

“Tommaso d’Aquino e lo statuto fisico dell’anima spirituale,” in *L’Anima. Annuario di Filosofia 2004*, a cura di V. Possenti, Milano: Mondadori, 2004, 67-87 & 323-326.

## **Tommaso d’Aquino e lo statuto fisico dell’anima spirituale**

Stephen L. Brock

### INTRODUZIONE: FORMA DEL CORPO, O SOGGETTO DI VERITÀ?

Probabilmente sono molti i fattori che potrebbero rendere difficile, per la mente contemporanea, la concezione dell’anima umana proposta da Tommaso d’Aquino. Uno di essi però, è indubbiamente il profondo cambiamento nell’impostazione dello studio dell’uomo iniziato nel seicento da René Descartes. Si tratta della cosiddetta “svolta verso il soggetto”.

Una figura interessante in rapporto a Tommaso nella transizione verso l’approccio moderno, è quella di Nicolas Malebranche. Com’è noto, Malebranche accoglie *L’Homme* di Descartes con grande entusiasmo. Al contempo, egli è in qualche modo più vicino a Tommaso di quanto non lo sia Cartesio. Malebranche infatti, come Tommaso, è innanzitutto sacerdote e teologo, e lo spirito del suo pensiero filosofico rimane nella tradizione della *fides quaerens intellectum*. Ciò che egli non condivide con Tommaso è l’aristotelismo della scolastica.

Significativo al riguardo un brano della prefazione della sua opera maggiore, *De la Recherche de la Vérité*.

Non mi fo meraviglia, che la maggior parte degli uomini, ovvero i filosofi gentili considerino l’anima unicamente per la relazione, o per l’unione, che ha col corpo, senza riconoscere quella che essa ha con Dio. Ciò che mi sorprende si è, che molti cristiani filosofi, i quali preferire dovrebbero lo spirito d’Iddio a quello degli uomini, Mosé ad Aristotele, S. Agostino a qualche miserabile commentatore di un filosofo Pagano, anzichè riguardar l’anima siccome fatta ad immagine, e per l’immagine d’Iddio; cioè, siccome

dice S. Agostino, per la verità, alla quale essa è immediatamente congiunta, la considerano piuttosto siccome la forma del corpo<sup>1</sup>.

Altrove Malebranche confessa di trovare assai inscrutabile la ragione dell'unione degli spiriti coi corpi (come lo era d'altra parte per Cartesio):

non chiedetemi perché Dio vuole unire degli spiriti a dei corpi. È un fatto costante ma le cui principali ragioni sono rimaste sinora sconosciute alla Filosofia. Eccovene tuttavia una, che è bene io vi proponga. Si direbbe che Dio abbia voluto dare a noi, come ha fatto col Figlio suo, una vittima che potessimo offrirgli<sup>2</sup>.

Ora, anche per Tommaso d'Aquino, ciò che rende l'uomo particolarmente interessante è la sua anima. E l'interesse sta nel fatto che essa è spirito e immagine di Dio. La teologia studia il corpo — sostiene Tommaso — solo secondo il suo rapporto all'anima<sup>3</sup>. Nel contempo, l'Aquinate assume senza riserve la concezione aristotelica dell'anima come essenzialmente forma del corpo. Per di più, a differenza di molti altri pensatori del duecento, lui insiste che l'anima si unisce alla materia in modo assolutamente immediato<sup>4</sup>. In un certo senso, l'unione con la materia sarebbe addirittura più immediata di quella con la verità. L'anima infatti è unita alla materia fin dal primo momento della sua esistenza. Esiste come il “termine della generazione umana”<sup>5</sup>. Solo in un secondo momento invece, inizia a conoscere la verità.

Ci si potrebbe invero chiedere se in qualche modo Tommaso non subordini la natura spirituale dell'anima al fatto di essere forma del corpo. Tale domanda sembra sorgere, per esempio, dalla sua risposta al seguente tentativo di provare che l'anima esiste prima del corpo:

L'anima razionale è più vicina agli angeli che alle bestie. Ma gli angeli furono creati prima dei corpi, oppure subito da principio assieme alla materia; invece il corpo dell'uomo fu formato il sesto giorno, quando furono prodotti anche le bestie. Dunque l'anima umana fu creato prima del corpo<sup>6</sup>.

Tommaso risponde confutando la prima premessa.

Se l'anima avesse una specie di per sé, sarebbe più vicina agli angeli. Essendo invece forma del corpo, appartiene come principio formale al genere degli animali<sup>7</sup>.

Che l'anima non abbia una specie di per sé significa che non è un ente completo e distinto, un'unità autonoma di significato. È solo una parte di quell'ente completo che è l'uomo. L'uomo infatti è una specie del genere animale, e quindi un ente fisico. Il suo "principio formale" è spirituale, ma resta comunque solo un principio, connaturato a ciò di cui è principio. Quindi per Tommaso, l'anima, pur situata "al confine" tra le creature spirituali e quelle corporee<sup>8</sup>, ha la sua cittadinanza nel mondo fisico<sup>9</sup>.

Come si deve valutare tale dottrina? Si tratta proprio di ciò che lamenta Malebranche — il vestigio di una visione pagana non pienamente superata, una coscienza ancora imperfetta dell'unicità dell'uomo quale "soggetto"? Il verdetto non si può pronunciare così facilmente. Scrive ancora l'Aquinate:

l'anima intellettiva, nella gerarchia naturale delle cose, occupa il grado più basso tra le sostanze intellettuali; cosicchè non riceve naturalmente per infusione la conoscenza della verità, come gli angeli; ma ha bisogno di raccoglierla dalle cose divisibili, per la via dei sensi<sup>10</sup>.

E similmente:

le sostanze spirituali inferiori, e cioè le anime umane, hanno un essere affine ai corpi, essendo esse forme dei corpi. Quindi, per il loro modo di essere, è giusto che derivino la loro perfezione intellettuale dai corpi e per mezzo dei corpi; diversamente esse sarebbero unite ai corpi senza uno scopo<sup>11</sup>.

Per Malebranche l'unione dell'anima col corpo risulta filosoficamente inspiegabile. La considera marginale allo stesso fine dell'anima: la conoscenza della verità. Tommaso viceversa, vede proprio nell'esigenza di verità dell'uomo, la ragione dell'unione. E la natura dell'unione è appunto quella espressa dal "Filosofo".

Obiettivo del presente studio è quindi comprendere la dottrina dell'Aquinate secondo cui l'anima è forma del corpo proprio in funzione della conoscenza della verità. È una dottrina sorprendentemente sottile. Il punto più delicato riguarda lo statuto dell'anima separata dal corpo. Per apprezzare questo punto però, dobbiamo prima esaminare alcuni elementi della concezione tommasiana dell'uomo e dell'anima.

## ANIMA, MENTE, SOGGETTO

*Anima e mente*

Nel lessico di Tommaso, “mente” è sinonimo di “intelletto”. Non di rado l’Aquinata utilizza questi termini anche per riferirsi all’anima umana. Tuttavia, nella sua concezione, l’anima non si identifica con l’intelletto. L’intelletto sarebbe piuttosto una particolare “facoltà” o “potenza” dell’anima. È il principio di un certo tipo di operazione vitale. Si radica nell’anima, ma non è esattamente lo stesso. Una ragione generale per questa distinzione è il semplice fatto che l’anima possiede altre potenze operative oltre a quella intellettuale, per esempio quelle sensitive e generative. L’anima è una, le sue potenze sono molte. Nessuna si identifica con essa. Va rilevato però che, anche se l’intelletto fosse l’unica potenza operativa dell’anima, bisognerebbe comunque distinguerle. Questo punto richiede una spiegazione.

Affermare che l’anima è il “principio formale” dell’uomo significa dire che è principio dominante della stessa natura umana o della sua “essenza”. L’essenza di una cosa è ciò che la cosa è “di per sé”, secondo la propria identità e nella sua distinzione da ogni altra cosa. E per Tommaso è vero che, in un certo senso, l’essenza di una cosa costituisce una sorta di capacità o potenza. È la potenza che la cosa ha di essere se stessa, di esercitare il suo essere.

