

A PROPOSITO DELLA NATURA DELL'UOMO

... homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates partecipet et corporales et spirituales; ... (S. Tommaso, *In libros Sententiarum*, lib. III, prooemium)

Sono convinto che dietro alla molteplicità di opinioni circa quello che l'uomo è per nascita, vi siano ancora le dispute medioevali.

Mi si può obiettare che sono passati molti secoli, e che un numero molto grande di cose ha influito sulle concezioni attuali. Questo è vero. Ma come lo studio dell'evolversi delle forme dei viventi aiuta a capire che cosa siano le piante e gli animali di oggi, così una riflessione sulla genesi delle idee potrebbe aiutare a capire pregi e limiti, nonché molti fondamenti, delle idee di oggi.

L'uomo come lo consideriamo oggi

Come dice il Quèlet, non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Cambia certamente il contesto culturale, ma la sostanza dei punti di vista resta analoga a quella delle posizioni degli antichi.

Vi è un **monismo materialista**. Oggi esso si appoggia (ma non ne è affatto una conseguenza necessaria) all'evolversi del cosmo dal big-bang in poi ed all'evolversi della vita sul nostro pianeta. Fisica, chimica, caso e selezione da parte dell'ambiente: in queste cose va cercata la risposta alla domanda "chi siamo?".

Vi è anche un **monismo spiritualista**. Per esso tutto è spirito, è contenuto di pensiero che si evolve secondo le leggi del pensiero. Anche quella che chiamiamo materia è qualcosa che ne fa parte. Si potrebbe obiettare che l'idealismo è ormai tramontato. Tuttavia mi risulta che moltissimi sostengono il suo punto di partenza: tutto è fenomeno, è apparenza: una cosa in sé non è conoscibile. Si tratta del criticismo kantiano così come fu recepito dall'idealismo (Kant non era d'accordo). Ma viene recepito anche dalle posizioni più o meno scettiche (da Sesto Empirico a Hume, fino al nostro pensiero debole; anche con lo scetticismo Kant però non andava d'accordo).

Vi è un **dualismo anima-corpo**. Qui occorre suddividere la posizione in tre grandi correnti.

Per una prima ogni cosa ha un'anima: qualcosa di non materiale che governa il divenire della materia. Essa coinciderebbe in qualche modo con la causa formale di ciascuna cosa, e potrebbe spiegare l'intelligibilità di essa: è *logos*, è *ratio*. In oriente e in occidente molti l'hanno pensata a questo modo. Di queste *rationes seminales* hanno parlato gli antichi stoici, S. Agostino le pose in Dio, ne hanno parlato i medioevali, ne hanno parlato i moderni, qualcuno ha usato queste *rationes* per spiegare l'evoluzione. Le Noble, nella sua *Storia dell'idea di natura*, attribuisce ad Aristotele questa opinione: l'essenza o natura sarebbe il *mana* delle cose.

Per una seconda, il dualismo anima-corpo sarebbe proprio dei viventi, e pure Humberto Maturana e Francisco Varela, trattando dell'autopoiesi dei viventi, attribuiscono ad Aristotele una posizione animista che essi rifiutano.

Per una terza corrente, infine, tutto è materia, tutto è meccanismo, eccetto l'uomo. Da Cartesio a

John Eccles e Karl Popper, molti si sentono affini a questo modo di considerare la natura dell'uomo. Uno degli argomenti a suo favore è che, se non ci fosse altro che materia, il comportamento dell'uomo dovrebbe essere spiegabile con la fisica e la biochimica, il che non è vero, nemmeno per Sigmund Freud.

La posizione di Aristotele e Tommaso D'Aquino è, a mio parere, diversa da tutte queste. L'anima dei viventi, e anche quella dell'uomo, è la loro forma.

La stessa cosa venne affermata dai maestri medioevali della **scuola francescana**, ma con un significato diverso che ha portato ad una vivace contrapposizione. In termini piuttosto grossolani, per questi ultimi l'anima razionale è forma del corpo umano, in quanto l'uomo ha la sua unità da una pluralità di forme. L'anima razionale si aggiungerebbe alla forma corporea, all'anima vegetativa ed all'anima sensitiva.

Io mi limiterò ad illustrare brevemente quella che a mio parere è la posizione di Aristotele e Tommaso, sperando di poter dare qualche chiarimento in vista anche di un dialogo che, oggi, sarebbe davvero il caso di fare. Per la parte storica, presupposta a quanto voglio esporre, rimando al mio intervento sulla natura nel convegno dello scorso anno.

Le esigenze della teologia

La questione se l'anima umana sia la forma dell'uomo è dibattuta anche oggi, anche se si cerca di farlo con un linguaggio più vicino a quello della filosofia moderna e diverso dal linguaggio ilemorfico dell'antica scolastica.

Per esempio, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 365, dice:

"L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la «forma» del corpo [cfr. Concilio di Vienne (1312): DENZ.-SCHÖNM., 902]; ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura".

E l'Enciclica *Veritatis Splendor* evidenzia l'importanza etica di ciò:

"48 ... Una libertà che pretende di essere assoluta finisce per trattare il corpo umano come un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali finché essa non l'abbia investito del suo progetto. Di conseguenza, la natura umana e il corpo appaiono come dei *presupposti o preliminari*, materialmente *necessari* alla scelta della libertà, ma *estrinseci* alla persona, al soggetto e all'atto umano. I loro dinamismi non potrebbero costituire punti di riferimento per la scelta morale, dal momento che le finalità di queste inclinazioni sarebbero solo *beni* « fisici », detti da taluni « pre-morali ». Farvi riferimento, per cercarvi indicazioni razionali circa l'ordine della moralità, dovrebbe essere tacciato di fisicismo o di biologismo. In un simile contesto la tensione tra la libertà e una natura concepita in senso riduttivo si risolve in una divisione nell'uomo stesso.

Questa teoria morale non è conforme alla verità sull'uomo e sulla sua libertà. Essa contraddice agli *insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano*, **la cui anima razionale è per se et essentialiter la forma del corpo**. L'anima spirituale e immortale è il principio di unità dell'essere umano, è ciò per cui esso esiste come un tutto — « *corpore et anima unus* » — in quanto persona. Queste definizioni non indicano solo che anche il corpo, al quale è promessa la risurrezione, sarà partecipe della gloria; esse ricordano altresì il

legame della ragione e della libera volontà con tutte le facoltà corporee e sensibili. *La persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali.* La persona, mediante la luce della ragione e il sostegno della virtù, scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità con il sapiente disegno del Creatore. È alla luce della dignità della persona umana — da affermarsi per se stessa — che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza del quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio.

49. *Una dottrina che dissocia l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio è contraria agli insegnamenti della Sacra Scrittura e della Tradizione:* tale dottrina fa rivivere, sotto forme nuove, alcuni vecchi errori sempre combattuti dalla Chiesa, in quanto riducono la persona umana a una libertà « spirituale », puramente formale. Questa riduzione misconosce il significato morale del corpo e dei comportamenti che ad esso si riferiscono (cf *I Cor* 6,19). L'apostolo Paolo dichiara esclusi dal Regno dei cieli « immorali, idolatri, adulteri, effeminati, sodomiti, ladri, avari, ubriaconi, maldicenti e rapaci » (cf *I Cor* 6,9-10). Tale condanna — fatta propria dal Concilio di Trento (88) — enumera come « peccati mortali », o « pratiche infami », alcuni comportamenti specifici la cui volontaria accettazione impedisce ai credenti di avere parte all'eredità promessa. Infatti, *corpo e anima sono indissociabili:* nella persona, nell'agente volontario e nell'atto deliberato, essi *stanno o si perdono insieme*."

