

PIETRO  
POMPONAZZI

**SULL'IM-  
MORTALITÀ  
DELL'ANIMA**



# INDICE

Proemio .....	4
Capitolo I .....	7
Capitolo II .....	12
Capitolo III .....	16
Capitolo IV .....	21
Capitolo V .....	57
Capitolo VI .....	60
Capitolo VII .....	64
Capitolo VIII .....	75

## PROEMIO

Quando ero ammalato, fra' Gerolamo Natale di Ragusa dell'Ordine dei Predicatori, persona cortesissima e a me molto affezionata, veniva a farmi visita abbastanza spesso. Un giorno, vedendomi meno angustiato dal male, con atteggiamento molto umile così esordì: «Carissimo maestro, nei giorni scorsi, mentre ci esponevi il I libro Del cielo, giunto al passo in cui Aristotele si adopera a dimostrare con svariate argomentazioni che l'in-

generato e l'incorruttibile sono interscambiabili dicesti che la posizione del divino Tommaso d'Aquino sull'immortalità delle anime non si accorda affatto, a tuo parere, con le affermazioni di Aristotele, anche se non mettevi in dubbio che essa è vera e di per sé solidissima. Perciò, se non ti è gravoso, desidererei molto che tu mi facessi comprendere due punti: anzitutto, quale è la tua opinione su questo tema a prescindere dai dati rivelati e dai miracoli e mantenendosi esclusivamente entro l'ambito naturale; in secondo luogo, quale tu pensi che fosse il pensiero di Aristotele sullo stesso argomento». Allora, vedendo che tutti i presenti - e ve ne erano parecchi - condividevano lo stesso desiderio, io gli risposi così: «Carissimo disce-

polo (e voi tutti), non chiedi poco: questa infatti è una questione molto complessa, su cui si sono affaticati quasi tutti i grandi filosofi. D'altra parte, a me domandi soltanto cosa ne pensi io e questo è un impegno che posso assolvere, perché spiegarlo è facile: perciò molto volentieri esaudirò il tuo desiderio. Se poi le cose stiano davvero come io credo, lo potrai chiedere a persone più esperte. Dunque con l'aiuto di Dio affronterò la questione».

## CAPITOLO I

Ho pensato di dover iniziare la nostra riflessione da questa constatazione: l'uomo possiede una natura non semplice, bensì molteplice, non certa, bensì indeterminata e occupa un luogo intermedio tra gli esseri mortali e quelli immortali.” E del resto facile verificarlo se si prendono in esame le operazioni proprie della sua essenza, perché è grazie ad esse che le essenze si fanno conoscere. L'uomo svolge funzioni proprie dell'anima vegeta-

tiva e sensitiva, che non possono esplicitarsi senza uno strumento corporeo e caduco, come si afferma nel II libro Dell'anima e nel II libro Della riproduzione degli animali, capitolo 3: per questo motivo l'uomo accoglie la mortalità. D'altra parte, l'uomo pensa e vuole e queste operazioni sono svolte senza strumento corporeo, come si legge in tutto il libro Dell'anima, nel I libro Delle parti degli animali, capitolo 1, e nel II libro Della riproduzione degli animali, capitolo 3: ora, tali operazioni dimostrano separabilità e immaterialità e queste, a loro volta, l'immortalità: per questo motivo l'uomo deve essere annoverato tra gli esseri immortali. Ma in base a queste considerazioni si può ricavare la conclusione nella sua



interezza, cioè che l'uomo non ha una natura semplice (visto che racchiude, per così dire, tre anime: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva) e reclama per sé una natura indeterminata (visto che non è per sua natura né mortale né immortale, ma abbraccia entrambe le nature). Perciò si espressero bene gli antichi quando lo posero tra le cose eterne e quelle temporali, per il fatto che non è né pienamente eterno né pienamente temporale: infatti, partecipa di entrambe le nature e grazie alla sua collocazione intermedia gli è stata concessa la facoltà di assumere tra le due la natura che vuole. Da questa possibilità deriva che si possono trovare tre tipi di uomini. Alcuni, infatti, - ma sono pochissimi - sono annoverati tra

