intelligibile. In tal modo l'intelletto è ricettivo del suo intelligibile come il soggetto perfezionabile è ricettivo della sua perfezione. Siccome poi l'intelligibile è ciò che è (cioè la sostanza), si può dire che l'intelletto sia ricettivo (intenzionalmente) della sostanza. Come la perfezione attua formalmente il suo soggetto, così l'intelligibile attua l'intelletto con quell'atto che nell'ordine degli intelligibili è appunto l'essere intelligibile. Il soggetto in atto, in quanto è in atto, agisce (con azione immanente), cosicché l'intelletto, ricevendo l'intelligibile, diventa agente ed operante immanentemente.

Ora, la presenza dell'oggetto al soggetto, presenza di ordine conoscitivo (intenzionalmente rappresentativo) non attua l'intelletto secondo la sua realtà fisica così che all'intelletto in atto (fisico) si aggiunga l'atto (intenzionale) dell'intelletto. In altre parole, non è una potenza che passa all'atto, ma è un atto che passa all'atto, il che è proprio dell'azione immanente. L'azione che l'intelletto emette in quanto è formalmente cosciente (ricevente l'oggetto nel soggetto) non è qualcosa che procede da esso per attuare una potenza, ma è qualcosa in esso che è lo stesso atto della sua potenza⁹.

Mentre però il concetto oggettivo non attua l'intelletto facendolo passare dalla potenza all'atto, ma è semplicemente atto della sua potenza, il concetto formale è una realtà fisica accidentale che fa passare l'intelletto dalla potenza all'atto a modo di un'azione transitiva. Così, meno ci sarà bisogno del concetto formale come mezzo di conoscenza e più immediato sarà il contatto del soggetto (intelletto) con l'oggetto (intelligibile), più la sua azione sarà immanente (trascendentale) e quindi più sarà perfetto l'intelletto nel genere dell'intellettualità.

Nell'immediatezza della presenza dell'oggetto al soggetto intelligente in atto (presenza attuale che è atto e azione allo stesso tempo) vi è però una precisa gradualità.

64-176

L'intelletto umano, che è il meno perfetto nel genere dell'intellettualità, procede infatti per astrazione. Non solo il suo conoscere attuale è distinto dalla sua natura, ma la

⁸ Qui sta la parte di verità dell'idealismo.

⁹ Bisogna distinguere l'intelletto come *facoltà* o potenza dall'*atto conoscitivo* dell'intelletto. La facoltà intellettuale non dice ancora l'atto del conoscere - si può avere l'intelletto e non esercitarlo -, e qui certamente, quando l'intelletto conosce, c'è un passaggio dalla potenza all'atto. Ma lo stesso atto del conoscere non comporta un passaggio dalla potenza all'atto: non è che l'intelligibile si aggiunga all'intelletto cosciente così che l'intelligibile attui in qualche modo l'intelletto, perché qui l'intelletto è già in atto, per cui l'intelligibile in atto è semplicemente un atto che si unisce all'intelletto in atto, e questi due atti si identificano tra di loro, cosicché il pensante diventa (intenzionalmente) il pensato. Anche qui c'è la parte di verità dell'idealismo, una verità sottile e profonda che sfugge completamente ai materialisti e agli empiristi.

stessa specie intellettiva non è né la sua natura né qualcosa di indito¹⁰ in essa, ma è la somiglianza formale della forma specifica dell'oggetto nell'intelletto possibile¹¹.