Questa posizione del magistero della Chiesa è antica.

Vi era chi sosteneva la preesistenza dell'anima al corpo, magari per ridurre il ruolo del corpo di Cristo nell'Incarnazione: corpo che dunque non ci sarebbe bisogno di adorare; nella condanna di questa tesi il II Concilio Costantinopolitano (del 553, cfr. canone IX) incluse anche Origene.

Vi fu chi sostenne che l'uomo ha due anime: a peccare sarebbe solo l'anima inferiore, non quella razionale. L'origine gnostico-manichea dell'opinione è ovvia. Ma era pure quanto avrebbe sostenuto Fozio, contro cui il Concilio Costantinopolitano IV (869-870) volle precisare questo errore, nel canone XI. In parole povere: c'è un indissolubile legame tra anima e corporeità, e l'anima dell'uomo è una sola.

Più vicino al nostro problema è il concilio di Vienne (1311-1312), che viene citato dal Catechismo della Chiesa Cattolica. Nel primo dei decreti di questo concilio c'è quella frase citata dal catechismo. Alcuni storici vi vedono una condanna della dottrina di Pier Giovanni Olivi, francescano. Pare che l'Olivi avrebbe detto che l'anima intellettuale o razionale è forma del corpo solo per la parte sensitiva, dunque non "ipsam corpus vere per se et essentialiter informantem". Ma il Concilio non parla esplicitamente di lui, che del resto si sottometteva alla Chiesa.

La frase del Concilio di Vienne viene ripresa dal Concilio Lateranense V (1512-1517), nella sessione VIII (19 dicembre 1513), per controbattere chi sosteneva che l'anima intellettuale è mortale, oppure è unica per tutti gli uomini (teoria degli averroisti). Queste teorie erano sentite ai tempi del Gaetano e del Pomponazzi (nella Padova di Galileo, per intenderci).

La filosofia moderna, col dualismo cartesiano o col monismo spiritualista, potrebbe sembrar superare queste questioni. Solo il monismo materialista nega l'immortalità dell'anima personale. I problemi posti dalla bioetica, ai nostri giorni, hanno invece riacceso l'interesse per queste questioni.

Il problema dell'interpretazione

Mi immagino ora un catechista cattolico che debba parlare dell'anima ai suoi ragazzi. Supponiamo che abbia una discreta preparazione anche filosofica, e soprattutto che conosca ed accetti senza riserve il recente Magistero della Chiesa in merito. Egli dirà comunque ai ragazzi che quando si muore si corrompe solo il corpo, mentre l'anima resta. Ed i ragazzi capiranno che, anche se anima e corpo sono una sola natura umana, comunque sono però due cose distinte, visto che una può esistere senza l'altra. Essi quindi seguiranno il dualismo. Probabilmente, poiché il loro professore di scienze avrà presentato gli altri viventi come meccanismi (è uno dei pregiudizi più duri a morire, nonostante gli stessi scienziati si rendano conto che non è propriamente un principio scientifico¹), essi accetteranno il terzo dei tre tipi di dualismo che ho descritto più sopra.

Tuttavia, essendo sinceramente credenti, professeranno anche quanto il Catechismo della Chiesa Cattolica e l'enciclica *Veritatis Splendor* insegnano. In questo modo, crescendo, si renderanno conto della scarsa compatibilità di quanto la fede insegna con quanto la razionalità scientifica può comprendere. Ricordo, a questo proposito, uno scienziato che mi diceva che nell'uomo, oltre ai sensi e alla ragione, vi è una terza facoltà conoscitiva, che è la fede.

Ma se la fede non l'hanno tutti, ma solo gli illuminati che l'hanno ricevuta in dono, perché il Magistero insisterebbe tanto nel proporre come accessibile ad ogni uomo, anche non credente, il suo insegnamento circa la natura umana? Posso pretendere da un non credente di ritenere vero ciò che solo la fede fa conoscere? Sembrerebbe di no!

Personalmente credo sia questo il motivo per cui tanti credenti italiani, al momento di votare nei referendum circa l'aborto, hanno votato per la permissione dell'aborto, pur sostenendo che loro, personalmente, non l'avrebbero mai fatto.

Questione di linguaggio?

Molte volte, leggendo Tommaso o Aristotele, mi sono sentito in una situazione del tutto analoga a quella dei ragazzi del catechismo. Il loro linguaggio resta spesso dualista, anche se esplicitamente rifiutano tale posizione. Un esempio può essere il *De ente et essentia* di Tommaso. Fin dall'inizio parla di parti ben note nell'uomo, come l'anima ed il corpo. Poco più avanti, però, dice che la corporeità viene dall'anima.

Mi sembra che la soluzione proposta da Tommaso sia quella di concepire la corporeità dell'uomo come parte virtuale di ciò che gli viene dalla sua forma sostanziale, che è unica. Ma poi si dovrebbe concepire la forma sostanziale dell'uomo, cioè la parte attuale del suo modo di esistere (la parte potenziale è quella per cui ci corrompiamo generando altre cose), come parte virtuale del suo modo

¹ Cfr. ISRAEL G., *La macchina vivente - Contro le visioni meccanicistiche dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

di esistere, che trascende il modo di esistere (o natura) di ciò che è generabile e corruttibile.

Cosa intendere con "parte virtuale"?

Le parti costitutive (o integrali) sono quelle che costituiscono un tutto, ad esempio ogni enunciazione ha un soggetto ed un predicato, che sono le sue parti costitutive.

Le parti soggettive sono quelle di cui si può predicare un tutto. Ad esempio una enunciazione si divide in affermazione ed in negazione. Così rettili, anfibi, ecc. sono parti soggettive di "animale". E Tizio e Caio sono parti soggettive di "uomo".

Le parti virtuali o potenziali (potenza in senso di capacità di fare) sono quelle per cui diciamo che chi è capace di saltare due metri in altezza, è capace di saltare anche mezzo metro. Sono le parti di un tutto in qualche modo implicite in esso. In questo senso (come dice Tommaso nel *De ente et essentia*) posso dire che la mia forma sostanziale mi dà le tre dimensioni della corporeità, così come la sua forma sostanziale dà ad un sasso le stesse tre dimensioni, ma la mia forma sostanziale mi dà molto di più. Questo, per Tommaso, è il significato del termine "corpo", genere predicato univocamente sia di me che di questo sasso, ciascuno nella sua individualità. "Corpo" significa tutto il modo di essere di entrambi, ma esplicitandone solo un aspetto, quello generico per cui siamo soggetti a moto locale. Questa parte esplicitata sarebbe la "*ratio*" che, essendo unica, rende univoco il nome "corpo".

Come parte potenziale, la capacità di portare la propria croce quotidiana è parte potenziale della virtù della forza cristiana, il cui atto proprio è dare la vita nel martirio.

Non c'è solo questo modo quasi quantitativo di "prender parte" ad un tutto. Il platonismo privilegiava la partecipazione alle idee (o archetipi) delle cose come a cause esemplari.