gli dei: sono quelli che, essendo stati capaci di dominare la loro parte vegetativa e sensitiva, sono divenuti quasi completamente razionali. Invece altri, che hanno trascurato del tutto l'intelletto e si sono dedicati soltanto alla parte vegetativa e a quella sensitiva, si sono quasi trasformati in bestie: era forse questo il significato della favola di Pitagora, che raccontava che le anime umane entrano in bestie diverse. Altri ancora sono stati definiti uomini in senso pieno: sono coloro che hanno vissuto moderatamente, seguendo le virtù morali; e però non si sono dedicati completamente all'intelletto né si sono del tutto abbandonati alle funzioni corporee. Ciascuno di questi tre tipi, tuttavia, comprende un'ampia varietà di casi, come è

agevole constatare. E a questo si accorda quello che dice il salmo: «Lo hai fatto di poco inferiore agli angeli» ecc.

## CAPITOLO II

Abbiamo detto della natura molteplice e ancipite dell'uomo - molteplice e ancipite non certo in riferimento alla composizione di materia e forma, ma relativamente alla sua stessa forma o anima. Poiché immortale e mortale sono attributi opposti, che non possono essere predicati di uno stesso soggetto, resta allora da capire come sia possibile che essi siano assegnati contemporaneamente all'umana - e qualcuno lo potrebbe a buon

diritto mettere in discussione. Comprendere questo punto non è senza importanza.

Quindi: o si ammetterà un'unica e identica natura, che sia contemporaneamente mortale ed immortale, oppure se ne ammetteranno due differenti. Se si accetta questa seconda ipotesi, essa potrà essere intesa secondo tre interpretazioni: o ci sarà un numero di nature mortali e immortali equivalente al numero degli uomini - per cui in Socrate ci saranno una natura immortale e una o due nature mortali, e così negli altri uomini, in modo che ciascuno abbia una propria natura mortale ed una propria natura immortale; oppure si ammetterà un'unica natura immortale in tutti gli uomini, mentre le nature mortali

saranno distribuite e moltiplicate in ciascun uomo; oppure, viceversa, si ammetterà una natura immortale moltiplicata e una natura mortale comune a tutti.

Se invece si sceglie la prima alternativa, cioè che l'uomo è mortale ed immortale grazie ad un'unica e identica natura, poiché non sembra possibile che attributi opposti siano predicati in senso assoluto di un identico soggetto, bisognerà intanto escludere la possibilità che un'identica natura sia mortale ed immortale; invece essa sarà o per sua natura immortale e per un certo aspetto mortale; o invece, all'opposto, per sua natura mortale, ma per un certo aspetto immortale; o, infine, conterrà entrambi gli attributi

relativamente, cioè sarà per un certo aspetto mortale e per un certo aspetto immortale. Queste ultime tre interpretazioni permettono di risolvere l'obiezione in modo soddisfacente" Riepilogando, dunque, la duplicità dell'anima umana può essere rappresentata secondo sei interpretazioni diverse, come appare chiaro a chi ha seguito la concatenazione del ragionamento e sappia trarne la conclusione.

## CAPITOLO III

Delle sei interpretazioni sopra enunciate, quattro ebbero i loro sostenitori, mentre le altre due non furono prese in considerazione. Nessuno infatti ha sostenuto che l'anima immateriale sia moltiplicata e quella materiale numericamente una: e questo coerentemente alla ragione, in quanto non è pensabile che un'unica sostanza corporea si trovi in così tanti individui distinti per luogo e per soggetto - e a maggior ragione se essa è cor-



ruttibile. Allo stesso modo nessuno ha sostenuto che una stessa sostanza possa essere in eguale misura mortale ed immortale, perché niente può essere costituito da due qualità contrarie in identica proporzione, ma è sempre necessario che una sia prevalente rispetto all'altra, come è dimostrato chiaramente nel I libro *Del cielo*, testo del commento 7, nel II libro *Della generazione*, testo 47, nel X libro della *Metafisica*, testo 23, e nel II libro del *Colliget*. Prendiamo allora in considerazione, una per una, le quattro rimanenti interpretazioni.

