

QUESTIONE 79 - LE POTENZE INTELLETTIVE

Passiamo ora a studiare le potenze intellettive. Su di esse si pongono tredici quesiti:

1. Se l'intelletto sia una potenza dell'anima o la sua essenza;
2. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza passiva;
3. Posto che sia una potenza passiva, si domanda se si debba ammettere anche un intelletto agente;
4. Se questo sia qualcosa dell'anima;
5. Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti;
6. Se vi sia una memoria intellettiva;
7. Se essa sia una potenza distinta dall'intelletto;
8. Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto;
9. Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte;
10. Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto;
11. Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte;
12. Se la sinderesi sia una potenza della parte intellettiva;
13. Se la coscienza sia una potenza della parte intellettiva.

Articolo 1 - Se l'intelletto sia una facoltà dell'anima

Sembra che l'intelletto non sia una qualità dell'anima, ma la sua stessa essenza. Infatti:

1. L'intelletto si identifica con la mente. Ora, la mente non è una potenza dell'anima, ma la sua essenza: dice infatti S. Agostino [De Trin. 9, 2]: «Mente e spirito non si dicono in senso relativo, ma indicano l'essenza». Quindi l'intelletto è l'essenza stessa dell'anima.
2. I vari generi di potenze non si trovano uniti in una qualche potenza, ma nella sola essenza dell'anima. Ora, l'appetito e l'intelligenza sono generi diversi di facoltà psichiche, come dice Aristotele [De anima 2, 3], eppure si trovano uniti nella mente, poiché S. Agostino [De Trin. 10, 11] pone l'intelligenza e la volontà nella mente. Quindi la mente o intelletto non è una potenza, ma l'essenza stessa dell'anima.
3. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 29] che «l'uomo ha in comune con gli angeli l'intendere». Ma gli angeli vengono chiamati Menti e Intelletti. Perciò la mente o intelletto dell'uomo non è una potenza dell'anima, ma l'anima stessa.
4. Una sostanza deriva la sua intellettualità dal fatto di essere immateriale. Ma l'anima è immateriale per la sua essenza: dovrà quindi essere intellettiva per la sua essenza.

In contrario:

Il Filosofo [l. cit.] considera l'intelligenza come una potenza dell'anima.

Rispondo:

In base a quanto si è detto [q. 54, a. 3; q. 77, a. 1], dobbiamo necessariamente ammettere che **l'intelletto è una potenza dell'anima e non la sua essenza**. Infatti il principio immediato dell'operazione è l'essenza stessa di chi opera solo quando l'operazione si identifica con l'essere dell'operante: poiché una potenza sta all'operazione, che ne è l'atto, come l'essenza sta all'essere. Ora, solo in Dio l'intendere si identifica col suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto si identifica con l'essenza, mentre nelle altre creature intellettuali l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente.

Soluzione delle difficoltà:

1. Talora usiamo il termine senso per indicare la potenza, a volte invece per indicare la stessa anima sensitiva: poiché l'anima sensitiva prende il nome dalla sua potenza principale, che è il senso. E in modo analogo l'anima intellettiva talora è chiamata intelletto, come da quella che ne è la facoltà principale: e in questo senso Aristotele [De anima 1, 4] scrive che «l'intelletto è una sostanza». E sempre in questo senso S. Agostino [De Trin. 9, 2; 14, 16] afferma che la mente è spirito o essenza.
2. L'appetito e l'intelligenza sono generi diversi di potenze psichiche, data la diversità dei loro oggetti. Ma l'appetito concorda in parte con l'intelletto e in parte col senso quanto al modo di operare mediante organi corporei o senza di essi: poiché l'appetizione segue [in tutto] la conoscenza. E sotto questo punto di vista S. Agostino pone la volontà nella mente, e il Filosofo [De anima 3, 9] nella ragione.
3. Non ci sono negli angeli altre potenze oltre all'intelletto e alla volontà, che segue l'intelletto. L'angelo quindi è chiamato Mente o Intelletto perché è in tale facoltà che si esaurisce tutta la sua virtù. L'anima invece possiede molte altre potenze, quali le sensitive e le vegetative: per cui non è la stessa cosa.
4. Non è che l'immaterialità della sostanza intelligente creata si identifichi col suo intelletto, ma piuttosto grazie all'immaterialità viene ad essa la facoltà di intendere. Non è perciò necessario che l'intelletto sia la sostanza stessa dell'anima, ma che ne sia una facoltà o potenza.

Articolo 2 - Se l'intelletto sia una potenza passiva

Sembra che l'intelletto non sia una potenza passiva. Infatti:

1. Gli esseri sono passivi a motivo della materia, e sono invece attivi in ragione della forma. Ma la facoltà intellettiva si fonda sull'immaterialità della sostanza intelligente. Pare quindi che l'intelletto non possa essere una potenza passiva.
2. La potenza intellettiva è incorruttibile, come si è visto sopra [q. 75, a. 6]. Ma Aristotele [De anima 3, 5] insegna che «se l'intelletto è passivo, è corruttibile». Perciò la potenza intellettiva non è passiva.
3. «L'agente è più nobile del paziente», come dicono S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16] e Aristotele [De anima 3, 5]. Ma le potenze della parte vegetativa sono tutte attive, benché siano le più basse tra le potenze dell'anima. Molto più dunque saranno attive le potenze intellettive, che sono le più alte.

In contrario:

Il Filosofo [De anima 3, 4] afferma che «l'intendere è in certo modo un patire».

Rispondo:

Il termine **patire** viene usato in **tre diversi significati**. Primo, in senso **propriissimo**, quando si toglie a un essere qualcosa che ad esso conviene per natura, o per un'inclinazione propria: come ad es. quando l'acqua perde la freschezza a causa del calore, oppure quando l'uomo si ammala o si rattrista. Secondo, si dice **in senso meno proprio** che uno patisce per il fatto che perde qualcosa, conveniente o nocivo che sia. E in questo senso si dirà che patisce non soltanto chi si ammala, ma anche chi guarisce, e non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra, o chiunque venga in qualche modo

alterato o trasmutato. Terzo, si dice **in senso larghissimo** che uno patisce per indicare soltanto che, essendo in potenza a qualcosa, riceve ciò a cui era in potenza, senza perdere nulla. E così **tutto ciò che esce dalla potenza all'atto** **si può dire che patisce, anche se acquista una perfezione**. E in questo senso **il nostro intendere è un patire**. Ed eccone la dimostrazione. Abbiamo già visto [q. 78, a. 1] che l'intelletto abbraccia con la sua operazione l'ente nella sua universalità. Potremo allora scoprire se l'intelletto sia in atto o in potenza osservando come esso si comporta verso l'ente preso nella sua universalità. Vi è infatti un intelletto che si trova di fronte all'ente universale come atto di tutto l'essere: e tale è l'intelletto divino, che è la stessa essenza di Dio, in cui preesiste originariamente e virtualmente tutto l'essere, come nella sua prima causa. Perciò **l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro**. Ora, nessun intelletto creato può presentarsi come atto di tutto l'essere universale: perché bisognerebbe che fosse un ente infinito. Quindi **ogni intelletto creato**, in forza della sua essenza, **non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi come la potenza all'atto**.

La potenza però può trovarsi rispetto all'atto in due diverse condizioni. Vi è infatti una potenza che è **sempre provvista del suo atto**, come si è detto [q. 58, a. 1] a proposito della materia dei corpi celesti. Ve n'è un'altra invece che **non è sempre attuata**, ma è soggetta a **passare dalla potenza all'atto**, come avviene nei corpi generabili e corruttibili. Dunque **l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili** a causa della sua vicinanza alla prima intelligenza, che è atto puro, come si è visto. Invece **l'intelletto umano**, che è la più bassa delle intelligenze e la più lontana dalla perfezione dell'intelletto divino, **è in potenza rispetto agli intelligibili**, e da principio, secondo l'espressione del Filosofo [De anima 3, 4], è «come una tavoletta levigata su cui non è scritto nulla». Il che appare evidente dal fatto che in un primo tempo noi siamo soltanto in potenza all'intellezione, che poi diviene attuale. È dunque evidente che **il nostro intendere è un certo patire, preso nel terzo significato**. Per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.