L'aristotelismo privilegiò la partecipazione dell'effetto alla *virtus* della causa efficiente, quando l'effetto non era della stessa natura della causa. Lo stoicismo, mettendo le *rationes seminales* delle cose all'interno delle stesse, forse ha miscelato i due discorsi (e le forme diventano cause efficienti intrinseche, e non cause esemplari estrinseche come per Platone, e nemmeno cause formali nel senso di Aristotele).

Un altro esempio di questo "prender parte". S. Tommaso, definendo la virtù della prudenza come capacità di decidere bene (*recta ratio agibilium*), vede, seguendo Aristotele, come sue parti potenziali², la capacità di valutare bene i possibili mezzi per il fine (*eubulia*, letteralmente "buon consiglio"), che è ovviamente implicita in quanto presupposta, ma pure l'essere comprensivi (*gnome*) quando c'è da fare un'eccezione alla legge in nome di un principio più alto. Ovviamente è presupposta anche la giudizioosità (prudenza, intelligenza, *synesis*) di chi sa valutare quello che è giusto per lo più, anche se non sempre.

Concludendo

Come concepire allora la dualità anima e corpo senza farne due cose?

Il mio modo di esistere, pur nella sua composizione di due aspetti, potenziale ed attuale, è come la mia forma, perché io vengo all'esistenza per generazione, che è una certa qual trasformazione, ed una trasformazione termina quando il trasformato ha raggiunto la forma che doveva ricevere.

Rispetto all'individuo generabile (e corruttibile), dunque, la sua natura è forma, essendo il termine

² *Summa Theologiae*, pars II-II, q. 48.

di quella trasformazione che è la generazione. Il soggetto non sarà identificabile con un materiale che permane, visto che la generazione di una cosa è corruzione di altre, però potrò dire che resta un aspetto di potenzialità, perché ciò che è generabile è anche corruttibile e viceversa.

Da questo punto di vista, però, non distinguiamo le nature delle cose: l'esistenza da sola non ci spiega la diversità dei modi di esistere. Le nature le distinguiamo perché tutto ciò che esiste interagisce con le altre cose (trasformando e venendo trasformati) e tende inoltre alla propria conservazione.

Considerando le diverse operazioni delle cose, noi vediamo che esse hanno capacità operative diverse, e distinguiamo le nature come modi di esistere tali da avere quelle capacità (generiche o specifiche, a seconda che siano comuni a più cose o proprie di una certa specie di cose).

Consideriamo ora questa natura che abbiamo chiamato "forma" in quanto termine di quella trasformazione che è la generazione.

In quanto tale, la mia natura deve avere un aspetto di potenzialità (tutto ciò che è generabile è anche corruttibile, e viceversa), per il quale mi corromperò in altre cose, ed un aspetto di attualità per il quale esisto ed agisco. I due aspetti sono realmente distinti. Aristotele, parlando in generale di ciò che è generabile e corruttibile, per analogia agli artefatti, li chiamò "materia" e "forma". La scolastica li chiamò "materia prima" e "forma sostanziale". Per quanto collegati al discorso precedente, non sono però la stessa cosa: sono le parti della mia natura, non il tutto che è la natura.

Ma il mio modo di esistere non si riduce a questo. Vi è nella sua attualità qualche cosa che prevale su tutto questo. Perché l'agire dell'intelletto non avviene per trasformazione di un organo³. La parte attuale del mio modo di esistere non è quindi solo attuazione, nella generazione, di una parte potenziale. Non è, cioè, solo forma.

Quando perdo la parte corruttibile del mio modo di esistere, non cesso per questo di esistere, anche se resto menomato: come un generale degli alpini cui il comando supremo dà l'ordine di restare chiuso in ufficio a sbrigare pratiche, vietandogli di fare le attività proprie a tutti gli alpini: le imprese in montagna.

Ora, se devo identificare il principio proprio da cui dipende il mio esistere con le mie capacità operative, sarebbe la mia natura il principio di ciò. Ed il modo di esistere di una cosa è uno solo, come una è la sua esistenza (altrimenti le cose sarebbero due o più).

Ma il mio modo di esistere è quello di un ente generabile e corruttibile. Ha due parti, una attuale ed una potenziale. Quella per cui sono qualcosa che sussiste anche dopo la corruzione, e che spero mi recuperi la corporeità con la resurrezione, è la forma (la parte attuale della mia natura). Questa chiamerei "anima".

Tutto questo discorso, però, viene complicato dal fatto dell'analogia con le trasformazioni dove

³ Se ad esempio la vista conosce le cose in quanto colorate, e le conosce grazie alla trasformazione di un organo, tale organo dovrà reagire appunto al colore ed esserne trasformato. Se reagisse ad altre cose non potrebbe darci in qualche modo informazione sul colore.

Ebbene, una cosa è trasformabile per via di una determinata natura che la predispone, ma inoltre non deve essere già quello che diventa con la trasformazione: non possiamo aprire una porta aperta: non sarebbe una trasformazione. Proprio per questo, se l'organo della vista è stato alterato in un certo modo da una luce troppo forte, non riusciamo più a guardar altro. E se abbiamo un ronzio troppo forte nell'orecchio non riusciamo a percepire i rumori esterni. Torniamo ora al nostro intelletto. Esso è fatto per conoscere che cosa sono le cose del nostro mondo, quelle soggette a trasformazione, materiali, corporee.

Il suo organo dovrebbe non essere tale, per poter venire trasformato in esse. Questo è evidentemente un'assurdità. Ma allora nel nostro vivere, nel nostro conoscere intelligente, c'è qualcosa che non dipende dall'interagire delle cose generabili e corruttibili, proprie del mondo dove tutto si trasforma.

abbiamo un materiale che viene trasformato. Si tratta di una metafora che, se non stiamo attenti, imbroglia il discorso. Perché sia nelle trasformazioni artificiali, sia in tutte le trasformazioni che accompagnano l'arco della nostra esistenza e che non sono propriamente generazione e corruzione, è il materiale a far esistere chi si trasforma ed a spiegare molte, se non tutte, le capacità operative acquisite al termine di una trasformazione.

Un essere ingenerabile ed incorruttibile avrebbe una natura che assomiglierebbe ad una forma sussistente. Cioè sarebbe come una forma, una attualità, che sarebbe un *hoc aliquid*. Ma, se usiamo il nome "forma", è solo perché noi concepiamo le attualità solo come atte ad essere trovate in più soggetti esistenti, appunto come "forme" comuni a più soggetti. E questo è un limite del nostro intelletto che conosce giudicando (il "predicato" del giudizio è sempre colto come reperibile in altri soggetti).

Per degli enti non generabili ed incorruttibili ci sarebbero, allora, tante nature distinte quanti i soggetti esistenti, e non avrebbe senso pensare a più soggetti con una natura uguale tra loro.

La difficoltà nel capire la natura di noi uomini viene dal fatto di essere come l'orizzonte tra la terra degli esseri generabili e corruttibili, ed il cielo degli esseri ingenerabili ed incorruttibili. Noi siamo generabili, dunque la nostra è una forma in senso proprio. Ma non è solo quello. Come il generale degli alpini è un alpino, ma non solo quello. Per questo possiamo parlare di presenza virtuale, nel nostro esistere, della funzione di forma. Tale funzione resta sospesa, con la morte, in attesa della resurrezione.