“Intelletto” invece, significa la potenza per l’operazione di intendere. Come qualsiasi operazione, l’intendere ha un oggetto, qualcosa su cui verte. E l’oggetto dell’intendere è l’“intelligibile” o il “significabile”, vale a dire tutto ciò che può essere nominato o segnalato. Il punto da rilevare è che tale oggetto comprende tutto. In virtù dell’intelletto infatti, il soggetto può esercitare attività intorno a tutte le cose. Anzi, ciò che ha intelletto può addirittura *essere* in un certo modo tutte le cose<sup>12</sup>. Nonostante infatti l’intendere abbia relazione con molte cose al di fuori del soggetto, l’atto stesso di intendere resta dentro al soggetto, è operazione “immanente”<sup>13</sup>. Questo significa che i suoi oggetti devono in qualche modo esistere nel soggetto o unirsi con esso. Evidentemente, il modo di esistere in sé della cosa conosciuta esterna al soggetto, differisce dal modo in cui la cosa esiste nel soggetto. È infatti solo “in un certo modo” che il conoscente “è” tutto quello che conosce. Nel conoscente esiste una sorta di

somiglianza del conosciuto, una *species* o forma conoscitiva. Il conoscente è “informato” su ciò che conosce.

Si rileva così la necessaria differenza tra mente e anima. In un certo senso infatti, la mente o intelletto è qualcosa di infinito, mentre la natura umana — l'uomo — è evidentemente qualcosa di finito. L'anima costituisce la potenza di essere uomo; la potenza della mente invece si estende ben oltre l'essere uomo. L'anima, da sola, non fa “essere” tutte le cose. Non lo può fare nemmeno nel modo ristretto in cui un conoscente “è” ciò che conosce. Avere la forma umana non può bastare per “informare” qualcuno su tutto ciò che può conoscere. Tutte le altre cose infatti, hanno le loro forme e perfezioni distintive, che la natura umana non dimostra. Questo vale anche per cose che sono inferiori, meno perfette dell'uomo<sup>14</sup>. Conoscere la natura umana, per esempio, non costituisce una base sufficiente per conoscere la natura del sole. È per questo che la forma umana — l'anima — non può essere semplicemente identica alla mente umana.

Di fatto, per Tommaso, questo discorso vale per qualsiasi mente creata, anche quella angelica<sup>15</sup>. Solo in Dio possono essere identici intelletto ed essenza, ossia la potenza di intendere e la potenza di essere se stesso. Questo perché l'essenza divina è infinita<sup>16</sup>. Essendo la fonte di tutte le cose, la sua perfezione contiene in qualche modo tutte le perfezioni delle cose che esistono fuori di Lui. E così “contiene in sé, in modo sovraeminente, tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato”<sup>17</sup>.

Va altresì rilevato che, anche nella creatura intellettuale, la sua natura è un tipo di principio della sua attività intellettuale. L'intendere non è qualcosa che semplicemente “capita”, come per caso. Ha il suo fondamento nella natura del soggetto<sup>18</sup>. Ma il risultato immediato della natura del soggetto è soltanto il suo proprio essere, il suo essere se stesso. Gli atti per cui è “tutte le cose” devono essere mediati da una sorta di principio accompagnante. Per intendere necessita di un *plus* di potenza, una qualità che perfeziona ulteriormente la sua natura: la mente<sup>19</sup>.

### *L'anima e l'io*

La natura umana non è qualcosa di aggiunto a qualche tipo di ente più fondamentale. Un essere umano è una “sostanza”. L'anima umana, in quanto

“principio formale” dell’uomo, è anche qualcosa di sostanziale. In un certo senso, come si vedrà in seguito, essa è addirittura il “soggetto” dell’intelletto. Ciononostante, l’anima non è, per Tommaso, l’intera sostanza di una persona umana. Non è un soggetto umano completo<sup>20</sup>. Per il soggetto completo si richiede anche il corpo.

Tale asserzione potrebbe sembrare banale, come se Tommaso semplicemente affermasse che gli uomini sono enti corporei, e tuttavia non lo è. Significa infatti che, anche partendo dal punto di vista dell’“io”, ossia del “soggetto pensante” consapevole di sé proprio in quanto “pensante”, dobbiamo concludere che l’oggetto di questa consapevolezza non è solo anima. Comprende anima e corpo insieme. E questo perché il “pensare” umano include necessariamente non solo l’intelletto ma anche il senso.

Così, una premessa chiave dell’Aquinata per la dimostrazione dell’anima come forma sostanziale del corpo, è che “è l’identico uomo che percepisce di intendere e di sentire; ma non si può sentire senza un corpo, e dunque è necessario che il corpo sia una parte dell’uomo”<sup>21</sup>. Tale premessa si basa sul principio che ogni cosa si identifica col soggetto che esercita le operazioni di tale cosa. Un uomo individuale — una persona umana — non è altro che il soggetto che esercita le operazioni di quell’uomo, e il corpo è integrale all’esercizio di alcune di queste<sup>22</sup>.

E quindi per l’Aquinata, “l’io” non è qualcosa “all’interno” del corpo di una persona. L’io include il corpo. Se prendiamo “mente” nel senso dell’intero “soggetto pensante”, allora per Tommaso la materia fa parte della mente umana (sebbene questo non sia per lui il senso proprio di “mente”). L’identificazione dell’io con qualcosa di incorporeo sarebbe forse possibile se uno sperimentasse se stesso esercitando soltanto atti intellettuali. Ma per Tommaso è impossibile che una persona umana abbia tale esperienza. L’attività dell’intelletto nell’uomo, infatti, deve sempre essere accompagnata da quella del senso, almeno quello dell’immaginazione.

### *La conoscenza di sé*

Ora, nell’argomentare che il soggetto umano non è solo anima, Tommaso non dà semplicemente per scontato che la sensazione sia un’operazione che coinvolge anche il corpo. Sente invero l’esigenza di ragionare anche sulla corporeità della sensazione,

come si vedrà in seguito. Adesso vale la pena notare che tale esigenza di ragionamento sulla natura della sensazione, è in linea con la sua valutazione generale della qualità dell'informazione fornita dalla percezione immediata dei propri atti conoscitivi.

Tommaso ritiene che la percezione interiore offra un grado molto elevato di certezza sulla propria esistenza, e anche sulla presenza, dentro di sé, di qualche principio o fonte degli atti conoscitivi — l'“anima” appunto. Al contempo però, tale percezione, basata sulla mera presenza dell'anima, costituisce solo una conoscenza vaga e confusa della propria natura e di quella dell'anima. La conoscenza esatta della natura dell'anima, e cioè della sua differenza dalle altre cose, richiede un'indagine “diligente e sottile”. Citando Agostino, Tommaso precisa che tale indagine non procede come se l'anima fosse assente; è l'anima presente a se stessa che cerca di capire che cosa sia<sup>23</sup>.

Perché occorre tanto lavoro per arrivare a ciò che è veramente proprio e specifico della mente umana, e quindi anche dell'uomo? La ragione si trova nella natura dei primi atti intellettuali che la mente percepisce dentro di sé. Tali atti non sono rivolti al soggetto stesso, né alla propria anima, né alla propria mente. Sono invece rivolti alle nature delle cose percepite dai sensi, le cose materiali<sup>24</sup>. In altre parole, la percezione immediata del proprio atto di intendere non è intrinseca all'atto primario di intendere. È un atto diverso, una riflessione su quello primario<sup>25</sup>. E quello primario presenta la mente, non in modo assoluto o isolato, ma insieme alla realtà corporea conosciuta in quell'atto<sup>26</sup>.