Si noti il posto privilegiato del livello specifico: la stessa forma specifica che ha un essere reale nell'ente fisico assume un essere intenzionale nell'intelletto umano. Ora PLATONE credeva alla sussistenza fisica delle forme intelligibili specifiche, cosicché tutta la natura corporea consistente in individui appartenenti a delle specie distinte sarebbe per così dire parallelamente affiancata da un mondo spirituale di specie sussistenti in sé, al di là della materia e dell'individuo. ARISTOTELE invece osservava giustamente che le forme specifiche inerenti hanno bisogno per sussistere della materia completante ed individuante e quindi possono avere un'esistenza fisica e reale solo negli individui materiali concreti, mentre hanno un'esistenza separata, ma solo intenzionale, non in sé, bensì nella mente del conoscente. In quanto poi l'oggetto formale *quod*, è attinto dalla mente per mezzo di un formale *quo* (cioè il concetto oggettivo o terminativo per mezzo di un concetto formale). Nella specie intellettiva ricevuta nell'intelletto ed attuante l'intelletto anche fisicamente, l'oggetto rappresentato ha un essere fisico, reale e sussistente, che però non è separato, ma a sua volta inerente all'intelletto allo stesso modo in cui l'accidente inerisce alla sostanza.

L'intelletto della sostanza separata (primo mobile nell'ordine degli intelletti) non rende l'intelligibile attuale per astrazione¹², anche se è attuato dal suo atto di conoscenza distinto dalla sua natura. In tal modo l'intelletto separato conosce per il contatto con l'intelligibile sussistente (così come PLATONE pensava che avvenisse per ogni intelletto, anche quello umano), che ha per oggetto univoco la sua stessa essenza e le specie in essa contenute e come oggetto analogico immediatamente conosciuto per somiglianza (analogia) con la stessa sostanza separata ha Dio, il primo intelligibile e causa di ogni intelligibilità (verità ontologica) creata. L'intelletto della sostanza separata è perciò attuato dal contatto intenzionale con l'intelligibile sussistente ed ultimamente con il primo intelligibile che è Dio della cui intelligibilità l'intelligibilità della sostanza separata (il suo mezzo di conoscenza) è una partecipazione.

65-177

L'intelletto divino è il più perfetto tra tutti gli intelletti.

Infatti “ciò per cui una cosa è tale, esso stesso è ancora più tale” cosicché, se l'intelligenza separata è intelligibile ed intelligente per il contatto col primo intelligibile divino, è necessario che anche Dio sia sommamente (eminentemente) intelligibile ed intelligente e quindi sommamente comprensivo di Se stesso, come fine ultimo e di conseguenza sommamente beato. L'intelletto divino conosce se stesso non già come oggetto analogico (intuitivo-angelo o discorsivo-uomo), ma conosce se stesso come suo oggetto formale proprio ed univoco e conosce tutte le altre cose per mezzo della sua stessa natura o meglio nella sua natura (la conoscenza che Dio ha delle cose infatti non è mediata, ma immediatamente attinge la cosa così come essa è preesistente nella essenza divina).

¹⁰ In questo senso non esistono concetti o forme “a priori” dell'intelletto.

¹¹ Ricavata per astrazione dall'esperienza sensibile. Quindi ogni concetto umano in questo senso è “a posteriori”.

¹² Perché non parte dall'esperienza sensibile, ma è a contatto diretto con l'intelligibile.

La conoscenza divina delle cose non dipende dalle cose, ma dalla causalità divina riguardo alle cose prima ancora che esse esistano e ciò sia in linea di causalità formale (i possibili, gli enti di ragione), che in linea di causalità efficiente (i reali, gli enti realmente fisicamente esistenti). La conoscenza di Dio causa quindi quelle cose che conosce sia come possibili (scienza di semplice intelligenza) che come reali (scienza di visione).

I gradi di perfezione nell'ambito dell'intellettualità si possono individuare secondo le caratteristiche dei diversi tipi di intelletto che a gradi diversi realizzano l'unica intellettualità in essi analogicamente partecipata.