Propongo ora un testo di Tommaso d'Aquino. La traduzione la feci anni or sono in un articolo per la rivista *Sapienza*⁴. Potrebbe servire per discutere e verificare l'interpretazione che ho proposto circa l'anima come forma del corpo. Mi rendo conto che le tante opinioni in pro ed in contro, che nella parte iniziale del testo vengono proposte, meriterebbero un'ampia valutazione storica. Ma questo spero diventi occasione di un dibattito ed un dialogo successivi.

Un testo di Tommaso d'Aquino

QUESTIONI DISPUTATE SULL'ANIMA

*Quaestio prima*⁵

La questione riguarda l'anima : ed in primo luogo ci chiediamo se l'anima umana possa essere sia una forma, sia una "questa certa cosa"⁶. E **sembra di no**.

1 - Se infatti l'anima umana è una "questa certa cosa", allora è qualcosa che sussiste e che ha da per sé un essere completo. Però ciò che sopraggiunge a qualcosa dopo un essere completo, gli sopraggiunge a modo di accidente, come ad esempio all'uomo [sopraggiunge] la bianchezza oppure al corpo un vestito. Dunque il corpo unito all'anima le sopraggiunge a modo di accidente. Se dunque l'anima è una "questa certa cosa", allora non è la forma sostanziale del corpo.

2 - Inoltre, se l'anima è una "questa certa cosa", bisogna che sia qualcosa di individuato : infatti

⁴ Un testo di S. Tommaso D'Aquino sull'anima "forma" del corpo : la prima questione disputata sull'anima, in : *Sapienza* 53/Ottobre-Dicembre 2000, Editrice Domenicana Italiana, Napoli. pp. 353-381.

⁵ Il testo latino di riferimento è quello della *Questio prima* delle *Questiones de anima*, Tomo XXIV,1 dell'*Opera Omnia*, Commissio Leonina, Roma 1996 (corrispondente all'articolo 1 della *Quaestio de anima*, nell'edizione Marietti delle *Quaestiones Disputatae*, Torino 1965, vol. II, pp. 281 ss.).

⁶ Si tratta di ciò che propriamente esiste, che Aristotele (*Categorie*, cap. 5, all'inizio) chiama "sostanze prime".

nessuna delle realtà universali è una “questa certa cosa”. Quindi o essa diviene individuo in forza di qualcosa d’altro, oppure in forza di se stessa. Se in forza di qualcosa d’altro, ed essa è la forma del corpo, bisogna che essa venga individuata dal corpo (infatti le forme vengono individuate dalla propria materia⁷) : ma così seguirà che, tolto il corpo, verrà meno anche l’individuazione dell’anima : ma così l’anima non potrà essere da per sé sussistente, e nemmeno una “questa certa cosa”. Se invece ha da per sé l’individualità, o è una forma semplice o è qualcosa di composto di materia e forma. Se è una forma semplice, ne seguirà che una singola anima individuata non potrà differire da un’altra se non in forza della forma. Ora, una differenza in forza della forma produce una differenza di specie. Ne deriverà quindi che le anime dei diversi uomini sono differenti per specie ; ma allora anche gli uomini sarebbero differenti per specie, se l’anima è la forma del corpo, dato che ogni cosa ottiene la specie dalla sua forma. Se invece l’anima è composta di materia e forma, è impossibile che in forza di tutta se stessa sia forma del corpo : infatti la materia non è forma di alcunché. Resta quindi assodato che è impossibile che l’anima sia insieme una “questa certa cosa” ed una forma.

3 - Inoltre, se l’anima è una “questa certa cosa”, ne segue che è un certo qual individuo. Ora, ogni individuo è in una certa specie ed in un certo genere. Ne deriva dunque che l’anima avrebbe una propria specie ed un proprio genere. Ma è impossibile che qualcosa che ha una propria specie riceva la sopraggiunta di un’altra cosa per costituire la stessa specie : infatti, come dice il Filosofo nell’VIII libro della *Metafisica*⁸, le specie delle cose sono come i numeri : se ad essi si sottrae o aggiunge qualcosa, la specie cambia. Ora, materia e forma si uniscono per costituire una specie. Se dunque l’anima è una “questa certa cosa”, non si unirà ad un corpo come una forma ad una materia.

4 - Inoltre, premesso che Dio ha fatto le cose per la sua bontà, che vien manifestata dai diversi gradi delle cose stesse, ha istituito tanti gradi di enti quanti la natura poteva riceverne. Se dunque l’anima umana può esistere da sola (il che occorre ammetterlo, se essa è una “questa certa cosa”), ne verrebbe che le anime, che esistono da sole, sarebbero un solo grado⁹ degli enti. Ma le forme non sono un unico grado degli enti da sole senza le materie. Dunque l’anima, se è una “questa certa cosa”, non sarà una forma di una qualche materia.

5 - Inoltre, se l’anima è una “questa certa cosa”, e da per sé sussistente, bisogna che sia incorruttibile : infatti non ha contrario né è composta di contrari. Ma se è incorruttibile, non può esser proporzionata ad un corpo corruttibile, quale è il corpo umano. Ma ogni forma è proporzionata alla propria materia. Dunque se l’anima umana è una “questa certa cosa”, non sarà forma di un corpo umano.

6 - Inoltre, nulla di sussistente è atto puro, se non Dio. Se dunque l’anima è una “questa certa cosa”, in quanto da per sé sussistente, vi sarà in essa una qualche composizione di atto e di potenza. Ma così non potrà essere una forma, poiché la potenza non è atto di alcunché. Quindi, se l’anima fosse una “questa certa cosa”, non sarebbe una forma.

7 - Inoltre, se l’anima è una “questa certa cosa” che può sussistere da sola, non è necessario che si unisca al corpo se non per un suo qualche bene. Dunque : o per un qualche bene essenziale, o per

⁷ Nello stesso senso per cui Bertrand Russell riconosce che una caratteristica che definisce un insieme non mi permette, in quanto tale, di sapere se l'insieme sia vuoto o meno, o quanti elementi abbia: ciò dipende da chi vien caratterizzato, non dalla caratteristica. Cf. l'introduzione alla seconda edizione de *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1963, pag. 15).

⁸ Più esattamente: cap. III, 1043 b35-1044 a5; S.TOMMASO, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis*, Marietti, Torino 1964, libro VIII, lectio III, nn. 1723-1724.

⁹ Cioè occuperebbe un posto, un gradino nella scala degli enti, secondo la visione ordinata dell'universo che verrà esposta nella seconda parte del "corpo" dell'articolo. Questa visione gerarchica delle creature, che sempre più si approssimano alla perfezione divina, era un aspetto valido delle teorie degli avversari neoplatonici di Tommaso.

uno accidentale. Per un bene essenziale no, dato che può sussistere senza corpo. Ma nemmeno per un bene accidentale, che soprattutto sembra essere la conoscenza della verità che l'anima umana riceve per mezzo dei sensi, che non possono essere senza gli organi del corpo. Ora, alcuni¹⁰ dicono che le anime dei bimbi che muoiono ancor prima di nascere hanno una conoscenza certa delle cose, che tuttavia, è evidente, non hanno acquisita per mezzo dei sensi. Se dunque l'anima è una "questa certa cosa", non vi è ragione alcuna per cui si debba unire al corpo come forma.

8 - Inoltre, forma e "questa certa cosa" si distinguono per contrapposizione. Dice infatti il Filosofo nel II libro del *De Anima*¹¹ che sostanza si divide in tre: una è la forma, l'altra la materia, e terzo ciò che è una "questa certa cosa". Ora, le cose contrapposte non si predicano di una stessa cosa. Quindi l'anima umana non può essere una forma ed una "questa certa cosa".