Risultato di questa situazione è che la mente deve indagare sulla propria natura, ragionare su di essa, come su una causa — la causa degli atti che percepisce in sé. E lo deve fare paragonandosi con le cose corporee. Dal momento infatti che queste sono le prime cose che conosce, esse costituiscono un punto di riferimento obbligatorio per la sua conoscenza di qualsiasi cosa, compresa se stessa<sup>27</sup>. Tommaso tuttavia, è sorprendentemente ottimista sulla possibilità di raggiungere una vera comprensione della natura dell'anima. Ed è precisamente il fenomeno dell'intendere che rende l'anima comprensibile a sé. “L'anima umana conosce se stessa mediante la propria intelligenza, che, essendone l'atto specifico, dimostra perfettamente la sua virtù e natura”<sup>28</sup>.

Prima di indagare però sull'anima alla luce del suo atto di intendere, l'Aquinata studia la sensazione. Questa infatti in vari modi si può considerare a metà strada tra la

realtà puramente corporea e la mente. Comprendere la sensazione è un altro passo verso la comprensione della mente. E per determinare il rapporto tra la mente e il corpo, è un passo cruciale.

#### MATERIALITÀ E IMMATERIALITÀ NEL SENSO E NELL'INTELLETTO

##### *La materialità del senso*

San Tommaso non considera immediatamente evidente che la sensazione sia un'operazione corporea. Ovviamente essa è *associata* al corpo, e ogni senso ad una parte specifica del corpo. Ma questa "associazione" dell'operazione sensitiva al corpo può non significare che questa sia di per sé un'operazione corporea — cioè un'operazione esercitata *da* un corpo. Il corpo ne potrebbe essere solo qualche tipo di condizione estrinseca. Potrei chiedermi: questo corpo che chiamo mio è veramente parte di me, o è invece soltanto legato a me in qualche modo? E anche se fa parte di me, è veramente essenziale alla mia capacità di sentire? Secondo le fonti in possesso di Tommaso, Platone ritenne la sensazione un'attività della sola anima, senza il concorso del corpo<sup>29</sup>.

La nostra prima conoscenza delle nature corporee è secondo le loro qualità sensibili. Una facoltà sensitiva però, pur essendo una certa qualità del soggetto senziente (come peraltro quella intellettiva), non è una qualità *sensibile*. O quantomeno non è nessuna delle qualità che si sentono attraverso di essa. Se lo fosse infatti, sarebbe molto difficile spiegare perché non tutte le cose che hanno quella qualità, hanno la sensazione, o perché colui che sente non stia costantemente sentendo anche la propria qualità. Nemmeno l'esercizio della facoltà sensitiva poi, consiste nel prendere la qualità sensibile di ciò che si sente. Chi vede il verde, per es., non per questo diventa verde. Inoltre, ogni senso è una potenza di sentire cose in un'intera schiera di qualità. Se si identificasse con una di esse, o ne includesse anche solo una, questa fungerebbe da "filtro", ostacolando la percezione di tutte le altre<sup>30</sup>.

E quindi, anche se il soggetto che esercita la sensazione, in quanto tale, è corporeo, la sua natura è chiaramente diversa da quelle dei soggetti corporei che sono soltanto sensibili e non sentono. La sensazione, almeno fino ad un certo punto, si

oppone alla materia sensibile<sup>31</sup>. Emerge “al di sopra” di ciò che noi conosciamo per primo delle nature corporee<sup>32</sup>. Non risulta quindi tanto sorprendente se un pensatore come Platone abbia concluso che la natura sensitiva sia positivamente incorporea. Perché allora Tommaso, pur prendendo seriamente in considerazione tale posizione, la considera erronea?

Il sentire non si basa sul fatto di avere la stessa qualità sensibile della cosa sentita. Si basa sul fatto di averne una somiglianza. Una potenza sensitiva è precisamente una potenzialità per tali somiglianze. Al contempo, il soggetto sensitivo non ha in sé, in virtù della sua natura, le somiglianze delle cose. Se così fosse infatti le sentirebbe sempre. In se stesso il soggetto è soltanto in potenza al sentire. Ma per sentire qualcosa in atto deve subire un cambiamento; deve ricevere la somiglianza della cosa. Ciò che produce la somiglianza, il movente o l’agente del cambiamento, è appunto ciò di cui essa è somiglianza: l’oggetto, la cosa sentita. Questo segue il principio generale secondo il quale ciò che viene prodotto assomiglia a ciò che lo produce.

Per Tommaso, se vogliamo capire l’essenziale corporeità del soggetto del sentire, dobbiamo mettere a fuoco il modo in cui viene mosso dal suo oggetto. Un dato sembra innegabile: la ricezione della somiglianza di qualcosa sempre implica un cambiamento corrispondente nel corpo. “Il sentire ..., e tutte le conseguenti operazioni dell’anima sensitiva, sono manifestamente accompagnate da un’alterazione del corpo; nella vista, per es., si ha un’alterazione della pupilla per l’impressione del colore; e così nelle altre sensazioni”<sup>33</sup>.

Ma questo, serve davvero per dimostrare che il corpo sia intrinseco al soggetto del sentire? Dopo tutto, quando l’oggetto muove il senso, anche il mezzo subisce un cambiamento corrispondente. Per esempio, la trasmissione del suono coinvolge la propagazione di onde nell’aria. E il mezzo non fa parte del soggetto del sentire.

Ciò che sembra essere veramente decisivo per Tommaso è il modo in cui gli oggetti sensibili possono incidere sulla stessa *attitudine* a sentire. “Il senso viene mosso dal sensibile con un’alterazione del corpo; tanto che gli oggetti sensibili troppo forti guastano i sensi”<sup>34</sup>. Un oggetto fortemente luminoso abbaglia; l’atto di vederlo rende difficile la visione di qualcosa di più oscuro, almeno per qualche tempo. Ed è

proprio questo che dimostra che la vista non è una potenzialità totalmente “pura”; esiste infatti in proporzione a un insieme di condizioni, e la sua attualizzazione comporta una modifica di queste condizioni. Quando l’attualizzazione è troppo intensa, si perde qualche equilibrio, e il riassetto degli equilibri richiede *tempo*. Questo dimostra che le condizioni sono fisiche.

La sede delle condizioni è anche la sede della potenza della vista, ed è anch’essa qualcosa di fisico, di corporeo. L’organo corporeo di un dato senso può essere o non essere assolutamente essenziale all’animale. Ma l’organo è certamente essenziale al senso, così come il senso è essenziale all’organo. L’uno non esiste senza l’altro.

### *L'immaterialità dell'intelletto*

Secondo Tommaso, è impossibile che l’intelletto umano sia un corpo oppure una potenza che risiede in un organo corporeo. Il suo modo preferito di mostrare questo viene direttamente dal *De anima* di Aristotele<sup>35</sup>.

È manifesto che l’uomo con la sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura; perché quella che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza delle altre. Difatti vediamo che la lingua dell’infermo, quando è infettata di umore bilioso e amaro, non può percepire il dolce, ma tutto le sembra amaro. Se dunque il principio intellettivo avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi. Tanto più che ogni corpo possiede una natura determinata. Per conseguenza è impossibile che il principio intellettivo sia un corpo. Parimente, è impossibile che esso intenda mediante un organo corporeo, perché anche la natura determinata di quell’organo materiale impedirebbe la conoscenza di tutti i corpi; difatti non solo se un determinato colore fosse nella pupilla, ma anch’esse fosse nel vaso di vetro, i liquidi in esso versati apparirebbero dello stesso colore. Perciò il principio intellettivo, chiamato mente o intelletto, ha una attività sua propria, in cui non entra il corpo<sup>36</sup>.

Pur essendo il ragionamento qui molto lineare, la prima frase potrebbe suscitare una domanda: è davvero così “manifesto” che l’uomo può conoscere le nature di tutti i corpi? Tommaso — da quanto mi risulta — non offre mai una prova di questa affermazione. La dà per scontato, come Aristotele (il quale d’altronde diceva

semplicemente “tutte le cose”). Ma, ci si può chiedere: Tommaso come lo sa? Pensa forse di avere già compreso ogni singola specie di natura corporea?