Soluzione delle difficoltà:

1. L'obiezione procede dal primo e dal secondo modo di patire, che sono propri della materia prima. Invece il terzo modo appartiene a qualsiasi cosa che essendo in potenza passi all'atto.
2. Secondo alcuni **l'intelletto passivo** sarebbe l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni dell'anima, e che anche Aristotele [Ethic. 1, 13] chiama «razionale per partecipazione», dato che obbedisce alla ragione. Per altri invece **l'intelletto passivo** sarebbe la **cogitativa**, la quale è chiamata anche **ragione particolare**. Stando a queste due opinioni dunque il termine passivo potrebbe essere preso secondo i due primi modi di patire, poiché un tale intelletto non sarebbe che l'atto di un organo corporeo. Ma l'intelletto che è in potenza agli intelligibili e che Aristotele [De anima 3, 4] denomina, per questo, **intelletto possibile**, **non è passivo se non nel terzo modo**, non essendo l'atto di un organo corporeo. **Ed è pertanto incorruttibile**.
3. L'agente è più nobile del paziente quando l'azione e la passione si riferiscono a un medesimo oggetto, ma non lo è sempre se esse si riferiscono a oggetti diversi. Ora, **l'intelletto è una potenza passiva che abbraccia l'ente nella sua universalità**, mentre il **principio vegetativo è attivo rispetto a un ente particolare**, cioè al corpo a cui è unito.

Nulla dunque impedisce che un principio passivo di tal genere sia più nobile di un tale principio attivo.

Articolo 3 - Se sia necessario ammettere un intelletto agente

Sembra che non sia necessario ammettere un intelletto agente. Infatti:

1. **Il nostro intelletto sta agli intelligibili come il senso ai sensibili**. Ora, per il fatto che il senso è in potenza agli oggetti sensibili noi non ammettiamo un senso agente, ma basta quello passivo. Per il fatto quindi che il nostro intelletto è in potenza all'oggetto intelligibile non sembra necessario ammettere un intelletto agente, ma basta quello possibile.
2. Se poi uno rispondesse che **anche per il senso esiste un agente, p. es. la luce**, replichiamo: La luce è richiesta alla visione per rendere attualmente trasparente il mezzo [p. es. l'aria], dato che di per sé il colore è già capace di trasmutare un mezzo trasparente. Ma nell'intellezione non esiste un mezzo che richieda di essere posto in atto. Non è dunque necessario ammettere un intelletto agente.
3. L'immagine dell'agente è ricevuta nel paziente in modo conforme al paziente stesso. Ora, l'intelletto possibile è una facoltà immateriale. Quindi la sua immaterialità basta a far sì che le forme siano ricevute in esso immaterialmente. Ma una forma è intelligibile in atto proprio perché è immateriale. Non vi è perciò necessità alcuna di supporre un intelletto agente per rendere intelligibili in atto le specie [delle cose].

In contrario:

Dice il Filosofo [De anima 3, 5] che «come nella natura, così anche nell'anima vi è un principio per cui essa è in potenza a diventare tutte le cose e un principio per cui essa rende tutto attuale». Si deve dunque ammettere un intelletto agente.

Rispondo:

Ammissa l'opinione di Platone non vi è necessità di porre un intelletto agente per rendere intelligibile in atto gli oggetti, ma forse soltanto per offrire a colui che intende una luce intellettuale, come diremo in seguito [a. 4; q. 84, a. 6]. Pensava infatti Platone che le **forme degli esseri fisici** sussistessero senza materia, e che per conseguenza esse fossero **intelligibili**: appunto perché un'entità è attualmente intelligibile per il fatto che è immateriale. Ed egli chiamò **specie** o **idee** queste forme; e diceva che dalla partecipazione di esse acquistano le loro forme sia la materia corporea, allo scopo di costituire così gli individui nei loro generi e nelle loro specie fisiche, sia il nostro intelletto, per acquistare così la scienza dei generi e delle specie delle cose. Ma dato che Aristotele [Met. 3, 4; 8, 3] ha **escluso che le forme degli esseri fisici sussistano senza la materia**, e poiché d'altra parte le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle realtà sensibili che noi intendiamo **non sono intelligibili in atto**. Ora, **nulla può passare dalla potenza all'atto se non per mezzo di un ente già in atto**: come il senso diviene senziente in atto a causa dell'oggetto già attualmente sensibile. Bisognava dunque ammettere nell'intelletto una **potenza capace di rendere intelligibili in atto** gli oggetti mediante l'astrazione delle forme dalle loro condizioni materiali. E questa è la necessità di porre l'intelletto agente.

Soluzione delle difficoltà:

1. Gli oggetti sensibili si trovano già in atto fuori dell'anima: perciò non è necessario porre un senso agente. E così risulta che nella parte nutritiva tutte le potenze sono attive, nella parte sensitiva invece sono tutte passive, nell'intellettiva infine vi è un principio attivo e un principio passivo.

2. Sono due le opinioni sull'effetto della luce. Per alcuni la luce è richiesta alla visione per rendere i colori visibili in atto. E in tal caso, analogamente e per lo stesso scopo, si richiederebbe l'intelletto agente per intendere come si richiede la luce per vedere. Altri invece pensano che la luce non sia necessaria alla vista per rendere attualmente visibili i colori, ma perché sia il mezzo a divenire attualmente luminoso, come dice il Commentatore [De anima 2, comm. 67]. E in questo caso la somiglianza stabilita da Aristotele [De anima 3, 5] tra l'intelletto agente e la luce va così concepita: come l'una è necessaria per vedere, così l'altro è necessario per intendere; ma non per la medesima ragione.

3. Supposta la presenza di un agente, può avvenire che la sua immagine venga ricevuta in modo diverso in soggetti diversi, a causa della loro diversa disposizione. Ma se l'agente non preesiste, non può giovare la disposizione del ricevente. Ora, l'intelligibile in atto non esiste come tale nella realtà, almeno per le realtà sensibili, che non sussistono fuori della materia. Quindi l'immaterialità dell'intelletto possibile non basterebbe per intendere se non ci fosse l'intelletto agente a rendere intelligibili in atto gli oggetti mediante il processo di astrazione.

Articolo 4 - Se l'intelletto agente faccia parte dell'anima

Sembra che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima. Infatti:

1. La funzione dell'intelletto agente è quella di illuminare per l'intellezione. Ma ciò deriva da qualcosa che è più alto dell'anima, secondo quelle parole [Gv 1, 9]: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo». Pare quindi che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima.

2. Secondo il Filosofo [De anima 3, 5] per l'intelletto agente «non si verifica che a volte intenda e a volte non intenda». Invece la nostra anima non intende sempre, ma a volte sì e a volte no. Quindi l'intelletto agente non è qualcosa della nostra anima.

3. Un agente e un paziente bastano a produrre un'azione. Se quindi l'intelletto possibile, che è una facoltà passiva, e l'intelletto agente, che è una facoltà attiva, fanno parte dell'anima, ne viene che l'uomo potrà sempre intendere a suo piacimento: cosa evidentemente falsa. Quindi l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

4. Dice il Filosofo [ib.] che l'intelletto agente è «una sostanza esistente in atto». Ma nulla è nello stesso tempo in atto e in potenza rispetto alla medesima cosa. Se dunque l'intelletto possibile, che è in potenza a tutti gli intelligibili, è qualcosa della nostra anima, è impossibile che l'intelletto agente sia anch'esso qualcosa dell'anima.