9 - Inoltre, ciò che è una "questa certa cosa" sussiste da per sé. Invece è proprio di una forma essere in altro ; e queste due cose pare che siano opposte. Se dunque l'anima è una "questa certa cosa", non pare che possa essere una forma.

10 - Però qualcuno diceva che, corrotto il corpo, l'anima rimane una "questa certa cosa" e sussistente da per sé, ma che allora essa perde l'esser una forma. Invece, al contrario, tutto ciò che può andarsene da qualcosa, mentre resta la sostanza di questa, le inerisce a modo di accidente. Se dunque, quando l'anima resta dopo il corpo, perisce in essa l'essere una forma, ne segue che l'essere una forma le conviene a modo di accidente. Ma essa non si unisce al corpo per costituire l'uomo se non in quanto è forma. Dunque si unisce al corpo a modo di accidente e, conseguentemente, l'uomo sarà un'entità accidentale : e questo è inconveniente.

11 - Inoltre, se l'anima umana è una "questa certa cosa", e tale da esistere da per sé, bisogna che da per sé abbia una qualche propria operazione, perché ogni cosa che da per sé esiste ha una qualche propria operazione. Ma l'anima umana non ha una qualche propria operazione, perché lo stesso capire, che soprattutto sembra esserle proprio, non è proprio dell'anima, ma dell'uomo per mezzo dell'anima, come si afferma nel I libro del *De Anima*¹². Quindi l'anima umana non è una "questa certa cosa".

12 - Inoltre, se l'anima umana è forma del corpo, allora necessariamente ha una qualche dipendenza nei confronti del corpo : infatti forma e materia dipendono l'una dall'altra. Ma ciò che dipende da qualcosa, non è una "questa certa cosa"¹³. Se dunque l'anima è forma del corpo, non sarà una "questa certa cosa".

13 - Inoltre, se l'anima è forma del corpo, bisogna che sia uno solo l'esistere dell'anima e del corpo : infatti da materia e forma vien fatta una sola cosa quanto all'esistere. Ma non può essere un unico esistere quello dell'anima e del corpo, poiché sono di generi diversi : infatti l'anima è nel genere della sostanza incorporea, il corpo invece nel genere della sostanza corporea. Quindi l'anima non può essere forma del corpo.

13 bis - Inoltre l'anima ha un esistere proprio, da principi suoi. Se dunque avesse un esistere comune al corpo, allora avrebbe un duplice esistere, il che è impossibile.

14 - Inoltre, l'esistere del corpo è corruttibile e risultante da parti quantitative ; invece l'esistere

¹⁰ Sarebbe una conseguenza della conoscenza innata secondo i platonici. cf. S. TOMMASO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 18, a. 7.

¹¹ Nel testo di Aristotele, è il cap. I, 412 a 1-20; S. TOMMASO, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, Marietti, Torino 1959, libro II, lectio I, n.221; cf pure lectio IV n.275.

¹² Il problema è posto in modo interlocutorio in I, cap. I, 403 a 1ss. S. TOMMASO, *Op. cit.*, lectio II, n.19; si rimanda al III libro, lectio XII.

¹³ Va inteso nel senso che forma e materia si definiscono reciprocamente, in quanto "atto di" e "potenza a", dunque non hanno un essere autonomo.

dell'anima è incorruttibile e semplice. Dunque non può essere uno l'esistere dell'anima e del corpo.

15 - Ma diceva qualcuno che il corpo umano riceve l'esistere stesso del corpo per mezzo dell'anima. Invece, al contrario, il Filosofo dice, nel II libro del *De Anima*¹⁴, che l'anima è atto di un corpo fisico organico. Dunque, quello che si rapporta all'anima come materia all'atto, è già un corpo fisico organico : e questo non può essere se non per mezzo di una qualche forma, grazie alla quale venga costituito nel genere di corpo. Dunque il corpo umano ha un suo esistere indipendentemente dall'esistere dell'anima.

16 - Inoltre, i principi essenziali, che sono la materia e la forma, sono ordinati all'esistere. Ma per quello che in natura può essere avuto da uno, non si richiedono due¹⁵. Se dunque l'anima, dato che è una "questa certa cosa", ha in se stessa il proprio esistere, per quanto riguarda la natura non le si aggiungerà il corpo, almeno non come una materia ad una forma.

17 - Inoltre, l'esistere si rapporta alla sostanza dell'anima come suo atto ; e così bisogna che esso sia [l'atto] supremo nell'anima¹⁶. Ma ciò che è inferiore non raggiunge ciò che è superiore in forza di ciò che in esso è supremo, bensì secondo ciò che è infimo. Dice infatti Dionigi (*De Divinis Nominibus*, cap.VII¹⁷) che la sapienza divina congiunge dove finiscono i primi agli inizi dei secondi¹⁸. Il corpo dunque, che è inferiore all'anima, non raggiunge l'esistere, che è supremo in essa¹⁹.

18 - Inoltre, quelle cose che hanno una sola esistenza, hanno pure un'unica operazione. Se dunque l'esistere dell'anima umana si congiungesse al corpo, anche la sua operazione, che è il capire, sarebbe comune all'anima e al corpo ; ma questo è impossibile, come si prova nel III libro del *De Anima*²⁰. Dunque non è uno l'esistere dell'anima umana e del corpo : ne segue che l'anima non è la forma del corpo ed una "questa certa cosa".

In contrario, ogni cosa riceve la specie per mezzo della propria forma. Ma l'uomo è uomo in quanto è razionale. Dunque l'anima razionale è la forma propria dell'uomo. Ed è anche una "questa certa cosa" e sussistente da per sé, poiché da per sé opera. Infatti il capire non avviene per mezzo di un organo corporeo, come si prova nel III libro del *De Anima*²¹. Dunque l'anima umana è una "questa certa cosa" e pure una forma.

Inoltre, l'ultima perfezione dell'anima umana consiste nella conoscenza della verità, che si realizza per mezzo dell'intelletto. Ma affinché l'anima giunga a pienezza nella conoscenza della verità, ha bisogno di essere unita al corpo : poiché essa capisce per mezzo dei dati della fantasia, che non ci sono senza il corpo. Dunque è necessario che l'anima sia unita al corpo come forma, e che sia una "questa certa cosa".

¹⁴ Cap. I, 412 a20 ss. S. TOMMASO, *Op. cit.*, lectio I, n.233, nel contesto della lectio.

¹⁵ La natura segue la via più semplice anche per gli antichi.

¹⁶ Cioè l'ultimo degli atti, l'atto di tutte le altre attualità.

¹⁷ Nell'edizione con testo greco e latino e con il commento di S. Tommaso, curata da C. PERA, (S. THOMAE AQ. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Torino 1950) è al n. 324 del testo di Dionigi (commento di S. Tommaso : lectio IV, n.733).

¹⁸ Nella gerarchia degli enti si avrebbe una sorta di continuità, di modo che i più alti del genere inferiore "toccano", raggiungono in qualche modo i più bassi del genere superiore. Tommaso, che concorda, riconosceva l'uomo come creatura sul confine tra gli animali e le creature ingenerabili ed incorruttibili.