Probabilmente l’Aquinata non pretende tanto. L’argomento infatti non sembra dipendere dalla presunzione per cui nessuna specie di corpo può restare nascosta all’uomo. Il punto sarebbe semplicemente che non sarà la natura dell’intelletto stesso a escludere la conoscenza di qualche specie. Per cogliere questo, sembra sufficiente considerare che l’intelletto può conoscere la natura generica comune a tutti i corpi — la natura, appunto, di “corpo”, in astrazione da ogni specie determinata. Conoscendo in genere cos’è un corpo, l’intelletto già abbraccia l’intero campo; resta aperto alla conoscenza di qualsiasi specie. Se invece conoscesse attraverso una specie determinata di corpo, non potrebbe considerare la natura di corpo in astrazione da questa specie, e non avrebbe nemmeno la possibilità di conoscere delle nature aliene o contrarie ad essa; per esempio, quelle la cui presenza distruggerebbe il proprio corpo.

Seguendo ancora Aristotele, del quale su questo punto ammira schiettamente la sottigliezza<sup>37</sup>, Tommaso conferma l’incorporeità della mente attraverso lo stesso tipo di considerazione che dimostra la corporeità del senso<sup>38</sup>. Intelletto e senso hanno in comune il fatto di passare dalla potenza all’atto, dal non conoscere al conoscere. E quindi, come nel caso del senso, l’oggetto della mente è qualcosa di diverso da essa, qualcosa che la muove e l’attualizza. In questo aspetto la mente è passiva. Non è però così passiva come il senso. Essa infatti, non può essere incapacitata dall’azione del proprio oggetto. Una luce brillante abbaglia; viceversa, cose molto intelligibili non rendono più difficile la comprensione di cose meno intelligibili, neanche per alcuni istanti. Anzi, casomai — sostiene Tommaso — la rendono più facile.

Per capire questo, si può considerare che in genere, qualcosa è intrinsecamente più conoscibile — più atto a presentarsi o a manifestarsi — nella misura in cui è maggiormente “in atto”. Le cose più intelligibili sono quelle più in atto, le più perfette. Ma una cosa più perfetta può essere proprio il punto di riferimento per la comprensione di una cosa meno perfetta. Per esempio, fra un paio di contrari, uno è più perfetto dell’altro; e quello meno perfetto si comprende attraverso il paragone con quello più perfetto. Viene definito secondo la sua privazione della perfezione

dell'altro. L'oscurità è la mancanza di luminosità.

Ciò che Tommaso vuol dimostrare, quindi, è appunto che la mente non può subire un'azione contraria alla sua natura<sup>39</sup>. È infatti una potenzialità totalmente “pura”. Non è una funzione di un insieme di condizioni corporee. E non esiste un corpo senza condizioni determinate. Per questo la mente non può risiedere immediatamente in un soggetto corporeo, un “organo dell'intendere”. Se il soggetto umano è corporeo, allora la sua mente deve risiedere immediatamente in qualche parte incorporea, e appartenere al tutto per mezzo di questa parte<sup>40</sup>. La parte incorporea della sostanza umana è l'anima. È in questo senso che l'anima è il soggetto della mente e dei suoi atti.

#### *Il collegamento dell'anima umana col corpo*

Nell'intento di dimostrare l'incorporeità dell'intelletto, Tommaso concentra l'attenzione su quegli intelligibili che considera i primi e proporzionati oggetti dell'intelletto umano: le nature delle cose corporee<sup>41</sup>. Un tale approccio sottolinea come l'Aquinate non intenda affatto sostenere che la mente umana funzioni in totale indipendenza dal corpo. Se invero i suoi primi oggetti sono le nature corporee, questo accade precisamente perché si accede ad essi attraverso i sensi. Gli oggetti primari della mente umana sono “fondati” nei sensibili<sup>42</sup>. “Perché l'intelletto agisca, si richiede il corpo, non come un organo necessario per esercitare una tale azione, ma solo rispetto all'oggetto; infatti l'immagine fantastica sta all'intelletto, come il colore alla vista”<sup>43</sup>.

E quindi, anche se la potenza della mente non può essere indebolita da un oggetto troppo forte, la sua operazione può comunque essere impedita, in modo indiretto. Può infatti essere privata delle condizioni necessarie per la considerazione dei suoi oggetti. In particolare, Tommaso ritiene che senza l'esercizio dell'immaginazione, la mente non può né acquisire conoscenza delle cose, né usare la conoscenza già acquisita. Deve cogliere le somiglianze dei suoi oggetti dalle immagini sensibili, e deve tornare a tali immagini per considerare gli oggetti nel loro modo di essere proprio<sup>44</sup>. Se la mente non dipendesse dai sensi per la presentazione dei suoi oggetti, sarebbe inspiegabile come il venir meno dei sensi o la lesione di un organo potrebbero

ostacolarne l'operazione. Potrebbe sempre operare, parimenti all'intelletto angelico e a quello divino.

D'altra parte, Tommaso ritiene che la dipendenza dai sensi spieghi molti aspetti dell'operazione intellettuale umana. In genere, offre il motivo per cui, pur essendo spirituale, ha molto in comune con l'attività delle cose naturali o fisiche, ossia le cose *mobili*. Tommaso addirittura paragona l'intelletto umano alla materia prima: in se stesso è soltanto in potenza<sup>45</sup>. Il paragone non è indubbiamente perfetto; la potenza intellettuale peraltro non è solo passiva, ma anche attiva. Possiede invero una sorta di "luce", il cosiddetto intelletto agente, il quale agisce sull'immagine sensibile per manifestare la natura dell'oggetto, per renderla intelligibile "in atto". La natura corporea infatti, per essere in grado di produrre una somiglianza di sé che abbia il modo di essere dell'intelletto, deve essere "astratta", liberata dalle condizioni materiali del senso<sup>46</sup>; e questo è opera dell'intelletto agente. Ma l'intelletto agente non causa l'atto intellettuale immediatamente o da solo; necessita sempre del materiale fornito dai sensi. Lo potremmo forse paragonare alla facoltà nutritiva, che fa crescere il corpo, ma non senza il cibo.

Tommaso vede una somiglianza con le cose mobili anche nell'"assimilazione" dell'intelligibile, ossia nel lavoro intellettuale di raggiungere una comprensione completa e propria della verità dell'oggetto; questo è un processo graduale e successivo, simile al modo in cui le cose fisiche raggiungono la loro perfezione<sup>47</sup>. Per lui è proprio la mobilità della mente umana a riassumere la differenza tra essa e le altre menti create, quelle angeliche<sup>48</sup>. La mente umana è la mente discorsiva, *razionale*<sup>49</sup>. E la sua mobilità, radicata nel legame con la materia, è segno chiaro della sua imperfezione<sup>50</sup>.

Così, sebbene l'operazione intellettuale dell'uomo sia di per sé qualcosa di incorporeo, essa possiede comunque un collegamento naturale col corpo, per il fatto che si svolge in congiunzione con l'operazione sensitiva. Le potenze sensitive appartengono essenzialmente al composto di anima e corpo. Abbiamo già visto che questo è il motivo per cui, secondo Tommaso, la persona umana non è solo anima, ma anche corpo. Ciò che però è veramente singolare nella sua filosofia è il fatto di vedere la corporeità della persona umana proprio come un'esigenza dell'anima stessa, e dell'anima appunto in quanto intellettuale e spirituale. L'anima razionale non ha una

natura completa in sé. È solo parte — “principio formale” — di una natura integra.