Averroè e, io credo, Temistio prima di lui sostennero concordemente che l'anima intellettuale è realmente distinta dall'anima corruttibile e che

è una di numero in tutti gli uomini, mentre quella mortale è moltiplicata. La loro prima affermazione si fonda su questo: essi constatarono che Aristotele dimostra in senso assoluto che l'intelletto possibile è immisto e immateriale - e perciò eterno - e che tutte le sue parole mirano a questa conclusione, come appare evidente a chiunque legga il libro Dell'anima; ma poiché credettero l'argomentazione di Aristotele valida in sé e per sé, essi affermarono che l'intelletto è per sua natura immortale. D'altra parte, però, constatarono che nelle sue funzioni l'anima vegetativo-sensitiva necessariamente richiede un organo corporeo, come risulta dai luoghi citati prima; ma ciò che è tale è necessariamente corporeo e

caduco; perciò conclusero che questa anima è per sua natura mortale. Ma poiché non è possibile che una stessa sostanza sia in sé e in senso assoluto mortale e immortale, furono spinti a sostenere che l'anima immortale è realmente distinta da quella mortale. Temistio tenta di guadagnare anche Platone a questa opinione e cita le parole di Platone nel Timeo, che sembrerebbero sottintendere chiaramente proprio questo." Quanto al fatto che vi sia in tutti gli uomini un unico intelletto - sia che si parli dell'agente, sia che si parli del possibile - questa affermazione può risultare evidente in base al principio, condiviso da tutti i Peripatetici, secondo il quale la moltiplicazione degli individui in una stessa specie è possibile

solo grazie alla materia quantificata, come è scritto nel VII e XII libro della Metafisica e nel II libro Dell'anima. Per la soluzione delle obiezioni contro questa interpretazione rimando ai libri dei due autori e a quelli dei loro seguaci; qui infatti intendiamo presentarne una sintesi ed esporne solo i punti fondamentali.

## CAPITOLO IV

Per quanto questa opinione sia molto diffusa tra i nostri contemporanei e sia considerata quasi unanimemente come l'opinione di Aristotele, a me sembra invece che essa sia non solo del tutto falsa in sé, ma anche incomprendibile, assurda e del tutto estranea ad Aristotele; anzi, ritengo che Aristotele non abbia mai non dico creduto, ma neppure pensato una tale sciocchezza. In primo luogo, per quanto concerne la sua falsità filosofica, non

voglio proporre nessuna nuova argomentazione, ma mi limito a rimandare il lettore a ciò che scrive il divino Tommaso d'Aquino, gloria dei Latini, nello specifico trattato Contro l'unità dell'intelletto, nella prima parte della Somma, nel II libro Contro i Gentili, nelle Questioni disputate che riguardano l'anima e in molti altri luoghi" Infatti egli critica questa opinione così brillantemente e con tanta acutezza, da non lasciare a mio parere nessun punto indiscusso, e non si fa sfuggire, senza confutarla, nessuna replica che potrebbe essere proposta in difesa di Averroè. Egli assale, distrugge e annienta la posizione di Averroè nella sua interezza e agli averroisti non è concesso alcuno scampo, se non le ingiurie e le maledizioni

contro quel divino e santissimo uomo. Quanto al secondo punto, invece, ho deciso di proporre queste poche considerazioni, che mi convincono pienamente del fatto che tale interpretazione è estranea ad Aristotele, anzi che essa è un'invenzione e una stravaganza escogitata di sana pianta da quel famigerato Averroè. Anzitutto: l'anima intellettuale così concepita o possiede una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo sia come soggetto sia come oggetto, oppure non ne possiede nessuna. Questa seconda alternativa non può essere ammessa perché contraddirebbe allo stesso Averroè e alla ragione. Contraddirebbe ad Averroè, perché alla fine del commento 12 del I libro Dell'anima egli afferma: «E Aristotele