5. Se l'intelletto agente facesse parte della nostra anima, dovrebbe essere una potenza. Infatti non rientra nella categoria della passione o dell'abito, poiché gli abiti e le passioni non hanno il carattere di agente rispetto alle attività dell'anima: anzi, la passione non è che l'azione stessa della potenza passiva, mentre l'abito non è che una conseguenza delle azioni [ripetute]. Ma ogni potenza promana dall'essenza dell'anima. Avremmo così che l'intelletto agente procederebbe dall'essenza dell'anima. E così non verrebbe a essere nell'anima per la partecipazione di un intelletto superiore: cosa questa inammissibile. Quindi l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

In contrario:

Il Filosofo [ib.] insegna che «necessariamente vi sono nell'anima queste differenze», cioè l'intelletto possibile e l'intelletto agente.

Rispondo:

L'intelletto agente di cui parla il Filosofo fa parte dell'anima. Per averne l'evidenza cominciamo a osservare che al disopra dell'anima intellettiva dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceve la capacità di intendere. Quando infatti un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione esige sempre prima di sé un essere immobile e perfetto che abbia quella perfezione per essenza. Ora, l'anima umana è detta intellettiva solo perché è partecipe della virtù intellettuale: e lo riprova il fatto che essa non è tutta quanta intellettiva, ma solo secondo una sua parte. Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni. Inoltre la sua intellesione è imperfetta: sia perché non conosce tutte le cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto. Quindi bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere. Alcuni supposero dunque che questo intelletto, sostanzialmente separato [dal corpo], fosse l'intelletto agente il quale, quasi proiettando la sua luce sui fantasmi, li renderebbe intelligibili in atto. Ma dato pure che esista un simile intelletto agente separato, bisognerà nondimeno ammettere nella stessa anima umana una virtù partecipata da quell'intelletto superiore, mediante la quale l'anima possa rendere intelligibili in atto gli oggetti. Come anche nel mondo degli esseri fisici più perfetti vediamo che, oltre alle cause efficienti più universali, esistono nei singoli esseri perfetti delle loro capacità proprie, derivate dalle cause universali: infatti non è soltanto il sole che genera l'uomo, ma nell'uomo stesso vi è la virtù di generare altri uomini; e così si dica per gli altri animali perfetti. Ora, nella sfera degli esseri inferiori non vi è nulla di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore, mediante la quale essa possa illuminare i fantasmi. E ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti. Ora, nessuna operazione compete a un soggetto se non per mezzo di un principio ad esso formalmente inerente, come si è già detto [q. 76, a. 1] a proposito dell'intelletto possibile. Perciò necessariamente la potenza che costituisce il principio di questa operazione è qualcosa dell'anima. E per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta [e posseduta] dall'aria. Platone invece, come riferisce Temistio [Comm. de anima 32], paragonò l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime, al sole. Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e la loro unica felicità, come vedremo in seguito [q. 90, a. 3; I-II, q. 3, a. 7]. Da lui quindi l'anima umana partecipa la luce intellettuale, secondo le parole del Salmo [4, 7]: «Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto».

Soluzione delle difficoltà:

1. Quella vera luce illumina come la causa universale da cui l'anima umana riceve una particolare facoltà, come si è spiegato [nel corpo].

2. Il Filosofo dice quelle parole a proposito non dell'intelletto agente, ma nell'intelletto in atto. Tanto è vero che prima [l. cit. nell'ob.] aveva detto: «La conoscenza in atto si identifica con l'oggetto». Se però vogliamo riferirle all'intelletto agente, allora esse significano che il fatto che la nostra intellesione non sia continua non dipende dall'intelletto agente, ma dall'intelletto possibile.

3. Se l'intelletto agente stesse a quello possibile come un oggetto agente sta alla potenza, p. es. come l'oggetto visibile in atto sta alla vista, ne seguirebbe che noi intenderemmo subito tutte le cose: poiché l'intelletto agente è il principio mediante il quale [l'anima] rende attualmente intelligibili tutte le cose. Ma esso non si comporta come un oggetto, bensì come il principio che rende attuali gli oggetti; per questo, oltre alla presenza dell'intelletto agente, si richiede la presenza dei fantasmi, la buona disposizione delle facoltà sensitive e l'esercizio in questo genere di attività: poiché dalla conoscenza di una cosa deriva la conoscenza di altre, come dai singoli termini si arriva alle proposizioni e dai principi alle conclusioni. Del resto di fronte a questa difficoltà poco importa che l'intelletto agente sia qualcosa dell'anima o una realtà separata.

4. Certamente l'anima intellettiva è attualmente immateriale, ma essa è in potenza rispetto alle specie determinate delle cose. Al contrario i fantasmi sono immagini rappresentative attuali di determinate specie, ma sono immateriali solo potenzialmente. Quindi nulla impedisce che una medesima anima, in quanto è attualmente immateriale, posseda una facoltà atta a formare delle specie attualmente immateriali astraendole dalle condizioni della materia concreta, facoltà questa che viene denominata intelletto agente, e posseda pure un'altra facoltà atta a ricevere tali specie, che viene denominata intelletto possibile, perché appunto è in potenza a quelle specie.

5. Dato che l'essenza dell'anima è immateriale e creata dall'intelletto supremo, nulla può impedire che da essa promani, con le altre potenze, anche quella facoltà che è una partecipazione dell'intelletto supremo, e che ha la capacità di astrarre dalla materia [gli oggetti intelligibili].

Articolo 5 - Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti

Sembra che l'intelletto agente sia uno solo per tutti. Infatti:

1. Nessun essere che sia separato dalla materia si moltiplica con la moltiplicazione dei corpi. Ma l'intelletto agente è separato, come dice Aristotele [De anima 3, 5]. Quindi non si moltiplica secondo il numero dei corpi umani, ma è unico per tutti.

2. L'intelletto agente produce l'universale, che consiste in un concetto unico per molte cose. Ora, ciò che è causa di unità è unico a più forte ragione. Quindi l'intelletto agente è unico per tutti.

3. Tutti gli uomini concordano nei primi principi intellettivi. Ma l'assenso a quei principi viene dato con l'intelletto agente. Tutti perciò concordano in un solo intelletto agente.

In contrario:

Il Filosofo [ib.] afferma che l'intelletto agente è come la luce. Ma la luce non è identica nei diversi soggetti illuminati. Quindi non è identico l'intelletto agente dei diversi uomini.

Rispondo:

La soluzione del quesito dipende da quanto appena detto [a. 4]. Se infatti l'intelletto

agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, l'intelletto agente sarebbe unico per tutti gli uomini. E questo è appunto il pensiero di chi ammette l'unità dell'intelletto agente. Se invece l'intelletto agente fa parte dell'anima come una sua facoltà, è necessario concludere che gli intelletti agenti sono tanti quante sono le anime, le quali corrispondono al numero dei singoli uomini, come si è già visto [q. 76, a. 2]. Non è infatti possibile che un'unica e identica facoltà appartenga a più sostanze.

Soluzione delle difficoltà:

1. Il Filosofo prova che l'intelletto agente è separato in base al fatto che è separato quello possibile: poiché, come egli dice [l. cit.], «l'agente è superiore al paziente». Ora, l'intelletto possibile è detto separato perché non è l'atto di un organo corporeo. E alla stessa maniera anche l'intelletto agente è detto separato, non già nel senso che sia una sostanza separata.