Da ciò segue una conclusione chiara: anche se l’anima può sopravvivere alla morte del corpo, l’esistere senza il corpo sarà per essa una condizione fortemente innaturale, violenta. Andrebbe oltre i limiti di questo studio esaminare nei particolari la dottrina tommasiana sulla risurrezione dei corpi. Ma dovremmo almeno rilevare che, pur restando una verità di fede, non strettamente dimostrabile dalla filosofia, la risurrezione si presenta in Tommaso come decisamente confacente alla natura umana, e alla natura dell’anima stessa. Soltanto con la risurrezione si può dire che l’uomo abbia la possibilità di una felicità, ossia una pienezza di essere e di vita, assolutamente perfetta; e l’immortalità dell’anima, anziché rendere superflua la risurrezione, addirittura la favorisce e quasi l’esige. La prospettiva di anime perpetuamente separate risulta talmente innaturale da giudicarsi semplicemente irragionevole<sup>51</sup>. L’anima separata non è un angelo. E comunque, come vedremo, la differenza risulta piuttosto sottile.

#### L’IMMORTALITÀ DELL’ANIMA E L’ESIGENZA DEL CORPO

##### *L’anima separata e la sua conoscenza*

A differenza della risurrezione del corpo, l’immortalità dell’anima umana è una tesi che Tommaso pensa di poter dimostrare filosoficamente. Il nocciolo della dimostrazione è abbastanza semplice<sup>52</sup>. Si basa sul fatto che l’anima umana è allo stesso tempo principio formale del composto, ossia forma sostanziale, e qualcosa di sussistente.

Seguendo Aristotele, Tommaso concepisce la natura di forma come essenzialmente “atto”. Ciò significa che porta con sé l’essere in atto in qualche modo. La forma di una cosa è appunto la sua determinazione intrinseca all’essere; l’essere segue alla forma in maniera naturale e necessaria. Ogni cosa quindi è in atto, e continua nell’essere, finché ha la sua forma; perde l’essere quando viene separata dalla forma. Ora però, non ogni forma, e nemmeno ogni anima, è qualcosa di sussistente. Ossia, non ogni forma è veramente soggetto, neanche parziale, dell’essere che porta con sé. Alcune forme, per es., le anime delle piante o delle bestie, sono soltanto principi per i

quali il composto di materia e forma è soggetto di essere. In questi casi, quando il composto viene separato dalla forma e perde l'essere, anche la forma stessa, in modo indiretto, smette di essere. Ma se la forma stessa è anche soggetto dell'essere che porta con sé, allora non può smettere di essere in nessun modo. Per smettere di essere, dovrebbe separarsi da se stessa. E l'anima umana è appunto una forma che è anche soggetto dell'essere che porta con sé. La prova di questo è lo stesso fatto che essa è di per sé soggetto di attività o di operazione, quella intellettuale<sup>53</sup>. Ciò che agisce di per sé è sempre qualcosa che è in atto di per sé, ossia un soggetto di essere<sup>54</sup>.

Non dobbiamo però dimenticare che l'anima è soltanto un soggetto parziale di essere; è naturalmente unita al corpo, in modo da formare un solo ente. Questo perché la sua attività intellettuale è collegata a quella del senso, il cui soggetto include il corpo. Ora, nonostante la dimostrazione appena esposta, questa concezione dell'attività intellettuale umana dà luogo a un'obiezione rispetto al permanere dell'anima dopo la morte del corpo. Tommaso ne era perfettamente consapevole<sup>55</sup>. L'obiezione si basa sul principio che nessuna cosa esiste senza una operazione propria<sup>56</sup>. L'operazione propria dell'anima è quella di intendere con un fantasma, e questo richiede il corpo. Pertanto, anche se forse la corruzione del corpo non implica la scomparsa dell'anima umana nello stesso modo in cui implica la scomparsa di forme non-intellettuali o non-sussistenti, sembra comunque implicare la totale sospensione dell'operazione propria dell'anima. L'anima separata sarebbe inerte, e quindi vana.

Tommaso risolve il problema in modo molto semplice: l'anima "separata dal corpo avrà un altro modo di intendere" — non per astrazione dai fantasmi, ma "simile alle altre sostanze separate dal corpo", cioè agli angeli<sup>57</sup>. L'anima quindi non solo può esistere senza il corpo, ma può addirittura intendere. Questa stessa affermazione provocherà ancora una difficoltà. Prima di affrontarla però, vediamo in che cosa consiste questo modo "angelico" di intendere.

La morte del corpo non cambia la natura essenziale dell'anima umana<sup>58</sup>. Implica però un cambiamento nel suo modo di essere. L'anima non esiste più nella materia. Per ciò che attiene all'operazione intellettuale, questa è una differenza estremamente significativa. Basandosi di nuovo su Aristotele<sup>59</sup>, Tommaso considera che una sostan-

za esistente fuori dalla materia è, per ciò stesso, intelligibile in atto. Non è più necessario astrarne una somiglianza immateriale. È di per sé atta, non soltanto a intendere, ma anche a essere intesa. Per questo motivo, insegna Tommaso, un angelo intende la propria natura immediatamente, e fin dall'inizio della sua esistenza. La *species* o forma intelligibile attraverso cui intende la propria natura è la propria natura, alla quale evidentemente è naturalmente unito<sup>60</sup>. E, più in genere, gli oggetti primi e proporzionati dell'intelletto angelico sono nature che esistono fuori dalla materia<sup>61</sup>.

Questo però non significa che per mezzo della conoscenza di se stesso, l'angelo intenda tutto ciò che può naturalmente conoscere. Può invero intendere anche altre cose. E nonostante l'angelo sia superiore all'uomo, è comunque solo una creatura, e quindi un ente finito. Per mezzo unicamente della propria natura, l'angelo avrebbe una comprensione meramente generale e confusa di altre nature — e non soltanto delle nature superiori, ma anche di quelle inferiori<sup>62</sup>. E quindi, per intendere tutto ciò di cui è capace, l'angelo ha bisogno di ulteriori somiglianze delle cose. Queste le ha in modo connaturale; vengono “infuse” dall'autore intellettuale della natura, la cui *species* o forma intelligibile propria è una rappresentazione perfetta di ogni cosa<sup>63</sup>. Qui evidentemente Tommaso sta andando oltre a ciò che si trova nei testi aristotelici<sup>64</sup>.

L'angelo, per raggiungere la sua perfezione intellettuale naturale, ha bisogno di perfezioni aggiunte alla sua natura: altre forme intelligibili. Al contempo, non ha bisogno di una forma *diversa* per ogni cosa che intende, neanche per quanto attiene a ciò che è proprio e specifico di ognuna. Può ricevere da Dio una forma intelligibile più perfetta, per mezzo della quale molte nature possono essere rappresentate in modo proprio. Quanto più l'angelo è perfetto, tanto più si avvicina alla semplicità assoluta di Dio, e diminuisce il numero di forme di cui ha bisogno<sup>65</sup>.

È in modo simile agli angeli che l'anima separata dal corpo può intendere<sup>66</sup>. E quindi, può conoscere la propria natura immediatamente, e può conoscere altre cose attraverso delle forme intelligibili infuse da Dio<sup>67</sup>. Come nel caso degli angeli, questo discorso vale indipendentemente da qualunque considerazione della grazia o dell'ordine soprannaturale. E vale anche per le anime che non hanno previamente acquisito conoscenze per via dell'astrazione dai sensi<sup>68</sup>.

*La debolezza della mente umana*

Tommaso pensa che i suoi principi aristotelici si estendono fino al punto di fornire un contributo positivo alla spiegazione della conoscenza dell'anima separata. Ma proprio il successo dell'uso che fa di questi principi, suscita un ulteriore dubbio intorno alla concezione dell'anima come forma del corpo. Tommaso dedica una lunga discussione alla sua risoluzione<sup>69</sup>. Il dubbio è questo: se l'anima separata può intendere nel modo delle sostanze separate, allora perché è naturale per l'anima essere unita al corpo e intendere attraverso la conversione alle immagini sensibili? Non sarebbe meglio per l'anima avere il modo "angelico" di intendere fin dall'inizio? La natura infatti è sempre ordinata verso il meglio. Dio non avrebbe dovuto istituire la natura dell'anima secondo il modo angelico di essere, cioè separato dal corpo, così da intendere per la conversione alle cose intelligibili di per sé? Ossia, l'unione col corpo non sarebbe, tutto sommato, inutile? La domanda sfida l'intera antropologia tommasiana.