¹⁹ Nella scala gerarchica delle creature, l'inferiore può arrivare a comunicare con ciò che di più basso possiede chi viene sopra di lui, non con ciò che possiede di più alto. Quindi l'esistere dell'anima non può essere comunicato al corpo, che avrà quindi un esistere diverso, indipendente. Quindi l'anima non sarebbe la forma del corpo.

²⁰ Il testo principale di Aristotele è al cap. IV, 429 a10 ss. S.TOMMASO, *Op.cit.*, libro III, lectio VII, in particolare n.680.

²¹ Ibidem. S.TOMMASO, *Op.cit.*, n.684.

Risposta. Bisogna dire che propriamente si chiama “questa certa cosa” un individuo nel genere di sostanza. Dice infatti il filosofo nelle *Categorie*²² che le sostanze prime significano senza dubbio una “questa certa cosa”; invece le sostanze seconde, anche se sembrano significare una “questa certa cosa”, significano piuttosto “quale cosa”. Invece un individuo nel genere della sostanza non solo ha di poter sussistere da per sé, ma di essere qualcosa di completo in una qualche specie e genere di sostanza. Per questo il Filosofo nelle *Categorie* chiama la mano, il piede e cose del genere “parti delle sostanze” piuttosto che “sostanze” prime o seconde. Perché anche se non sono in altro come in un soggetto, (il che compete propriamente alla sostanza), non partecipano però in modo completo la natura di una qualche specie. Ration per cui non sono in una qualche specie e neppure in un qualche genere, se non perché ve le si riconduce²³.

Dato dunque che ci sono due cose nella definizione di ciò che è una “questa certa cosa”, alcuni le tolsero entrambe dall’anima umana, affermando che l’anima è un’armonia, come Empedocle; o una congiunzione, come Galeno; o qualcosa del genere. In questo modo, infatti, l’anima né da per sé potrà sussistere, né sarà qualcosa di completo in una qualche specie o in un qualche genere di sostanza; ma sarà solamente una forma, simile alle altre forme materiali.

Ma questa posizione non può reggere; nemmeno quanto all’anima vegetale, le cui operazioni bisogna che abbiano un qualche principio che oltrepassi le qualità attive e passive, che nel nutrire e accrescere hanno una funzione solo strumentale, come si prova nel II libro del *De Anima*²⁴: invece una congiunzione o un’armonia non trascendono le qualità degli elementi.

Similmente, non può reggere neppure quanto all’anima sensibile, le cui operazioni consistono nel ricevere gli aspetti²⁵ senza la materia, come si prova nel II libro del *De Anima*²⁶: mentre invece le qualità attive e passive non si estendono al di là della materia, in quanto sono disposizioni della materia²⁷.

Ma molto meno può reggere quanto all’anima razionale, le cui operazioni consistono nell’astrarre gli aspetti non solo dalla materia, ma da tutte le condizioni individuanti della materia, il che è richiesto per una conoscenza dell’universale.

Ma ancora qualcosa di più, propriamente, occorre considerare nell’anima razionale: che cioè non solo riceve gli aspetti comprensibili senza la materia e senza le condizioni della materia, ma che neppure nella sua operazione propria è possibile che abbia parte un qualche organo corporeo, nel senso che un qualche cosa di corporeo sia l’organo del capire, come l’occhio è l’organo del vedere: come si prova nel III libro del *De Anima*²⁸.

E così è necessario che l’anima intellettiva agisca da per sé, nel senso che ha una propria operazione senza che vi prenda parte il corpo.

E poiché ogni cosa agisce in quanto è in atto, è necessario che l’anima intellettiva abbia un esistere di per sé indipendente, tale da non dipendere dal corpo. Le forme infatti che hanno un esistere

²² Al cap. V.

²³ Si riconduce cioè una parte attualmente separata al genere o specie del tutto corrispondente, anche se essa, in realtà, è un’altra cosa.

²⁴ Cap. IV, 416 b 10 ss; S.TOMMASO, *Op.cit.*, lectio IX, n.340-349.

²⁵ Gli aspetti delle cose che diventano noti.

²⁶ Cap. XII, 424 a15 ss. S.TOMMASO, *Op.cit.*, lectio XXIV, nn. 551-554; cf. pure i presupposti nella lectio XI, nn.365-366 e contesto.

²⁷ Circa lo stretto legame delle qualità alla quantità, cf. il commento alla *Fisica* di Aristotele, *Op. cit.*, libro III, lectio V, n. 618

²⁸ Cf sopra.

dipendente da una materia o da un soggetto, non hanno da per sé un'operazione : infatti non è il calore che agisce, ma ciò che è caldo.

Per questo motivo i filosofi posteriori giudicarono che la parte dell'anima intellettiva fosse qualcosa da per sé sussistente : dice infatti Aristotele nel I libro del *De Anima*²⁹ che l'intelletto sembra essere una certa qual sostanza e che non si corrompa. E allo stesso perviene la sentenza di Platone, che pone³⁰ l'anima immortale e da per sé sussistente, per il fatto che muove se stessa. Infatti egli intende il moto in senso lato, per qualsiasi operazione, di modo che si deve intendere che l'intelletto muove se stesso nel senso che opera da se stesso.

Ma Platone ha affermato ulteriormente³¹ che l'anima umana non solo sussisterebbe da per sé, ma pure che avrebbe in se stessa una completa natura di specie. Poneva infatti che tutta la natura della specie risiede nell'anima, definendo l'uomo non come qualcosa di composto di anima e corpo, ma come anima che si serve di un corpo : di modo che il raffronto dell'anima al corpo sarebbe come quello di un marinaio alla nave, o come quello di un indossatore al vestito.

Ma questa posizione non può reggere. E' infatti manifesto che ciò per cui il corpo vive è l'anima ; ora, il vivere è l'esistere dei viventi : l'anima dunque è ciò per cui il corpo umano ha l'esistere in atto. Ma tale è appunto la forma. Dunque l'anima umana è la forma del corpo.

Inoltre, se l'anima umana fosse nel corpo così come un marinaio nella nave, non darebbe la specie né al corpo, né alle sue parti ; mentre è evidente il contrario di ciò per il fatto che, andandosene l'anima, le singole parti non mantengono il nome primitivo se non in modo equivoco. Infatti l'occhio di un morto vien chiamato occhio in modo equivoco, come un occhio dipinto o un occhio di pietra ; e lo stesso vale per le altre parti.

E ancora, se l'anima fosse nel corpo come un marinaio nella nave, ne seguirebbe che l'unione dell'anima e del corpo sarebbe accidentale. La morte dunque, che produce la loro separazione, non sarebbe una corruzione sostanziale, il che è evidentemente falso.

Resta quindi che l'anima è una "questa certa cosa", tale da poter sussistere da per sé, ma non tale da avere in sé una specie completa, bensì tale da portare a compimento la specie umana in quanto è forma del corpo ; e così è allo stesso modo una forma ed una "questa certa cosa".

E questo lo possiamo considerare dall'ordine delle forme naturali. Troviamo infatti che, tra le forme dei corpi inferiori, una è tanto più alta quanto più si assimila e si avvicina ai principi³² superiori.

Questo poi lo possiamo valutare dalle operazioni proprie delle forme. Infatti le forme degli elementi, che sono al gradino più basso, e le più vicine alla materia, non hanno una qualche operazione che vada al di là delle qualità attive e passive, del rarefatto e del denso, e altre del genere³³ : e queste risultano essere disposizioni della materia.