2. L'intelletto agente causa l'universale astraendolo dalla materia. Ora, per far questo non si richiede che esso sia unico in tutti quelli che possiedono l'intelletto, ma basta che abbia unità in rapporto a tutti gli oggetti dai quali astrae l'universale, e rispetto ai quali l'universale è uno. E ciò compete all'intelletto agente in forza della sua immaterialità.

3. Tutti gli esseri di una medesima specie hanno in comune gli atti che derivano dalla natura della specie, e per conseguenza anche la facoltà che è principio di quegli atti; senza però che questa sia unica per tutti. Ora, conoscere i primi principi intellettivi è un atto che deriva dalla specie umana. Bisogna perciò che tutti gli uomini abbiano in comune quella facoltà che ne è il principio: ed essa è la facoltà dell'intelletto agente. Non è necessario tuttavia che essa sia numericamente identica per tutti. Essa però deve derivare in tutti da un principio unico. E così la concordanza degli uomini nei primi principi dimostra l'unità di quell'intelletto separato che Platone paragona al sole; non dimostra invece l'unità dell'intelletto agente, che Aristotele paragona alla luce.

Articolo 6 - Se nella parte intellettiva dell'anima ci sia la memoria

Sembra che nella parte intellettiva dell'anima non ci sia la memoria. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 12, cc. 2, 3, 8] dice che «spettano alla parte superiore dell'anima le facoltà che non sono comuni agli uomini e alle bestie». Ma la memoria è comune agli uomini e alle bestie, tanto è vero che egli aggiunge nello stesso luogo: «Le bestie possono sentire con i sensi del corpo le realtà materiali e conservarle nella memoria». Quindi nella parte intellettiva dell'anima non c'è la memoria.

2. La memoria riguarda il passato. Ma il passato è legato a un certo determinato tempo. Quindi la memoria conosce le cose in quanto limitate a un tempo determinato: il che vuol dire conoscere una cosa in quanto è qui e ora. Ora, ciò non appartiene all'intelletto, ma al senso. Quindi la memoria non si trova nella parte intellettiva, ma solo in quella sensitiva.

3. Nella memoria sono conservate le immagini delle cose che non sono attualmente pensate. Ma non è possibile che questo fatto avvenga nell'intelletto: poiché l'intelletto, dal momento che riceve la forma delle specie intelligibili, diviene attuale, e per l'intelletto l'essere in atto è il suo stesso intendere in atto. L'intelletto quindi intende attualmente tutte le cose di cui possiede le idee. Perciò nella parte intellettiva non vi è la memoria.

In contrario:

S. Agostino [De Trin. 10, 11] insegna che «la memoria, l'intelligenza e la volontà sono un'unica mente».

Rispondo:

Essendo **compito della memoria conservare le specie delle cose non attualmente percepite**, la prima cosa da considerare è se le **specie intelligibili** si possano **conservare** in tal modo **nell'intelletto**. Avicenna [De anima 5, 6] lo riteneva impossibile. Diceva infatti che ciò si verifica nella parte sensitiva per alcune potenze perché queste sono atti di organi corporei, nei quali si possono conservare delle immagini senza bisogno di una percezione attuale. Invece nell'intelletto, che manca di un organo corporeo, nulla esiste se non come realtà pensata. È quindi necessario che quell'oggetto la cui immagine è presente all'intelligenza sia sempre attualmente conosciuto. Così dunque, secondo Avicenna, non appena uno cessa dall'intellezione attuale di una cosa, subito scompare dal suo intelletto l'immagine di essa; e se vuole pensarla di nuovo ha bisogno di rivolgersi all'intelletto agente, che egli riteneva fosse una sostanza separata, affinché da esso derivino le specie intelligibili nell'intelletto possibile. Dall'esercizio poi e dall'uso di rivolgersi all'intelletto agente rimarrebbe nell'intelletto possibile, secondo lui, una certa attitudine a rivolgersi all'intelletto agente, attitudine che egli riteneva fosse l'abito della scienza. **Secondo questa opinione, dunque, nulla si conserverebbe nella parte intellettiva che non sia attualmente pensato**. Per cui in questo modo non si può ammettere la memoria nella parte intellettiva.

Una tale opinione però urta chiaramente contro le parole di Aristotele. Infatti egli scrive [De anima 3, 4] che quando l'intelletto possibile «**è divenuto le singole cose, è conoscente** come colui che lo è **in atto** (il che avviene quando può passare all'atto da se stesso); e tuttavia **anche allora è in qualche modo in potenza**, ma non come lo era prima di avere appreso o di avere scoperto». Si afferma cioè che **l'intelletto possibile diviene le singole cose nel senso che riceve le specie delle singole cose**. Dal fatto dunque di ricevere le specie intelligibili l'intelletto **riceve la capacità di passare all'atto quando vuole**, ma **non di essere sempre in atto**, poiché anche allora **è in certo modo in potenza**, benché in maniera diversa da prima che avesse inteso: cioè **come colui che avendo un abito conoscitivo è in potenza all'atto della conoscenza**.

Ma la teoria di Avicenna è contraria anche alla ragione. Infatti **ciò che viene ricevuto in un soggetto è ricevuto secondo la natura del ricevente**. Ora, l'intelletto è di natura più stabile e permanente che non la materia dei corpi. Se dunque la materia conserva le forme che riceve non solo quando attualmente opera per loro mezzo, ma anche quando ha cessato di operare, **in maniera molto più immobile e permanente riceverà le specie intelligibili l'intelletto**, sia che le riceva attraverso i sensi, sia che queste gli vengano comunicate da un intelletto superiore. Perciò, **se per memoria intendiamo la sola capacità di conservare le specie intenzionali**, bisogna concludere che **essa si trova anche nella parte intellettiva**. Se invece si riduce il concetto di memoria alla facoltà che ha per oggetto **il passato in quanto passato**, allora la memoria non esiste nella parte intellettiva, ma solo in quella sensitiva, che è fatta per conoscere i singolari. Infatti il passato come tale, indicando l'esistenza [di una cosa] in un determinato tempo, partecipa la natura dei singolari.

Soluzione delle difficoltà:

1. La memoria, in quanto capacità di conservare le specie intenzionali, non è comune a noi e alle bestie. Infatti le specie intenzionali non sono conservate nella sola parte sensitiva dell'anima, ma piuttosto nel composto [di anima e corpo]: poiché la memoria è l'atto di un organo. **L'intelletto invece è capace di conservare esso stesso le specie intenzionali senza l'aiuto di un organo corporeo.** Perciò il Filosofo [De anima 3, 4] dice che «l'anima è il luogo delle specie, non tutta però, ma l'intelletto».

2. **Il passato si può riferire a due termini**, cioè all'oggetto conosciuto e all'atto della conoscenza. Ora, i due aspetti sono uniti per quanto riguarda la parte sensitiva, la quale percepisce un oggetto per il fatto che viene a subire una trasmutazione da parte di un oggetto sensibile presente: e infatti l'animale ricorda simultaneamente di avere prima sentito nel passato, e di avere sentito un oggetto sensibile passato. Invece per ciò che riguarda la parte intellettiva **il passato come passato è soltanto accidentale**, e propriamente non interessa dal punto di vista dell'oggetto. Infatti l'intelletto conosce l'uomo in quanto uomo: ora, per l'uomo in quanto tale è una pura accidentalità l'esistere nel presente, nel passato o nel futuro. Però dal punto di vista dell'atto si può dire che il passato può riguardare direttamente anche l'intelletto, come il senso. Infatti l'intendere della nostra anima è un atto particolare [e concreto] che esiste in questo o in quel tempo, ed è così che l'intellezione di un uomo la diciamo di ora, di ieri o di domani. E ciò non ripugna alla natura dell'intelligenza: poiché, sebbene tale intellezione sia un fatto particolare [e concreto], tuttavia è un atto immateriale, come si è detto sopra [q. 76, a. 1] parlando dell'intelletto. Come quindi l'intelletto intende se stesso, benché sia un intelletto particolare, così intende la propria intellezione, che è un atto particolare esistente nel passato, nel presente o nel futuro. Concludendo: nell'intelletto si salva il concetto di memoria come conoscenza del passato in quanto l'intelletto conosce di avere già prima conosciuto o pensato; non [si salva] invece come conoscenza del passato nelle sue condizioni concrete di tempo e di luogo.