Il nocciolo della risposta consiste in una distinzione. È vero che, assolutamente parlando, la conversione alle cose intelligibili superiori è un modo di intendere migliore di quello che avviene per mezzo della conversione ai fantasmi. Ma nel caso dell'anima sarebbe meno perfetto. Dobbiamo infatti considerare che la "luce" intellettuale, il potere di manifestare la verità, esiste in vari gradi di perfezione<sup>70</sup>. La più perfetta è quella divina, che è assolutamente una e semplice. Le luci create derivano da quella divina come delle linee emergenti da un centro comune. Quanto più lontane dal centro si trovano, più sono divise e diversificate. Così, Dio conosce tutte le cose in virtù della sua sola essenza. Gli intelletti creati superiori, avendo una luce molto forte, possono capire molte cose, e comprenderle bene, attraverso poche forme intelligibili. Invece quelli inferiori hanno bisogno di più forme, che sono meno universali e meno efficaci per la comprensione delle cose.

Ciò che Tommaso vuole sottolineare è che gli intelletti non sono uguali nella loro capacità di cogliere tutta la verità contenuta in una data forma. Questo si vede anche tra gli uomini: alcuni capiscono molte cose attraverso formulazioni brevi e sintetiche; invece per altri, di mente meno forte, le formule sintetiche producono confusione, e

occorrono spiegazioni più lunghe e dettagliate<sup>71</sup>. Così capiterebbe con la mente umana rispetto alle forme intelligibili angeliche. Tale “informazione” sarebbe troppo “densa” da articolare bene. Potrebbe capire qualcosa, ma resterebbe confusa. Conosce meglio alla luce delle forme particolari colte dalle cose sensibili. In definitiva, l’intelletto umano è una specie di intelletto molto debole. Ma tuttavia merita di esistere. “La perfezione dell’universo esige che ci fossero diversi gradi nelle cose”. E quindi, conclude Tommaso, risulta meglio che ci siano sostanze spirituali unite ai corpi.

Si vede allora che il mero fatto di essere totalmente separato dalla materia, non “migliorerebbe” l’intelletto umano; anzi. La sua inferiorità non è l’effetto di essere unito alla materia. L’inferiorità è intrinseca, ed è proprio la ragione dell’unione. Resterebbe da vedere però se tale ragione sia sufficiente. Si potrebbe invero sollevare un ulteriore dubbio.

Tommaso riconosce che la separazione dalla materia avrebbe certi vantaggi per l’anima. Lui concede che, sebbene il corpo sia un veicolo necessario per la conoscenza propria delle cose corporee, è anche una sorta di peso e di distrazione<sup>72</sup>. Ciò che l’anima separata conosce, lo conosce immediatamente, non per indagine o studio, e senza sforzo e fatica. Inoltre, Tommaso sembra giudicare che la conoscenza che l’anima separata ha degli angeli, benché imperfetta, è comunque meglio di quella che può avere nel corpo<sup>73</sup>. E almeno la sua conoscenza di se stessa, e di altre anime umane, è perfetta e propria<sup>74</sup>. Quello che non può avere è una conoscenza perfetta e propria delle cose inferiori, le nature corporee. La sua luce è troppo debole per dischiudere tutte le implicazioni dell’“informazione angelica” su queste nature, in modo da poter considerare ognuna distintamente<sup>75</sup>. L’anima ha bisogno che le nature le vengano presentate una per una, secondo il loro modo di essere proprio. Dio offre un insegnamento di questo tipo precisamente creando delle cose che hanno tali nature, e unendo l’anima a un corpo per mezzo del quale le cose possono presentarsi ad essa<sup>76</sup>.

Resta chiaro allora che Tommaso tiene in altissima considerazione la conoscenza “propria” — si potrebbe quasi dire “chiara e distinta” — delle cose; e, appunto, delle cose corporee. Ma non sarà forse una considerazione troppo alta? L’unione col corpo porta con sé una conoscenza ridotta delle sostanze separate. E nonostante consenta la conoscenza propria dell’anima stessa, la rende molto più difficile. Anche se

concediamo che l'anima separata non può conoscere le altre cose fisiche in modo proprio, ci potremmo comunque chiedere se “la spesa vale l'impresa”. Sembra essere infatti solo rispetto a queste cose che, come insiste Tommaso, “lo sforzo dello studio”, quaggiù, “non sia invano”<sup>77</sup>. Perché è così importante la conoscenza dei corpi? Forse Tommaso si sta dimostrando un po' troppo “scolastico”?

### *Per rappresentare Dio*

Abbiamo visto come Tommaso difende l'esistenza di sostanze intellettuali di infimo grado: “la perfezione dell'universo esige che ci fossero diversi gradi nelle cose”. Questo è un principio che viene spiegato precedentemente nella *Summa theologiae*<sup>78</sup>. Dio ha prodotto l'universo per comunicare e rappresentare, nelle creature, la sua propria bontà. Nessuna creatura particolare, da sola, può rappresentarla in modo adeguato; ciò che manca in una viene fornito dalle altre. È per questo che Dio ha fatto molte cose, e molte *forme* di cose. Ma “la distinzione formale esige sempre disuguaglianza”<sup>79</sup>.

Questa dottrina si collega con quanto abbiamo già visto circa la conoscenza che Dio ha delle cose. Soltanto Lui, conoscendo se stesso, conosce anche tutte le altre cose in modo proprio e perfetto; solo Lui infatti contiene le perfezioni di tutte le cose. Ciò significa che contiene non solo le perfezioni comuni a tutte, per esempio l'essere o la bontà, ma anche quelle proprie. Anche le forme distintive e le differenze delle cose sono perfezioni<sup>80</sup>. Tutte pre-esistono in Dio. Esistono nelle cose stesse per rappresentarLo, ciascuna fornendo il suo contributo specifico. Le cose inferiori del mondo quindi non sono solo buone. Hanno anche delle perfezioni non possedute dalle cose superiori, e rappresentano la bontà di Dio in modi che le superiori non fanno. Questo è vero non solo per le cose inferiori spirituali, ma anche per le cose assolutamente infime, quelle meramente corporee<sup>81</sup>.

Il fine naturale dell'uomo non è di conoscere la verità delle cose corporee. Ma non è neanche di conoscere la verità di se stesso<sup>82</sup>. È di conoscere la verità di Dio, e così amarLo. L'uomo raggiunge la conoscenza di Dio attraverso le sue rappresentazioni create — attraverso l'uomo stesso, certamente, e in modo speciale conoscendo la mente umana<sup>83</sup>; ma non soltanto così. Anche le creature inferiori hanno

i loro modi di rappresentare Dio all'uomo. È per questo che la conoscenza di esse lo perfeziona, promuove il raggiungimento del suo fine<sup>84</sup>.

“La forma di una pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile”, scrive Tommaso, “è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non viene perfezionato dalla forma della pietra in quanto 'tale' forma”. Ma viene comunque perfezionato da questa forma, “in quanto in essa è partecipata qualche somiglianza di qualcosa di superiore all'intelletto umano, e cioè una luce intelligibile, o qualcosa del genere”<sup>85</sup>. È per accedere a questa luce partecipata che l'anima è unita al corpo.