²⁹ Cap. IV, 408 b 18 ; S. TOMMASO, *Op. cit.*, lectio X, nn. 163 ss.

³⁰ Cf. *Fedro*, XXIV, 245c-246a.

³¹ *Primo Alcibiade*, XXV, 129e-130.

³² Nella scala gerarchica degli enti si riteneva che gli enti superiori avessero una funzione di causa e principio nei confronti delle forme inferiori. Per questo sono principi. Per Tommaso, solo Dio può produrre le forme sostanziali naturali, mentre una creatura può solo produrre forme artificiali in un materiale preesistente. Tuttavia, distinguendo *causa essendi* e *causa fiendi*, riconosce un contribuire delle creature alle forme naturali, che nell'opera dei genitori è in fondo evidente. Così può assumere, seppur con qualche sfumatura di diversità, il punto di vista caro ai suoi oppositori. E lo fa anche a costo di rischiare di essere frainteso. Del resto S. Bonaventura, il principale suo interlocutore, faceva in qualche modo lo stesso. Cf. J. A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*. Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, pp.94-97. Questo a mio parere potrebbe spiegare l'ambiguità nell'uso di "corpo" e "materia prima" che Tommaso ha nel commento al *De Anima* di Aristotele (*Op. cit.*, libro II, lectio I). ed in altri luoghi ove tratta dell'argomento.

³³ Le qualità degli elementi caratterizzate da contrarietà erano freddo-caldo, umido-secco; la coppia raro-denso

Al di sopra di queste, invece, vi sono le forme dei corpi misti, che, oltre alle predette operazioni, hanno una qualche operazione conseguente la specie che ottengono dai corpi celesti³⁴: per esempio la calamita attrae il ferro non per il calore o il freddo o qualcosa del genere, ma per una qualche partecipazione ad una capacità d'agire celeste.

Al di sopra di queste forme vi sono poi le anime delle piante, che hanno una somiglianza non solo rispetto agli stessi corpi celesti³⁵, ma anche rispetto ai motori di essi³⁶ in quanto sono principi di un certo moto³⁷, visto che alcune cose muovono se stesse.

Ancora al di sopra poi vi sono ulteriormente le anime dei bruti, che ormai possiedono una similitudine nei confronti della sostanza che muove i corpi celesti, non solo nell'operazione con cui muovono i corpi, ma anche nel fatto che in se stesse sono capaci di conoscere; benché la conoscenza dei bruti avvenga in modo materiale e sia solo delle cose materiali: motivo per cui ha bisogno di organi corporei.

Al di sopra di queste, infine, vi sono le anime umane, che hanno una somiglianza con le sostanze superiori anche nel genere di conoscenza, perché, comprendendo, possono conoscere cose immateriali. In questo però differiscono da esse, che le anime umane hanno una natura tale da acquisire la conoscenza immateriale dell'intelletto dalla conoscenza delle cose materiali, che avviene per mezzo del senso. Così dunque dall'operazione dell'anima umana si può conoscere il modo di esistere della stessa. In quanto infatti ha un'operazione che trascende le realtà materiali, anche il suo esistere si eleva al di sopra del corpo, non dipendendo dallo stesso; in quanto invece è fatta per acquistare una conoscenza immateriale da una materiale, è manifesto che il completamento della sua specie non può esser senza l'unione del corpo. Infatti qualcosa non è completo in una specie, se non possiede quelle cose che si richiedono per l'operazione propria della specie stessa. Così dunque l'anima umana, in quanto si unisce al corpo come forma, e tuttavia ha un essere elevato sopra al corpo e non dipendente da esso, è chiaro che è posta, lei stessa, al confine tra sostanze corporee e sostanze separate³⁸.

suppone aggiunta o diminuzione, non contrarietà (Cf. *In Aristotelis De Caelo et Mundo*, Marietti, Torino 1952, libro II, lectio X, n.394). Accogliendo per vero che i corpi celesti influiscano sulle proprietà di quelli terrestri, e supponendo pure che i corpi celesti siano incorruttibili e mobili solo di moto locale, sia per Platone che per Aristotele, ne segue che i corpi celesti elementari (non "misti", cioè "composti") non avranno in comune con gli elementi terrestri le prime qualità, ma solo le seconde (*Ibidem*, n.384). Infatti la contrarietà è propria del mondo delle cose corruttibili.

³⁴ Questa opinione in voga fin dall'antichità viene in realtà corretta dalla fede cristiana, che solo a Dio riconosce di poter dare il modo di esistere, dando appunto l'esistere. Le creature non possono collaborare nell'opera propria del Creatore, nemmeno come cause strumentali. Questo contro le varie teorie gnostiche (ancora oggi, per i Testimoni di Geova, che riprendono la teoria ariana, il Verbo è una prima creatura che poi creerebbe le altre. Agostino e Tommaso non negavano un apporto degli astri o degli angeli, ma analogo a quello di chi trasforma (compresa la generazione): solo Dio crea dal nulla. Cf. S.TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.4. Per Tommaso, la radice delle opinioni devianti era il considerare le forme come oggetto di produzione in senso proprio, come fossero delle cose ("querebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas": *ibidem*).

³⁵ Essi erano considerati ingenerabili ed incorruttibili, anche se dotati di moto locale. Almeno tre millenni di osservazione del cielo senza telescopio favorivano questa ipotesi.

³⁶ Intelligenze pure, diverse dunque dalle anime umane, preposte al moto dei corpi celesti, erano ammesse anche da Aristotele.

³⁷ Per quanto visto prima, Platone parlava appunto di un'anima del mondo. Per il principio che nessun ente mobile muove, in quanto mobile, se stesso, il vivente, che invece in quanto vivente è capace di muovere se stesso, rappresenta un vero "rebus" per Aristotele. Cioè deve possedere una capacità che trascende l'aspetto materiale ("materia" è l'aspetto per il quale si è mobili, trasformabili). Il rischio di vedere Dio, motore immobile, come una sorta di anima del mondo, dunque immanente ad esso, era ben presente a S.Tommaso. Cf. *Summa contra Gentiles*, I, cap.13 (ed. Marietti, Torino 1961, vol.II, nn.111-112, con i riferimenti alla *Fisica* di Aristotele, libro VIII).

³⁸ Cf. S. TOMMASO, *Scriptum super IV libros Sententiarum Magistri P. Lombardi*, Lethielleux, Paris 1929-1947: *In III Sententiarum*, prol.: "homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium

[risposte agli argomenti]

1 - Al primo si deve dunque rispondere che, anche se l'anima ha un esistere completo, non ne segue tuttavia che il corpo le si unisca in modo accidentale ; sia perché quello stesso esistere che è dell'anima si comunica al corpo, in modo che sia unico l'esistere di tutto il composto ; sia anche perché, nonostante possa sussistere da sola, essa non ha però una specie completa, ma per il completamento della specie le si aggiunge il corpo.

2 - Al secondo si deve rispondere che ciascuna cosa ha per il medesimo motivo sia l'esistere sia l'individuazione. Infatti gli universali non hanno esistenza nella natura delle cose in quanto sono universali, ma solo in quanto sono individuati. Come dunque l'esistere dell'anima è da Dio come dal principio attivo, e nel corpo come nella materia, e però l'esistere dell'anima non perisce quando perisce il corpo : così pure l'individuazione dell'anima, anche se ha una certa relazione al corpo, tuttavia non perisce al perire del corpo.