3. A) Qualche volta la **specie intelligibile** si trova **solo potenzialmente nell'intelletto**: e allora si dice che **l'intelletto è in potenza**.

B) A volte invece si trova nell'intelletto **secondo tutta la perfezione dell'atto**: e allora **l'intelletto intende attualmente**.

C) Altre volte infine è come in uno **stadio intermedio tra la potenza e l'atto**: e allora si dice **che l'intelletto ha una conoscenza abituale. E proprio in questa maniera l'intelletto conserva le specie intenzionali, anche quando attualmente non le pensa.**

Articolo 7 - Se la memoria intellettiva sia una potenza distinta dall'intelletto

Sembra che la memoria intellettiva sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 10, 11] pone nella mente «la memoria, l'intelligenza e la volontà». Ma è chiaro che la memoria è una potenza distinta dalla volontà. Quindi sarà pure distinta dall'intelletto.

2. Le potenze della parte sensitiva e quelle della parte intellettiva si distinguono per gli stessi motivi. Ma la memoria della parte sensitiva è una potenza distinta dal senso, come si è già visto [q. 78, a. 4]. Quindi la memoria della parte intellettiva è una potenza distinta dall'intelletto.

3. Secondo S. Agostino [De Trin. 10, 11; 11, 7] la memoria, l'intelligenza e la volontà sono uguali tra loro, e l'una di esse nasce dall'altra. Ma ciò non sarebbe possibile se la memoria si identificasse con l'intelletto. Non sono quindi la stessa potenza.

In contrario:

È proprio della memoria essere il ricettacolo o il luogo dove si conservano le specie intenzionali. Ora, il Filosofo [De anima 3, 4] attribuisce questo compito all'intelletto, come si è visto sopra [a. 6, ad 1]. Perciò nella parte intellettuale la memoria non è distinta dall'intelletto.

Rispondo:

Come si è detto sopra [q. 77, a. 3], le potenze dell'anima si distinguono secondo le ragioni [formali] dei loro oggetti: poiché la natura di ogni potenza consiste nella relazione al proprio oggetto. E abbiamo anche detto [q. 59, a. 4] che se una potenza, per la sua natura, è ordinata a un oggetto considerato sotto un aspetto universale, essa non va soggetta a suddivisioni in base alle diversità delle differenze particolari: come la potenza visiva, che dice ordine al suo oggetto in quanto colorato, non va soggetta a differenze in forza della distinzione tra il bianco e il nero. Ora, l'intelletto dice ordine al suo oggetto sotto l'aspetto universale di ente: poiché l'intelletto possibile è la facoltà «capace di divenire tutte le cose» [De anima 3, 5]. Perciò nessuna delle differenze esistenti nelle cose può causare una diversità nell'intelletto possibile.

Tuttavia la facoltà dell'intelletto possibile è distinta da quella dell'intelletto agente: poiché in rapporto a un medesimo oggetto la potenza attiva, che attua l'oggetto, deve essere un principio distinto dalla potenza passiva, che è mossa dal suo oggetto già esistente in atto.

E così la potenza attiva dice ordine al suo oggetto come un ente in atto a un ente in potenza; viceversa la potenza passiva dice ordine al suo oggetto come un ente in potenza a un ente in atto. Così dunque nell'intelletto non vi può essere altra distinzione di potenze se non quella tra l'intelletto possibile e quello agente. È chiaro perciò che la memoria non è una potenza distinta dall'intelletto: dato che la funzione di conservare, come quella di ricevere, spettano ugualmente a una potenza passiva.

Soluzione delle difficoltà:

1. Sebbene alla distinzione 3 del primo libro delle Sentenze si dica che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono tre facoltà, tuttavia ciò non corrisponde al pensiero di S. Agostino, il quale dichiara espressamente che «se si prendono la memoria, l'intelligenza e la volontà in quanto sono sempre presenti all'anima, sia che si pensi sia che non si pensi ad esse, allora tutte si presentano come appartenenti alla sola memoria. Per intelligenza poi in questo caso io intendo la virtù con la quale intendiamo quando pensiamo; e per volontà, ossia amore o dilezione, quella che ricongiunge questo figlio a suo padre». Da cui risulta che S. Agostino non prende queste tre cose come tre facoltà, ma intende per memoria il ritenere abituale dell'anima, per intelligenza l'atto dell'intelletto e per volontà l'atto della volontà.

2. Il passato e il presente possono essere differenze che impongono delle vere distinzioni tra le potenze sensitive, ma non tra quelle intellettive, per la ragione sopra indicata [nel

corpo].

3. L'intelligenza nasce dalla memoria come l'atto dall'abito. E in questo sono alla pari, ma non come due potenze distinte.

Articolo 8 - Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto

Sembra che la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:

1. Sta scritto nel libro *De spiritu et anima* [11]: «Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori incontriamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione e infine l'intelletto». Perciò la ragione è distinta dall'intelletto come l'immaginazione dalla ragione.

2. Dice Boezio [*De consol.* 4, pr. 6] che l'intelletto sta alla ragione come l'eternità sta al tempo. Ma una stessa facoltà non può trovarsi insieme nell'eternità e nel tempo. Quindi la ragione e l'intelletto non sono un'identica potenza.

3. L'uomo ha in comune con gli angeli l'intelletto e con gli animali il senso. Ma la ragione, che è una proprietà dell'uomo, e per la quale esso è definito animale razionale, è una potenza distinta dal senso. Quindi, per lo stesso motivo, sarà una potenza distinta dall'intelletto, che propriamente appartiene agli angeli: tanto che questi sono chiamati [creature] intellettuali.

In contrario:

Dice S. Agostino [*De Gen. ad litt.* 3, 20] che «ciò su cui è fondata la superiorità dell'uomo sugli animali irrazionali è la ragione, ossia la mente, o intelligenza, o comunque si preferisca chiamarla». Perciò la ragione, l'intelletto e la mente sono una sola potenza.

Rispondo:

Non è possibile che la ragione e l'intelletto siano nell'uomo due potenze distinte. Cosa questa chiaramente percepita da chi consideri i loro atti. Infatti intendere non significa altro che percepire una verità di ordine intellettuale. Ragionare invece significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. Quindi gli angeli, i quali posseggono perfettamente, nel modo confacente alla loro natura, la conoscenza della verità, non hanno necessità di procedere da un conoscibile all'altro, ma apprendono la verità delle cose in modo semplice e senza processo discorsivo, come dice Dionigi [*De div. nom.* 7]. Gli uomini invece arrivano alla conoscenza della verità procedendo da una cosa a un'altra, come scrive ancora Dionigi [ib.]: e per questo sono denominati razionali. È dunque evidente che il ragionamento sta all'intellezione come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'acquisizione sta al possesso: delle quali cose l'una appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualcosa di immobile per terminare a qualcosa di fisso, abbiamo che il raziocinare umano, secondo la via dell'indagine o della ricerca, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi, e alla fine ritorna, [col metodo deduttivo o] per via di giudizio, [agli stessi] primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte. Ora è evidente, anche nel mondo fisico, che il fermarsi e il muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una sola: poiché è identico il principio intrinseco che porta una cosa a muoversi verso un luogo e a starvi ferma. A più forte ragione dunque è identica la potenza con la quale intendiamo e con la quale ragioniamo. È perciò evidente che

nell'uomo la ragione e l'intelletto si identificano.