non vuol dire con queste parole quello che risulta letteralmente dal passo, e cioè che il pensare si realizza soltanto assieme all'immaginazione; in tal caso infatti l'intelletto materiale sarà generabile e corruttibile, come ritiene Alessandro». Da queste parole risulta evidente che per Averroè l'intelletto ha una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo. Questa conclusione sarebbe confermata anche dalla ragione: se l'intelletto non è una forma posta in essere per mezzo del soggetto, esso non è dipendente dal soggetto nell'essere e di conseguenza neppure nel suo operare, visto che l'operare consegue all'essere. Che però questo non concordi con Aristotele e che sia in contrasto col suo pensiero, è abbastanza



evidente, dato che Aristotele alla fine del citato testo del I libro Dell'anima afferma che «il pensare o è immaginazione o non avviene senza immaginazione». E vero che qui Aristotele sta formulando un'ipotesi; però nel testo del III libro Dell'anima dice invece molto chiaramente che «non c'è pensare senza un'immagine sensibile»; il che è provato anche dall'esperienza. In nessun modo dunque, secondo Aristotele, l'intelletto umano possiede un'operazione del tutto indipendente dal corpo: ma questo è l'opposto di ciò che avevamo prima ammesso per ipotesi. Su questo punto non vedo altra possibile replica se non che questo passo concerne il pensare umano e la misura in cui, grazie a quell'intelletto,

l'uomo si dice pensante. In questo caso è sicuramente vero che l'intelletto ha sempre bisogno di un'immagine sensibile. Infatti, nell'intellezione nuova e prima del congiungimento ciò è del tutto evidente; nell'intellezione etema o nello stesso stato di congiungimento ciò è ancora vero dato che, secondo lo stesso Averroè, l'intelletto possibile viene predisposto all'accoglimento dell'intelletto agente come forma grazie alle acquisizioni speculative la cui conservazione dipende dalla facoltà sensitiva - come egli stesso afferma nel commento 39 del III libro Delfantina. Però, se si considera l'intelletto in sé, esso non dipende affatto dall'immagine sensibile. Questa replica è assai ingegnosa, ma non sembra affatto

utile. Infatti, secondo la definizione comune dell'anima, essa è 'atto di un corpo fisico organico' ecc.: di conseguenza, l'anima intellettiva è atto di un corpo fisico organico. Pertanto, poiché secondo l'essere l'intelletto è atto di un corpo fisico organico, allora anche in ogni sua operazione dipenderà da un organo o come soggetto o come oggetto: dunque non sarà mai completamente indipendente dall'organo. A questo si potrebbe forse replicare che la condizione dell'anima è analoga a quella delle altre Intelligenze: in effetti, il Commentatore stesso nel commento 19 del III libro Dell'anima sostiene che l'anima è la più bassa delle Intelligenze." Ora, le altre Intelligenze possono essere considerate da un

duplice punto di vista: anzitutto in sé e non in quanto portano all'atto il corpo celeste - e sotto questo aspetto non sono anime ed hanno operazioni del tutto indipendenti dal corpo, come il pensare e il desiderare. D'altra parte, però, esse possono essere considerate in quanto portano all'atto i corpi celesti - e sotto questo aspetto soddisfano alle caratteristiche tipiche dell'essere anima; anzi, si applica loro anche la suddetta definizione di anima: infatti sotto questo aspetto sono atto di un corpo fisico organico, anche se questa definizione viene utilizzata in senso piuttosto improprio, come appunto riconosce il Commentatore nel commento 5 del libro Dell'anima. Senza dubbio i corpi celesti sono esseri animati, come