Infine, nonostante l'uomo sia fra le sostanze intellettuali quella più infima, anch'egli deve somigliare a Dio e rappresentarlo in qualche modo non dato nelle sostanze superiori. Tommaso ci fa considerare due aspetti di questo tipo. Entrambi sono direttamente collegati al fatto che l'anima è forma del corpo ed esiste come termine della generazione umana. Tutte le creature, insegna Tommaso, assomigliano a Dio in qualche modo; ma soltanto le creature intellettuali hanno quel grado speciale di somiglianza che si chiama “immagine”<sup>86</sup>. Ora, assolutamente parlando, gli angeli sono più immagini di Dio che gli uomini, perché la loro natura intellettuale è più perfetta. E comunque, in certi aspetti, l'uomo è più a immagine di Dio: in quanto uomo procede da uomo, come Dio (Figlio) da Dio (Padre); e in quanto l'anima dell'uomo si trova tutta in tutto il corpo e tutta in ogni parte, come Dio nel mondo. Tali tratti, precisa Tommaso, costituiscono un'immagine di Dio soltanto con il presupposto della natura intellettuale; altrimenti anche gli animali bruti sarebbero a immagine di Dio<sup>87</sup>.

Che l'anima intera sia in tutto il corpo e in ogni parte è una dottrina difficile. Ma quello che principalmente significa è che l'intera essenza dell'anima, tutta la sua perfezione sostanziale — che comprende un'intera schiera di gradi — è in tutto il corpo e in ogni parte<sup>88</sup>. L'anima, “pur rimanendo unica e identica, attua la materia, secondo gradi diversi di perfezione. Infatti è unica e identica nell'essenza quella forma, in forza della quale l'uomo è insieme un ente in atto, è un corpo, è vivente, è animale, ed è uomo”<sup>89</sup>. Ogni parte del corpo è propriamente umana, e cioè, razionale<sup>90</sup>. Diversificate secondo i loro poteri operativi, tutte le parti sono per natura ordinate a contribuire al lavoro di “raccolgere la verità dalle cose divisibili”.

Per concludere: il modo di essere che è naturale all'anima spirituale, la colloca in un genere fisico, quello degli animali. Tuttavia, la perfezione naturalmente dovuta all'anima è spirituale, del genere di quella angelica: la conoscenza della verità. Esistere nel modo degli angeli, però, diminuirebbe la perfezione dell'anima. L'uomo ha bisogno anche dell'aiuto della perfezione inferiore che condivide con gli animali bruti, la vita dei sensi. Da quanto abbiamo visto, non sembra una mera coincidenza che i cartesiani abbiano negato la sensazione agli animali bruti<sup>91</sup>. Ad ogni modo, dovrebbe essere chiaro che la "svolta verso il soggetto" ha delle implicazioni teoriche che vanno ben oltre la "filosofia dell'uomo"<sup>92</sup>.

### Note

- <sup>1</sup> MALEBRANCHE, N., *Della ricerca della verità*, tr. F. LUNGI, t. I, Tipografia di Gio. Giacomo Capelli, Pavia 1818, I, Prefazione, 8-9. Il miserabile commentatore sarebbe Averroë.
- <sup>2</sup> MALEBRANCHE, N., *Colloqui sulla metafisica e la religione*, tr. R. CRIPPA, Edizioni San Paolo, Milano 1999, IV Colloquio, §12, 172.
- <sup>3</sup> *Summa theologiae* (=S*Th*) I, q. 75, *proem*. In genere ho limitato i riferimenti alla *Summa theologiae*, essendo questa l'opera di Tommaso più accessibile, e anche comprensiva di discussioni sufficienti — in molti casi quelle più mature — di tutte le questioni pertinenti. Per le citazioni, in linea di massima ho seguito SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, casa editrice Adriano Salani, Firenze 1954 ss.
- <sup>4</sup> S*Th* I, q. 76, aa. 3, 4, 6, 7.
- <sup>5</sup> S*Th* I, q. 76, a. 1, ad 1.
- <sup>6</sup> S*Th* I, q. 90, a. 4, arg. 2.
- <sup>7</sup> S*Th* I, q. 90, a. 4, ad 2. Si veda S*Th* I, q. 76, a. 3, arg. 2 & ad 2.
- <sup>8</sup> S*Th* I, q. 77, a. 2.
- <sup>9</sup> Su questo si veda l'eccellente studio di BAZÁN, B.C., "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 64 (1997), 95-126, in partic. 117-123.
- <sup>10</sup> S*Th* I, q. 76, a. 5. Sulle "cose divisibili", si veda S*Th* I, q. 85, a. 8.
- <sup>11</sup> S*Th* I, q. 55, a. 2.
- <sup>12</sup> Tommaso non si stanca mai di citare la descrizione aristotelica dell'anima intellettiva come *quodammodo omnia* (*De anima* III.8, 431b20).
- <sup>13</sup> Si veda S*Th* I, q. 14, a. 2; anche q. 54, a. 2; q. 87, a. 3. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX.8, 1050a35-1050b1.
- <sup>14</sup> S*Th* I, q. 84, a. 2, c. & ad 3.
- <sup>15</sup> S*Th* I, q. 55, a. 1.

- <sup>16</sup> Si veda *STh* I, q. 7, a. 2.
- <sup>17</sup> *STh* I, q. 12, a. 2; I, q. 14, a. 6.
- <sup>18</sup> Sul modo in cui le facoltà “fluiscono” dall’anima, si veda *STh* I, q. 77, a. 6.
- <sup>19</sup> Sull’intelletto come accidente e qualità, si veda *STh* I, q. 54, a. 3, ad 2; q. 77, a. 1, ad 5. Più in genere sull’ontologia di sostanza e accidente in rapporto all’intelletto, si veda lo studio importante di DEWAN, L., “St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being”, *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), 383-93.
- <sup>20</sup> La nozione tommasiana di “soggetto” è molto vicina a quella aristotelica. Su questa, anche in paragone con la concezione moderna, si veda BERTI, E., “Soggetto, anima e identità personale in Aristotele”, in *Peri Psyches, De homine, Antropologia. Nuovi Approcci*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, Herder, Roma 1994, 1-14.
- <sup>21</sup> *STh* I, q. 76, a. 1. Io suggerirei che la fonte qui sia *L’Etica a Nicomaco* IX.9, 1170a29-34.
- <sup>22</sup> *STh* I, q. 75, a. 4.
- <sup>23</sup> *STh* I, q. 87, a. 1. Nel suo studio sulla natura dell’anima Tommaso spesso fa appello ai dati dell’esperienza personale: si veda ad es. *STh* I, q. 76, a. 1; q. 79, a. 4; q. 84, a. 7; q. 88, a. 1.
- <sup>24</sup> *STh* I, q. 87, a. 3.
- <sup>25</sup> *STh* I, q. 87, a. 3, ad 2.
- <sup>26</sup> E comunque la riflessione della mente su di sé pone ciò che conosce prima in una nuova luce. Per esempio, è attraverso tale riflessione che conosce le cose come materia di *verità*, e come *buone*: *STh* I, q. 16, a. 4, ad 2.
- <sup>27</sup> *STh* I, q. 84, a. 7.
- <sup>28</sup> *STh* I, q. 88, a. 2, ad 3.
- <sup>29</sup> Si veda *STh* I, q. 75, a. 3; I, q. 84, a. 6. Le sue fonti su questo punto sembrano essere Nemesio e Agostino.
- <sup>30</sup> Si veda il brano di *STh* I, q. 75, a. 2 citato sotto, alla n. 36.
- <sup>31</sup> In genere, “la cognitività si oppone alla materialità” (*STh* I, q. 84, a. 2).
- <sup>32</sup> Tommaso addirittura attribuisce una sorta di infinità al senso: *STh* I, q. 54, a. 2. Si veda *STh* I, q. 80, a. 1.
- <sup>33</sup> *STh* I, q. 75, a. 3. È da notare che questo cambiamento non viene *sentito*, almeno nello stesso atto di sentire, come non viene sentita la somiglianza ricevuta. Questi sono solo mezzi attraverso cui l’oggetto viene sentito.
- <sup>34</sup> *STh* I, q. 75, a. 3, ad 2; cfr. *De anima* III.4, 429b1-3.
- <sup>35</sup> *De anima* III.4, 429a13-429b6.
- <sup>36</sup> *STh* I, q. 75, a. 2.
- <sup>37</sup> Si veda il suo opuscolo *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 1, §24 (ed. KEELER).
- <sup>38</sup> Si veda *STh* I, q. 75, a. 3, ad 2.
- <sup>39</sup> “Non vi può essere contrarietà alcuna nell’anima intellettiva. Le sue percezioni, infatti, che avvengono secondo il modo del suo essere, sono prive di contrarietà; cosicchè anche le nozioni dei contrari non sono tra loro contrarie nell’intelletto, chè anzi è unica la scienza dei contrari” (*STh* I, q. 75, a. 6).
- <sup>40</sup> *STh* I, q. 76, a. 1; si veda Aristotele, *Fisica*, V.1, 224a31.
- <sup>41</sup> *STh* I, q. 84, aa. 7 & 8.
- <sup>42</sup> *STh* I, q. 84, a. 8, ad 1.
- <sup>43</sup> *STh* I, q. 75, a. 2, ad 3.
- <sup>44</sup> *STh* I, q. 84, a. 7.