Soluzione delle difficoltà:

1. Quell'enumerazione è fatta secondo l'ordine degli atti, e non in base alla distinzione delle potenze. Si noti tuttavia che quel libro non ha una grande importanza.
2. La risposta scaturisce dalle spiegazioni date. Infatti l'eternità viene paragonata al tempo come l'immobilità alla mobilità. Per questo Boezio paragonò l'intelligenza all'eternità, e la ragione al tempo.
3. Gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo da non poter arrivare a conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettuale posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come il perfetto all'imperfetto.

Articolo 9 - Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte

Sembra che la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte. Infatti:

1. Dice S. Agostino [De Trin. 12, cc. 4, 7] che l'immagine della Trinità si trova nella parte superiore della ragione, non in quella inferiore. Ma le parti dell'anima non sono altro che le sue potenze. Quindi la ragione superiore e quella inferiore sono due potenze.
2. Nessuna entità ha origine da se stessa. Ma la ragione inferiore nasce da quella superiore, da cui è regolata e diretta. Quindi la ragione superiore è una potenza distinta da quella inferiore.
3. Afferma il Filosofo [Ethic. 6, cc. 1, 5] che il «potere scientifico» dell'anima, per il quale essa conosce le verità necessarie, è un principio e una parte dell'anima ben distinta dal «potere opinativo e raziocinativo», col quale essa conosce le realtà contingenti. E lo prova col dire che «per gli oggetti che sono di un genere differente vi è una parte dell'anima di genere differente». Ora, il contingente e il necessario sono cose di genere diverso, come il corruttibile e l'incorruttibile. Siccome poi il necessario si identifica con l'eterno, e ciò che è temporale con il contingente, pare che ci sia identità tra quello che il Filosofo chiama «potere scientifico» e la parte superiore della ragione, che per S. Agostino [l. cit., c. 7] «è ordinata a contemplare e a consultare le verità eterne»; e sembra pure che siano la stessa cosa ciò che il Filosofo chiama «potere raziocinativo», oppure «opinativo», e la ragione inferiore, che per S. Agostino [ib.] «è chiamata a ordinare le realtà temporali». Quindi la ragione superiore dell'anima e la ragione inferiore sono potenze distinte.
4. Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 22] che «dall'immaginazione nasce l'opinione; poi la mente, che è fatta per giudicare se un'opinione è vera o falsa, discerne la verità: mente infatti deriva da metiri [misurare]. Si parla dunque di intelletto quando intorno alle cose si è già formato un giudizio e stabilita una vera conclusione». Quindi la facoltà di opinare, che è poi la ragione inferiore, è distinta dalla mente o intelletto, che potremmo chiamare ragione superiore.

In contrario:

Dice S. Agostino [De Trin. 12, 4] che la ragione superiore e quella inferiore non si distinguono che per le loro funzioni. Non sono quindi due potenze.

Rispondo:

La ragione superiore e la ragione inferiore, come le intende S. Agostino [l. cit., c. 7], in nessun modo possono essere due potenze. Infatti egli dice che la ragione superiore è quella «che è ordinata a contemplare e a consultare le verità eterne»: a contemplarle in quanto le considera in se stesse, a consultarle in quanto ricava da esse le regole dell'agire. Invece la ragione inferiore è, a suo dire, la facoltà «che si applica a disporre delle realtà temporali». Ora, questi due tipi di realtà, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che le une sono il mezzo per conoscere le altre. Seguendo infatti la via dell'indagine, mediante le realtà temporali arriviamo alla conoscenza delle realtà eterne, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute»; seguendo invece la via del giudizio, mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle realtà temporali, e in base ai valori eterni le ordiniamo. Può accadere però che la nozione che è servita da mezzo, e quella che è il termine a cui siamo arrivati col suo aiuto, appartengano ad abiti diversi: come i primi principi indimostrabili appartengono all'abito dell'intelletto, mentre le conclusioni che ne derivano appartengono all'abito della scienza. E così pure avviene che dai principi della geometria si passa a trarre delle conclusioni nel campo di un'altra scienza, p. es. della prospettiva. Ma la facoltà della ragione che abbraccia il medio dimostrativo e la conclusione è la medesima. Infatti l'atto della ragione è come un movimento che passa da una conoscenza a un'altra: ora, identico deve essere il mobile che, attraversando lo spazio intermedio, giunge al termine. Quindi la ragione superiore e quella inferiore non sono che un'unica e identica potenza. Si distinguono però, secondo S. Agostino [l. cit., cc. 4, 14], per le funzioni dei loro atti e in base ai loro diversi abiti: infatti alla ragione superiore è attribuita la sapienza e a quella inferiore la scienza.

Soluzione delle difficoltà:

1. La parola parte può essere usata per qualsiasi specie di partizione. Quindi si può parlare di ragione superiore e inferiore come di parti in quanto la ragione si divide secondo le diverse funzioni, non perché siano potenze distinte.
2. Si dice che la ragione inferiore deriva dalla superiore, ed è da quella regolata, perché i principi di cui si serve la ragione inferiore sono dedotti e regolati dai principi della ragione superiore.
3. Il potere «scientifico» di cui parla il Filosofo non corrisponde alla ragione superiore: poiché si trovano nozioni scientifiche necessarie anche nelle realtà temporali, di cui si occupano le scienze naturali e la matematica. Il «potere opinativo» o «raziocinativo» poi è qualcosa di meno della ragione inferiore, poiché abbraccia solo le realtà contingenti. Tuttavia non si deve concludere puramente e semplicemente che altra è la potenza con cui l'intelletto conosce le realtà necessarie e altra quella con cui conosce le realtà contingenti: infatti conosce le une e le altre secondo una medesima ragione di oggetto, cioè secondo la ragione di ente e di vero. Quindi conosce perfettamente le cose necessarie, che hanno un essere perfetto nella verità, in quanto percepisce la loro essenza, e in base a quella dimostra le loro proprietà. Conosce invece imperfettamente le realtà contingenti: appunto perché queste hanno un essere imperfetto e una verità imperfetta. Ora, la perfezione e l'imperfezione nell'atto non possono produrre una distinzione tra le potenze. Producono però delle differenze tra gli atti quanto al modo di

agire, e indirettamente tra i principi degli atti e tra gli stessi abiti. Quindi il Filosofo distinse due parti nell'anima, il «potere scientifico» e il «raziocinativo», non perché siano due potenze, ma perché si distinguono in base a un'attitudine diversa a ricevere abiti diversi, della cui diversità egli si occupa in quel luogo. Infatti gli enti contingenti e quelli necessari, benché differiscano nel genere, tuttavia concordano nella ragione comune di ente, che è l'oggetto dell'intelletto, e alla quale essi si rapportano rispettivamente come la perfezione e l'imperfezione.

4. La distinzione del Damasceno è basata sulla diversità degli atti, non su quella delle potenze. Infatti l'opinione indica l'atto dell'intelletto che si porta verso una proposizione col timore che sia vera la sua contraddittoria. Giudicare invece, o misurare, è l'atto dell'intelletto che applica dei principi certi alla critica [o misura] delle tesi proposte. Da cui il termine mente. L'intellezione, infine, indica l'adesione del giudicante unita a una certa approvazione.

Articolo 10 - Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto

Sembra che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:

1. Sta scritto nel libro *De spiritu et anima* [11]: «Quando vogliamo salire dalle realtà inferiori a quelle superiori troviamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione, l'intelletto, e infine l'intelligenza». Ma l'immaginazione e il senso sono due potenze distinte. Quindi anche l'intelletto e l'intelligenza.