sostiene Aristotele nell'VIII libro della Fisica, nel II libro Del cielo e nel XII della Metafisica, anche se in senso abbastanza improprio secondo lo stesso Commentatore nel suo libro Della sostanza del circolo celeste. Perciò anche l'anima intellettiva potrebbe essere analogamente considerata sotto un duplice aspetto: anzitutto in quanto è la più bassa delle Intelligenze e non in relazione alla sua sfera, cioè la specie umana - e sotto questo aspetto non dipende per niente dal corpo né nell'essere né nell'operare; perciò sotto questo aspetto non è neppure atto di un corpo fisico organico. D'altra parte, però, l'anima può essere considerata anche in relazione alla sua sfera - e sotto questo aspetto è atto di un corpo fisico organico; in

quanto tale, perciò, non è indipendente dal corpo né nell'essere né nell'operare; quindi, in quanto forma dell'uomo, ha sempre bisogno dell'immagine sensibile nell'operare - ma non per sua natura, come si è detto sopra. E secondo questa interpretazione si potrebbe risolvere anche il tradizionale quesito, in che senso cioè il filosofo naturale si occupa dell'anima intellettiva, visto che nel I libro Delle parti, capitolo 1, Aristotele afferma che la trattazione dell'anima intellettiva non spetta al filosofo naturale, perché essa è motore non mosso e tutto il resto che lì si dice. Il dubbio si risolverebbe, credo, perché in quanto è anima rientra nella competenza del filosofo naturale - anzi è da questo punto di vista che le stesse Intel-

ligenze rientrano nell'ambito della filosofia naturale; in quanto però l'anima umana è intelletto, essa è di competenza del metafisico, come tutti gli altri intelletti superiori. Ma in realtà questa replica appare insoddisfacente sotto molti aspetti. Anzitutto perché, se si potesse considerare l'anima umana alla stregua delle altre Intelligenze, quando Aristotele tratta delle Intelligenze nel XII libro della Metafisica, avrebbe dovuto trattare anche dell'anima umana; e invece non lo fa. Inoltre: se si potesse considerare l'anima umana alla stregua delle altre Intelligenze, come mai nel testo del commento 26 del II libro della Fisica Aristotele indica nell'anima umana il limite della competenza del filosofo naturale? Se Aristotele

intende dire ‘relativamente all’esistenza’, questo è falso: infatti il filosofo naturale dimostra l’esistenza di Dio e delle Intelligenze e il metafisico trae queste dimostrazioni dal filosofo naturale - lo dice lo stesso Commentatore al commento 2 del I libro Dell’anima e al commento 36 del XII libro della Metafisica” Se invece Aristotele intende dire ‘relativamente all’essenza’, in base alla replica proposta <dagli averroisti> è sufficientemente chiaro che l’anima umana non riguarderebbe il filosofo naturale perché, in quanto tale, essa è motore non mosso - anzi, come si sostiene nella replica, Aristotele intendeva dire proprio questo nel citato capitolo del I libro Delle parti. Ancora: sembra ridicolo affermare che l’a-



nima intellettiva, che è potenza numericamente una, abbia due modalità di pensare, cioè una dipendente dal corpo e un'altra indipendente; infatti così sembrerebbe avere due modi di essere. E vero che l'Intelligenza, che è sia intelletto sia anima e non ha bisogno del corpo nel pensare, ne ha però bisogno nel muovere: ma muovere localmente e pensare sono operazioni molto diverse. Nell'anima invece si ammetterebbero due intellezioni, una delle quali dipendente dal corpo e l'altra per sua natura indipendente da esso: e questo non sembra in accordo con la ragione, dato che per una singola operazione rispetto ad un unico e identico oggetto non sembra poterci essere che un unico modo di operare" Inoltre: sembra inu-

tile e incredibile che ciò che è numericamente uno abbia contemporaneamente operazioni pressoché infinite rispetto allo stesso oggetto; però proprio questa sarebbe la conseguenza se si ammette la replica degli averroisti, perché quell'unico intelletto penserebbe Dio nell'intellezione eterna e, nell'intellezione nuova, avrebbe tante intellezioni di Dio quanti sono gli uomini che pensano Dio. Tutto questo appare una mera invenzione, come può evincersi sulla scorta di molte ragioni. In verità, non consegue nessuna contraddizione dal fatto che l'Intelligenza pensi senza il corpo ma non possa muovere localmente senza il corpo: infatti pensare e muovere localmente sono operazioni di genere totalmente diverso e l'una è imma-

nente, l'altra è transitiva. Per quanto riguarda l'anima intellettiva, invece, succede esattamente il contrario: infatti, entrambe sono intellezioni e entrambe sono operazioni immanenti.