- <sup>45</sup> *STh* I, q. 87, a. 1; si veda *STh* I, q. 56, a. 1.
- <sup>46</sup> Si veda *STh* I, q. 79, a. 3; I, q. 84, a. 6.
- <sup>47</sup> Si veda *STh* I, q. 85, aa. 3, 5.
- <sup>48</sup> Si veda *STh* I q. 58, aa. 1, 3, 4.
- <sup>49</sup> “Gli uomini arrivano alla conoscenza della verità intelligibile procedendo da una cosa a un’altra, ... e per questo sono denominati razionali” (*STh* I, q. 79, a. 8).
- <sup>50</sup> Si veda *STh* I, q. 79, a. 4.
- <sup>51</sup> Si veda *Summa contra gentiles* IV.79, §10-11 (*Ad ostendendum etiam*).
- <sup>52</sup> Si veda *STh* I, q. 75, a. 6.
- <sup>53</sup> *STh* I, q. 75, a. 2.
- <sup>54</sup> Per una discussione più completa di questo argomento e temi collegati, si veda VANNI ROVIGHI, S., *L’antropologia filosofica di San Tommaso d’Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965, pp. 23-34.
- <sup>55</sup> *STh* I, q. 75, a. 6, arg. 3.
- <sup>56</sup> Ogni cosa esiste per la sua operazione, che è la sua perfezione propria: *STh* I, q. 105, a. 5; cfr. I, q. 87, a. 3.
- <sup>57</sup> *STh* I, q. 75, a. 6, ad 3.
- <sup>58</sup> *STh* I, q. 89, a. 1.
- <sup>59</sup> BAZÁN, “The Human Soul...”, 125, ritiene non-filosofico l’argomento per l’attività dell’anima separata. Ma non entra affatto nei dettagli dell’argomento; e non lo fa neanche l’unico altro studio da lui citato: OWENS, J., “Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence”, *The New Scholasticism* LXI.3 (1987) 268-269.
- <sup>60</sup> “L’angelo, essendo immateriale, è una certa forma sussistente, e quindi è intelligibile in atto” (*STh* I, q. 56, a. 1). Si veda anche *STh* I, q. 55, a. 2; I, q. 87, a. 1, ad 2. Per la base aristotelica, si veda *De anima* III.4, 430a3-5, e III.6, 430b24-26; *Metafisica*, XII.9, 1074b35-1075a11.
- <sup>61</sup> Si veda *STh* I, q. 12, a. 4; I, q. 84, a. 7.
- <sup>62</sup> *STh* I, q. 55, a. 1, ad 3.
- <sup>63</sup> Sulla *species* intelligibile di Dio, che è la sua stessa essenza, si veda *STh* I, q. 14, a. 5, ad 3.
- <sup>64</sup> Cita Agostino e lo ps.-Dionigi. Ad ogni modo, il ragionamento non sembra dipendere da principi rivelati.
- <sup>65</sup> *STh* I, q. 55, a. 3; si veda *STh* I, q. 14, a. 6.
- <sup>66</sup> *STh* I, q. 89, a. 1.
- <sup>67</sup> *STh* I, q. 89, aa. 2 & 3.
- <sup>68</sup> *STh* I, q. 89, a. 1, arg. 1 & ad 1.
- <sup>69</sup> *STh* I, q. 89, a. 1; cfr. *Q.D. De anima*, a. 15.
- <sup>70</sup> “La luce, come attinente all’intelletto, non è altro che una certa manifestazione di verità”: *STh* I, q. 106, a. 1.
- <sup>71</sup> Sui diversi gradi di forza negli intelletti umani, si veda *STh* I, q. 85, a. 7.
- <sup>72</sup> *STh* I, q. 89, a. 2, ad 1; si veda anche *STh* I, q. 65, a. 1, arg. 2 & ad 2.
- <sup>73</sup> Si veda *STh* I, q. 89, a. 2 in rapporto a *STh* I, q. 88, aa. 1 & 2; anche *Q.D. De anima*, a. 15.
- <sup>74</sup> *STh* I, q. 89, a. 2.
- <sup>75</sup> *STh* I, q. 89, a. 3; cf. *Q.D. De anima*, a. 18.
- <sup>76</sup> Si veda *STh* I, q. 84, a. 4, ad 1.
- <sup>77</sup> *STh* I, q. 89, a. 3, ad 4.
- <sup>78</sup> *STh* I, q. 47, a. 1.

- <sup>79</sup> *STh* I, q. 47, a. 2. Cfr. *STh* I, q. 75, a. 7: le differenze che dividono un genere sono dei contrari; e questi si rapportano come perfetto e imperfetto, perché il principio della contrarietà è il possesso e la privazione.
- <sup>80</sup> *STh* I, q. 14, a. 6. Sulla presenza delle differenze delle cose in Dio, si veda *STh* I, q. 4, a. 2, ad 1.
- <sup>81</sup> *STh* I, q. 65, a. 2. Qui ribatte la tesi di Origene, che i corpi furono creati solo per legare gli spiriti peccatori.
- <sup>82</sup> Anche questo giudizio ha delle credenziali aristoteliche: si veda *L'Etica a Nicomaco* X.7, 1177b27-1178a7.
- <sup>83</sup> Si veda *STh* I, q. 88, a. 1, ad 1.
- <sup>84</sup> Si potrebbe anche considerare che la bontà dell'universo intero, preso come un tutto, rappresenta la bontà di Dio in un modo specialmente eccellente (*STh* I, q. 47, a. 1). L'unità dell'universo consiste nell'ordine delle sue parti (*STh* I, q. 47, a. 3), comprese quelle infime (*STh* I, q. 65, a. 2); e l'ordine si capisce solo nella misura in cui si conoscono le parti distintamente e in modo proprio (*STh* I, q. 15, a. 2).
- <sup>85</sup> *STh* I-II, q. 3, a. 6.
- <sup>86</sup> *STh* I, q. 93, a. 2.
- <sup>87</sup> *STh* I, q. 93, a. 3.
- <sup>88</sup> *STh* I, q. 76, a. 8.
- <sup>89</sup> *STh* I, q. 76, a. 6, ad 1.
- <sup>90</sup> Si veda *STh* I, q. 76, a. 3, ad 4. Quando denomina la differenza dell'uomo, "razionale" non significa una facoltà (*STh* I, q. 77, a. 1, ad 7), bensì il grado di perfezione sostanziale che l'operazione della facoltà manifesta (cfr. *STh* I, q. 110, a. 4, ad 4).
- <sup>91</sup> Si veda MALEBRANCHE, N., *Della ricerca della verità*, trad. F. LUNGHI, t. VII, Tipografia di Pietro Bizzoni, Pavia 1823, l. VI, parte II, cap. VII, 236-243.
- <sup>92</sup> Ringrazio la Prof.ssa Federica Bergamino e il Prof. Kevin Flannery, SJ, per le loro osservazioni nel corso della stesura di questo studio.