2. Secondo Boezio [*De consol.* 5, pr. 4], «l'uomo stesso è conosciuto diversamente dal senso, dall'immaginazione, dalla ragione e dall'intelligenza». Ma l'intelletto e la ragione sono una stessa potenza. Quindi sembra che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto, al modo stesso in cui la ragione è una potenza distinta dall'immaginazione e dal senso.

3. Aristotele [*De anima* 2, 4] insegna che «gli atti antecedono le potenze». Ma l'intelligenza è un atto distinto dagli altri atti che vengono attribuiti all'intelletto. Infatti dice il Damasceno [*De fide orth.* 2, 22] che «il primo moto [dello spirito] è chiamato intelligenza; se l'intelligenza si volge a un oggetto, si ha l'intenzione; se questa è prolungata e configura l'anima in conformità all'oggetto inteso, si ha l'investigazione [excogitatio]; l'investigazione poi che viene fatta su un medesimo soggetto e che esamina e giudica se stessa è detta fronesi (cioè sapienza); la fronesi poi, estendendosi a sua volta, produce il pensiero [cogitatio], cioè la parola interiore ben ordinata; e da questo si dice che deriva la parola espressa dalla lingua». Sembra dunque che l'intelligenza sia una potenza speciale.

In contrario:

Secondo il Filosofo [*De anima* 3, 6] «l'intelligenza è la conoscenza degli indivisibili, nei quali non c'è falsità». Ma una tale conoscenza spetta all'intelletto. Quindi l'intelligenza non è una potenza distinta dall'intelletto.

Rispondo:

Il termine intelligenza significa propriamente l'atto stesso dell'intelletto, che è l'intendere. Però in certi libri, tradotti dall'arabo, sono chiamate Intelligenze le sostanze separate, che noi chiamiamo angeli: per la ragione forse che tali sostanze sono sempre intelligenti in atto. Invece nei libri tradotti dal greco gli angeli sono chiamati Intelletti o

Menti. Dunque l'intelligenza non si distingue dall'intelletto come una potenza da una potenza, ma come un atto dalla sua facoltà. E una tale divisione la troviamo anche presso i filosofi. A volte infatti essi distinguono quattro intelletti: agente, possibile, «abituale» e acquisito [adeptus]. E dei quattro soltanto l'intelletto agente e quello possibile sono potenze distinte, poiché in ogni ordine di realtà la potenza attiva è distinta da quella passiva. Gli altri tre invece si distinguono secondo i tre stati dell'intelletto possibile, il quale a volte è soltanto in potenza, e allora è detto possibile, a volte è in atto primo, cioè ha la scienza, e viene detto «abituale», altre volte infine è in atto secondo, cioè intende, e allora prende il nome di intelletto in atto, o intelletto acquisito [adeptus].

Soluzione delle difficoltà:

1. Ammesso che sia da accettarsi l'autorità di quel testo, l'intelligenza sta per l'atto dell'intelletto. E in tal senso essa si contraddistingue dall'intelletto come un atto dalla sua potenza.
2. Boezio prende l'intelligenza per quell'atto dell'intelletto che trascende l'atto della ragione. Quindi soggiunge che «la ragione appartiene soltanto al genere umano, come l'intelligenza alla sola Divinità»: infatti appartiene solo a Dio conoscere tutto senza alcuna ricerca.
3. Tutti gli atti enumerati dal Damasceno appartengono a un'unica potenza, cioè a quella intellettiva. Questa infatti dapprima ha la semplice apprensione di una cosa, e tale atto viene detto intelligenza; quindi ordina l'apprensione avuta a un'altra conoscenza o a un'operazione: e tale atto è detto intenzione. Il persistere poi nell'indagine suddetta prende il nome di investigazione [excogitatio]. Se però [l'intelletto] esamina la materia investigata alla luce di verità certe, allora si dice che conosce o che sa: il che è proprio della fronesi o sapienza: poiché «giudicare appartiene al sapiente», come dice Aristotele [Met. 1, 2]. Dal fatto poi di ritenere una cosa come certa, perché esaminata, si pensa al modo di manifestarla agli altri: e questo è l'ordinamento della parola interiore, da cui procede la locuzione esterna. Infatti non ogni differenza di atti causa una distinzione di potenze, ma solo quella che non può essere ricondotta a un identico principio, come sopra [q. 78, a. 4] si è spiegato.

Articolo 11 - Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte

Sembra che l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte. Infatti:

1. La facoltà di conoscere e quella di muovere sono due generi diversi di potenza. Ma l'intelletto speculativo è soltanto conoscitivo, mentre l'intelletto pratico muove all'azione. Sono dunque potenze distinte.
2. La diversa ragione di oggetto produce una diversità di potenze. Ma l'oggetto dell'intelletto speculativo è il vero, del pratico invece il bene: [vero e bene] che sono oggetti distinti. Quindi i due intelletti sono potenze distinte.
3. Nella parte intellettiva l'intelletto pratico sta a quello speculativo come nella parte sensitiva l'estimativa sta all'immaginazione. Ma l'estimativa e l'immaginazione, a norma di quanto si è detto [q. 78, a. 4], differiscono tra loro come due potenze. Quindi sarà la stessa cosa per l'intelletto pratico e quello speculativo.

In contrario:

Insegna Aristotele [De anima 3, 10] che l'intelletto speculativo per estensione diviene

pratico. Ma una potenza non si muta mai in un'altra. Quindi l'intelletto speculativo e quello pratico non sono potenze distinte.

Rispondo:

L'intelletto speculativo e quello pratico non sono due potenze distinte. Eccone la ragione: un elemento che è accidentale rispetto all'oggetto formale di una potenza non può, come si è già detto [q. 77, a. 3], influire sulla distinzione delle potenze stesse, come per il colorato è un'accidentalità essere uomo, oppure essere grande o piccolo: perciò tutte queste cose sono percepite da un'identica potenza visiva. Ora, per un oggetto percepito dall'intelligenza è un'accidentalità l'essere o il non essere indirizzato all'operazione. Ma è proprio in questo che differiscono tra loro l'intelletto speculativo e quello pratico. Infatti l'intelletto speculativo è quello che non indirizza le sue conoscenze all'azione, ma alla sola contemplazione della verità; invece è chiamato pratico quell'intelletto che ordina le sue conoscenze all'operazione. Per questo il Filosofo [l. cit.] afferma che «lo speculativo differisce dal pratico in ragione del fine». E così entrambi prendono il nome dal fine: speculativo il primo e pratico, cioè operativo, il secondo.

Soluzione delle difficoltà:

1. L'intelletto pratico si dice che muove non perché esegue un movimento, ma perché indirizza verso di esso: cosa questa che gli appartiene in forza del suo modo di conoscere.
2. Il vero e il bene si implicano a vicenda: poiché il vero è anche un bene, altrimenti non sarebbe appetibile, e così pure il bene è anche un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Come dunque il vero può essere oggetto dell'appetito in quanto è un bene - quando, p. es., uno desidera di conoscere la verità -, così sotto l'aspetto di vero può essere oggetto dell'intelletto pratico un bene ordinabile all'azione. Infatti l'intelletto pratico ha per oggetto la verità, come anche quello speculativo; ma la indirizza all'attività pratica.
3. Molte differenze, pur causando delle distinzioni tra le potenze sensitive, non ne producono alcuna in quelle intellettive, come si è visto [a. 7, ad 2; q. 77, a. 3, ad 4].