3 - Al terzo bisogna rispondere che l'anima umana non è una "questa certa cosa" come una sostanza che ha una specie completa ; ma come una parte di ciò che ha una specie completa, com'è chiaro da quanto detto. Quindi l'argomento non segue.

4 - Al quarto bisogna rispondere che, benché l'anima umana possa sussistere da per sé, tuttavia non ha da sola una specie completa : quindi non potrebbe essere che le anime separate costituissero un grado degli enti.

5 - Al quinto bisogna rispondere che il corpo umano è una materia proporzionata all'anima umana : si rapporta infatti ad essa come una potenza ad un atto. Ma non è necessario che si adegui ad essa nella capacità di esistere : perché l'anima umana non è una forma totalmente contenuta dalla materia³⁹; e ciò è chiaro dal fatto che qualche sua operazione è al di sopra della materia. In un altro modo si può anche dire, secondo quanto afferma la fede, che il corpo umano all'inizio fu costituito in qualche modo incorruttibile, e che per il peccato incorse nella necessità di morire, e che da questa nuovamente verrà liberato nella risurrezione. Quindi è accidentalmente che esso non arriva all'immortalità dell'anima.

6 - Al sesto bisogna rispondere che l'anima umana, dato che è sussistente, è composta di potenza ed atto. Infatti neppure la sostanza dell'anima è il suo esistere, ma si rapporta ad esso come una potenza all'atto. Ma da ciò non segue che l'anima non possa essere forma di un corpo : perché anche nelle altre forme ciò che è forma ed atto in rapporto ad una cosa, è potenza in rapporto ad un'altra : come l'esser trasparente sopraggiunge in quanto forma all'aria, ma esso è però potenza per rispetto alla luce.

7 - Al settimo bisogna rispondere che all'anima si unisce il corpo sia per un bene che è perfezione sostanziale, nel senso che vien portata a compimento la specie umana, sia per un bene che è perfezione accidentale, nel senso che vien portata a compimento nella conoscenza intellettuale, che l'anima acquisisce dai sensi : questo è infatti il modo di capire connaturale all'uomo. E non fa problema se le anime separate dei bimbi e degli altri uomini si servono di un altro modo di capire : perché questo compete loro a in forza della separazione piuttosto che in forza della specie umana.

8 - All'ottavo bisogna rispondere che non c'entra con l'essere una "questa certa cosa" l'esser composti di materia e forma, ma solo che possa sussistere da per sé. Ragion per cui, anche se un

inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales ; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur : praedicare evangelium omni creaturae ; ut beatus Gregorius exponit"

³⁹ Cioè non viene esaurita dalla funzione di termine di una trasformazione, bensì questa è solo una parte della virtualità dell'anima.

composto è una “questa certa cosa”, ciò non toglie che ad altre cose possa competere di essere una “questa certa cosa”.

9 - Al nono si deve rispondere che l'essere in altro come un accidente in un soggetto esclude l'essere una “questa certa cosa”. Invece l'essere in altro così come una parte (modo in cui l'anima è nell'uomo), non esclude assolutamente che ciò che è in altro possa esser detto una “questa certa cosa”.

10 - Al decimo si deve rispondere che, corrotto il corpo, non perisce dall'anima la natura secondo cui le compete di essere forma, anche se attualmente non perfeziona una materia come forma.

11 - All'undicesimo si deve dire che il capire è l'operazione propria dell'anima, se si considera il principio da cui proviene l'operazione : infatti non proviene dall'anima mediante un organo corporale, come la visione mediante l'occhio. Però il corpo ha parte a quella [operazione] da parte dell'oggetto : infatti le immagini della fantasia, che sono gli oggetti dell'intelletto, non possono essere senza organi corporei.

12 - Al dodicesimo si deve dire che anche l'anima ha una qualche dipendenza nei confronti del corpo, in quanto senza il corpo non arriva al completamento della sua specie ; ma non dipende a tal punto dal corpo da non poter esistere senza corpo.

13 - Al tredicesimo si deve dire che è necessario, se l'anima è forma del corpo, che vi sia un unico esistere comune dell'anima e del corpo, che è poi l'esistere del composto. E ciò non è impedito dal fatto che l'anima ed il corpo sarebbero di generi diversi : infatti né l'anima né il corpo sono in una specie o in un genere, se non perché ve li si riconduce, così come le parti vengono ricondotte alla specie o al genere del tutto.

13 bis - [manca la risposta⁴⁰]

14 - Al quattordicesimo si deve rispondere che quello che propriamente si corrompe non è né la forma né la materia, e nemmeno lo stesso esistere, ma il composto. L'esistere del corpo, poi, è detto corruttibile in quanto il corpo, per via della corruzione, vien meno da quell'esistere che era comune a lui ed all'anima, ma che rimane nell'anima sussistente. E sempre allo stesso modo l'esistere del corpo vien detto consistere di parti, poiché dalle sue parti il corpo è reso tale da poter ricevere dall'anima l'esistere.

15 - Al quindicesimo si deve dire che nelle definizioni delle forme certe volte si pone un soggetto come fosse informe, come quando diciamo che il moto⁴¹ è l'atto di chi si trova in potenza ; certe volte invece si pone un soggetto formato, come quando si dice che il moto è l'atto del mobile, o che la luce è l'atto di chi è luminoso. Ed in questo modo l'anima vien detta atto di un corpo organico fisico, perché fa che proprio esso sia un corpo organico, come la luce fa che qualcosa sia luminoso.

16 - Al sedicesimo si deve dire che i principi essenziali di una certa specie sono ordinati non all'esistere solo, ma all'esistere proprio di questa specie. Dunque, anche se l'anima può esistere da per sé, tuttavia non può essere nella pienezza della sua specie senza il corpo.

⁴⁰ La risposta comunque è implicita nel fatto che è l'esistere dell'anima che è pure l'esistere del corpo. Se usassimo un linguaggio diverso, uscendo però dal dibattito del tempo di Tommaso, potremmo dire che l'uomo che perde la sua corporeità, per la quale è soggetto a corruzione, continua tuttavia ad esistere della stessa esistenza che aveva prima, ma resta monco e desideroso di riacquistare la sua dimensione fisica. Similmente un generale degli alpini, costretto a restare chiuso in ufficio, desidererebbe poter tornare a fare le marce tra i monti con i suoi soldati, pur continuando ad essere generale. La mentalità platonica invece tende a vedere il corpo come prigioniero dell'uomo, e la perdita della corporeità diventa allora un bene, cioè una liberazione.

⁴¹ cioè il divenire.

17 - Al diciassettesimo si deve dire che, anche se l'esistere è la più formale⁴² di tutte le cose, è tuttavia pure la più comunicabile, anche se non vien comunicata allo stesso modo alle cose inferiori ed a quelle superiori. Così dunque anche il corpo partecipa dell'esistenza dell'anima, ma non in modo così nobile come l'anima.

18 - Al diciottesimo si deve dire che, anche se l'esistere dell'anima è in un certo modo del corpo, tuttavia il corpo non arriva a partecipare all'esistere dell'anima secondo tutta la sua nobiltà e virtualità. Per questo vi è una qualche operazione dell'anima cui il corpo non prende parte.

⁴² Cioè è l'atto di tutte le attualità, quindi in un certo senso è la forma di tutte le forme. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.