I. Dio è l'Intellettualità per sè sussistente (come atto entitativo).

1. L'oggetto¹³.

- a. L'oggetto **formale quo** non c'è propriamente perché la conoscenza divina è immediata di tutte le cose. C'è però un *medium in quo* che è la stessa essenza (natura) divina. Dio infatti conosce tutte le cose come partecipazioni della sua essenza - o per pura limitazione formale in linea della causalità formale estrinseca (cose possibili, enti di ragione), o per limitazione formale e composizione in linea di causalità sia formale estrinseca che efficiente/finale (cose reali, enti reali finiti composti dall'essenza e atto di essere, la cui partecipazione nell'essenza finita è l'esistenza).
- b. L'oggetto **formale quod** proprio di Dio è la sua stessa essenza in quanto la conoscenza divina, essendo identica (come atto puro) alla sua natura, non può avere un oggetto estrinseco riguardo alla natura divina, perché ciò significherebbe dipendenza dello specificato da uno specificante esterno. L'intelletto divino ha la sua specificazione intrinsecamente in se stesso, cioè nella stessa essenza (natura) divina¹⁴.

66-178

Di specificazione però si può parlare solo purificando questo concetto da ogni connotazione di dipendenza causale anche solo oggettiva (del soggetto dall'oggetto), che si deve escludere in Dio non solo riguardo alle cose diverse da Lui, bensì anche riguardo alla sua stessa natura.

La natura divina come il sommo analogato nell'ordine degli enti è perciò sia il soggetto che l'oggetto (*medium in quo* e oggetto formale *quod* proprio) dell'intelletto divino. Ora, siccome solo il sommo Intelletto può avere per oggetto formale il sommo Ente, ne deriva che l'Intelletto divino è il sommo analogato nell'ambito dell'Intellettualità, che gli conviene non solo intrinsecamente (come conviene, secondo proporzionalità, anche agli analogati inferiori), ma anche di per sé secondo tutta la sua estensione ed intensione. Si può dire che l'Intelletto divino è la "somma partecipazione" dell'Intellettualità solo parlando analogicamente della partecipazione (*partem capere*), facendo cioè entrare nel concetto della parte anche il tutto considerato come unica parte di se stesso (insieme dell'insieme), definendo cioè la parte non già come realtà più piccola del tutto ($p < T$), ma facendo arrivare tale relazione al suo limite di uguaglianza - parte più piccola o uguale rispetto al tutto ($p \leq T$).

¹³ Dell'intelletto.

¹⁴ L'intelletto divino non è informato dalle cose, ma forma le cose. Per questo si può dire che le "forme a priori" dell'intelletto in Kant appaiono come strutture più convenienti all'intelletto divino che non a quello umano.

2. La riflessività.

L'intelletto divino realizza in sommo grado la caratteristica di ogni intellettualità che è quella di essere riflessiva su se stessa. L'intelletto divino, conoscendo, conosce di conoscere non solo immediatamente, ma senza alcuna distinzione tra l'atto esercitato del conoscere e l'atto segnato o riflesso. Dio non solo è la sua conoscenza, ma è la conoscenza del suo conoscere. Il conoscere del conoscere non deriva dal conoscere come qualcosa di derivato da un principio primario fondante, ma il conoscere è lo stesso oggetto primario dell'Intelletto divino, in quanto la sua stessa natura (oggetto primario ossia formale quod proprio) è il suo conoscere. In Dio infatti c'è reale identità tra il soggetto conoscente, l'atto di conoscere e l'oggetto conosciuto¹⁵. Tale riflessività deriva dal mezzo in cui Dio conosce tutte le cose, mezzo che è la sua stessa natura. Così non c'è un mezzo conoscitivo aggiunto alla natura divina che farebbe da mediatore nella sua conoscenza, ma tutto è conosciuto nella sua natura, ossia per Dio conoscere ogni cosa diversa da Sé vuol dire conoscerla come partecipazione della sua natura, ragion per cui ogni atto di conoscenza divina termina primariamente alla sua natura che è il suo conoscere. In altre parole solo conoscendo il suo conoscere (per reale identità tra soggetto, oggetto e atto della conoscenza) Dio conosce tutte le cose, il che vuol dire che l'intelletto divino è immediatamente e sommamente riflessivo avendo se stesso per oggetto primario di conoscenza e ciò per reale identità tra soggetto e oggetto (possesso intellettuale di sé al sommo grado di immaterialità e quindi di intellettualità).