Articolo 12 - Se la sinderesi sia una potenza speciale, distinta dalle altre

Sembra che la sinderesi sia una potenza speciale, distinta dalle altre. Infatti:

1. Le parti di una medesima divisione [logica] appartengono a un medesimo genere. Ora, per S. Girolamo [Glossa su Ez 1, 6], la sinderesi si contraddistingue dall'irascibile, dal concupiscibile e dal razionale; e queste sono potenze. Quindi anche la sinderesi è una potenza.
2. Gli opposti appartengono a uno stesso genere. Ma è chiaro che la sinderesi e la sensualità sono tra loro opposte: poiché la sinderesi inclina sempre al bene, mentre la sensualità inclina sempre al male; per cui viene simboleggiata dal serpente, come dice S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13]. Sembra perciò che la sinderesi sia una potenza, come la sensualità.
3. Dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 10] che nel giudizio spontaneo e naturale vi sono «delle verità immutabili, delle regole e dei semi di virtù»: cioè quello che chiamiamo sinderesi. Ma poiché le regole immutabili del nostro giudizio appartengono alla parte

superiore della ragione, come dice pure S. Agostino [l. cit.], è chiaro che la sinderesi non è altro che la ragione stessa. Quindi è una potenza.

In contrario:

Secondo il Filosofo [Met. 9, 2] «le potenze razionali sono capaci di accogliere oggetti opposti». Ora, la sinderesi non ha questa capacità, ma inclina soltanto al bene. Quindi non è una potenza. Se infatti fosse una potenza dovrebbe essere razionale, dato che non la ritroviamo negli animali bruti.

Rispondo:

La sinderesi non è una potenza, ma un abito; benché alcuni l'abbiano ritenuta una potenza più alta della ragione, e altri l'abbiano identificata con la ragione, non in quanto è ragione, ma in quanto è natura. Per averne l'evidenza dobbiamo considerare, come si è detto sopra [a. 8], che il raziocinio umano, essendo una specie di moto, parte dalla conoscenza di alcune verità che sono note per natura senza il lavoro investigativo della ragione, come da un certo principio immobile; e così pure ha il suo termine in qualcosa di intuitivo, per il fatto che giudichiamo delle cose conosciute attraverso il raziocinio alla luce dei principi evidenti per natura. Ora, è chiaro che come l'intelletto speculativo ragiona sulle realtà speculative, così l'intelletto pratico tratta delle realtà operabili. È dunque necessario che siano insiti in noi per natura non solo i principi di ordine speculativo, ma anche quelli di ordine pratico. Ora, i primi principi della vita speculativa, insiti in noi per natura, non appartengono a una potenza speciale, ma a un particolare abito chiamato da Aristotele [Ethic. 6, 6] «intelletto dei principi». Quindi neppure i principi della vita pratica, insiti in noi per natura, appartengono a una potenza speciale, ma a un abito speciale naturale chiamato «sinderesi». Quindi si dice che la sinderesi spinge al bene e allontana dal male in quanto mediante i primi principi noi procediamo nell'indagine [del bene da compiere], e giudichiamo dei risultati. È dunque evidente che la sinderesi non è una potenza, ma un abito naturale.

Soluzione delle difficoltà:

1. L'enumerazione di S. Girolamo è desunta dalla diversità non delle potenze, ma degli atti. Ora, si possono dare atti diversi di una stessa potenza.
2. L'opposizione tra la sensualità e la sinderesi è basata su un'opposizione di atti, non su una diversità di specie distinte nel medesimo genere.
3. Tali ragioni immutabili sono i primi principi della vita pratica, intorno ai quali non ci può essere errore; ed essi vengono attribuiti alla ragione come a una potenza e alla sinderesi come a un abito. Per cui noi giudichiamo naturalmente con l'una e con l'altra, cioè con la ragione e con la sinderesi.

Articolo 13 - Se la coscienza sia una facoltà

Sembra che la coscienza sia una facoltà. Infatti:

1. Dice Origene [In Rm 2, 15] che la coscienza «è lo spirito correttore e il pedagogo che accompagna l'anima per allontanarla dal male e affezionarla al bene». Ma la parola spirito designa nell'anima una potenza; oppure la mente stessa, come in quel passo [Ef 4, 23]: «Rinnovatevi nello spirito della vostra mente»; oppure l'immaginazione, dato che la visione immaginaria è detta anche «spirituale», come risulta da S. Agostino [De Gen. ad

litt. 12, cc. 7, 24]. La coscienza è dunque una facoltà.

2. Il soggetto del peccato non può essere che una facoltà dell'anima. Ma la coscienza è soggetto del peccato, poiché sta scritto [Tt 1, 15] di alcuni: «sono contaminate la loro mente e la loro coscienza». Pare quindi che la coscienza sia una facoltà.

3. È necessario che la coscienza sia o un atto, o un abito, o una facoltà. Ma essa non è un atto, poiché non sarebbe permanente nell'uomo. E neppure è un abito, perché in tal caso la coscienza non sarebbe dotata di unità, ma sarebbe un insieme di più cose: infatti noi facciamo uso di molti abiti conoscitivi nelle nostre azioni. Quindi la coscienza è una facoltà.

In contrario:

La coscienza può essere messa da parte, non invece le potenze: quindi essa non è una potenza.

Rispondo:

Propriamente parlando la coscienza non è una facoltà, ma un atto. E ciò risulta sia dal significato della parola, sia da quelle funzioni che sono ad essa attribuite nel comune modo di parlare. Coscienza, infatti, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualcosa: infatti coscienza deriva da cum alio scientia [scienza unita ad altro]. Ora, ci vuole un atto per applicare la scienza a qualcosa. Stando quindi al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto. E la stessa cosa appare anche dalle funzioni che vengono attribuite alla coscienza. Infatti si dice che la coscienza attesta, impedisce, incita, come pure che accusa, rimorde e riprende. E tutto ciò proviene dall'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni. Ora, questa applicazione avviene in tre modi. Primo, riconoscendo di aver fatto o di non aver fatto un'azione, secondo quel detto della Scrittura [Qo 7, 23]: «La tua coscienza [il tuo cuore] sa che anche tu hai detto tante volte male degli altri». E in questo caso diciamo che la coscienza attesta. Secondo, giudicando con la nostra coscienza di dover fare o di non dover fare una data cosa: e in questo caso si dice che la coscienza incita o trattiene. Terzo, giudicando con la coscienza se una data azione è stata fatta bene o male: e allora si dice che essa scusa, oppure che accusa o rimorde. Ora, è evidente che tutte queste cose dipendono dall'applicazione attuale della scienza alle nostre azioni. Quindi, a parlare propriamente, la coscienza indica un atto. Siccome però l'abito è il principio [immediato] dell'atto, a volte il termine coscienza viene attribuito al primo abito naturale, cioè alla sinderesi: e così fanno S. Girolamo [Glossa su Ez 1, 6], che la chiama appunto sinderesi, S. Basilio [Hom. 12 in princ. Prov.], che la chiama criterio naturale, e il Damasceno [De fide orth. 4, 22], che la considera come la legge della nostra intelligenza. Infatti si è soliti denominare gli effetti con i nomi delle loro cause, e viceversa.

Soluzione delle difficoltà:

1. La coscienza viene chiamata spirito in quanto spirito sta per mente, poiché la coscienza è come un dettame della mente.

2. La contaminazione si trova nella coscienza non come nel suo soggetto, ma come una cosa conosciuta si trova nella conoscenza, in quanto cioè uno sa di essere contaminato.

3. Sebbene l'atto non sia sempre permanente in se stesso, tuttavia perdura sempre nelle

sue cause, che sono la potenza e l'abito. E benché siano molti gli abiti da cui è influenzata la coscienza, pure essi traggono tutti l'efficacia da un primo abito, cioè dall'abito dei primi principi, che è chiamato sinderesi. Per cui talvolta questo abito in modo speciale viene chiamato coscienza, come si è spiegato [nel corpo].