67-179

3. Il concetto formale.

E' completamente assente in Dio sia come concetto *in fieri* (specie impressa, *medium quo*), sia come concetto *in facto esse* (specie espressa, *medium in quo*). La natura divina, pur essendo detta *medium in quo*, non è specie espressa perché non è oggetto di un divenire (processo) noetico dalla parte del soggetto che esprimendo acquista un nuovo atto conoscitivo, né è un mezzo rappresentativo per somiglianza (mezzo vero e proprio) dal lato dell'oggetto, cosicché l'oggetto esterno sarebbe la misura della sua somiglianza intenzionale nell'intelletto, ma è rappresentativo per esemplarità in quanto esso stesso è la misura di ogni oggetto diverso da sé che si costituisce come oggetto solo in quanto ne è una partecipazione. Ciò vuol dire che la conoscenza divina è del tutto immediata, in quanto ciò che è partecipato è presente al partecipante più intimamente dello stesso partecipante. In tal modo nella sua essenza Dio conosce ogni ente tale in ragione dell'ente in quanto è ente che fonda e pervade tutte le sue differenze¹⁶.

¹⁵ L'identità di essere e pensiero vale solo per l'essenza divina. L'errore fondamentale dell'idealismo, che conduce al panteismo, è l'identificazione di essere e conoscere nell'essere come tale, e quindi la confusione tra *ens ut ens* ed *ens divinum*.

¹⁶ Mentre la nozione metafisica umana dell'ente è astratta, e contiene solo implicitamente gli enti singoli, la nozione che Dio ha dell'ente metafisico coincide con ogni ente singolo, reale o possibile.

4. Il rapporto tra la natura dell'intelletto e il suo oggetto.

Dio conosce tutte le cose non come sono in se stesse, ma come sono nella sua natura¹⁷. In altre parole non c'è oggetto che non sia rappresentato eminentemente nella natura divina. Questa è la ragione per cui Dio non conosce servendosi delle specie intellettive aggiunte alla sua natura, ma immediatamente nella sua natura conosce tutte le cose senza ricorrere alla loro somiglianza intenzionale. Ogni oggetto materiale è perciò racchiuso e sussunto (come il partecipante nel partecipato) nella natura o essenza di Dio.

5. Il rapporto tra il soggetto, l'oggetto e l'atto di conoscere.

Nel conoscere l'oggetto della conoscenza è attinto dal soggetto per mezzo del suo atto conoscitivo.

L'atto a sua volta si può considerare in due modi:

- a) come atto intenzionale (trascendentale, immanente), che consiste nella semplice presenza dell'oggetto al soggetto e
- b) come atto fisico (predicamentale, transitivo), che fa passare il soggetto dalla potenza all'atto congiungendolo con il suo fine che nel conoscere è appunto la presenza conoscitiva dell'oggetto nel soggetto.

In Dio il soggetto (l'intelletto conoscente) coincide con l'oggetto (l'intelletto divino in quanto conosciuto da se stesso).

Questa coincidenza è sia intenzionale che fisica, cosicché sia intenzionalmente che fisicamente essa comporta a sua volta l'identità dell'atto, per così dire intermedio, con i due estremi coincidenti.

L'oggetto formale proprio dell'intelletto divino (che è la sua natura) coincide perciò con il soggetto e ciò totalmente (per identità immediata) e coincide anche con l'atto dell'intelletto (presenza dell'oggetto al soggetto - atto intenzionale - e presenza dell'azione stessa - atto fisico).

¹⁷ Oppure si potrebbe dire che le conosce in se stesse in base alla conoscenza che ne ha in Se stesso.

Interessante è il confronto con la gnoseologia kantiana: per Kant l'intelletto umano conosce le cose in se stesso (come fenomeni), ma non in se stesse.