In secondo luogo, rispetto al problema principale: se per Aristotele l'anima intellettiva è realmente immateriale, come presume il Commentatore, poiché questa affermazione non è di per sé evidente, anzi è estremamente dubbia, è indispensabile dimostrarla attraverso una qualche prova. Ora, per affermare Finseparabilità è sufficiente secondo Aristotele che essa sia una facoltà organica o almeno, se non è organica, che non possa esplicarsi senza un oggetto corporeo: infatti al testo 12 del I libro Dell'anima afferma che, se

l'intelletto è immaginazione o non avviene senza immaginazione, non può darsi che esso sia separabile" Però la separabilità si contrappone all'inseparabilità e una disgiuntiva affermativa è opposta ad una copulativa affermativa composta di parti contrarie. Quindi, se per dimostrare l'inseparabilità è sufficiente alternativamente o il trovarsi in un organo come soggetto oppure dipendere da esso come oggetto, allora per dimostrare la separabilità è richiesta congiuntamente l'indipendenza dall'organo tanto come soggetto quanto come oggetto, almeno in qualche operazione. Siccome il punto cruciale della discussione è precisamente questo, come proverà Averroè l'immortalità dell'anima, visto che, soprat-

tutto, Aristotele afferma che è necessario che chi pensa abbia davanti un'immagine sensibile? E questo ogni uomo lo avverte nella sua esperienza intellettuale. A questo si replicherà, forse, che l'argomentazione del III libro Dell'anima prova in assoluto che l'anima è immateriale in considerazione del fatto che accoglie tutte le forme materiali; e da questo si può concludere con certezza che l'anima ha un'operazione del tutto indipendente, perché l'operare consegue all'essere. Ma questa replica non sembra avere peso, perché quell'argomentazione aristotelica ammette che l'intelletto è mosso dal corpo: infatti, Aristotele afferma che il pensare è come il sentire e che l'intelletto possibile è una facoltà passiva e

poi, più sotto, chiarisce che è l'immagine sensibile a muoverlo. Ma ciò che ha bisogno dell'immagine sensibile è inseparabile dalla materia, in base a ciò che abbiamo detto prima. Quindi quell'argomentazione prova se mai che l'intelletto è materiale piuttosto che immateriale. Forse si replicherà ancora che l'intelletto è per sua natura immateriale perché non ha bisogno dell'organo come soggetto - argomento che Aristotele fa seguire immediatamente al precedente. Tuttavia questa replica non sembra utile, perché o è sufficiente quest'unica condizione oppure è necessaria anche l'altra, cioè che non sia mosso dall'oggetto corporeo. Se sono necessarie entrambe, vale il ragionamento precedente; se

invece è sufficiente solo la prima condizione, si smentisce il parere di Aristotele, che le considera entrambe necessarie. Ma ancora forse si replicherà che di fatto ne basta una soltanto: infatti, non aver bisogno del corpo come soggetto implica necessariamente essere una potenza immateriale, e viceversa. L'intelletto è immateriale e perciò ha una qualche operazione del tutto indipendente (e se è immateriale, deve averne, e viceversa); accade però che esso abbia anche un'operazione dipendente dall'oggetto, in aggiunta a quella indipendente. Allora, affinché magari non si credesse che, avendone una dipendente, le ha tutte dipendenti, Aristotele volutamente avrebbe aggiunto quella precisazione - cioè che, se il pen-

sare non fosse senza immaginazione al punto da aver bisogno di essa in ogni sua operazione, senza dubbio l'intelletto sarebbe inseparabile. Ma questo ragionamento non sembra sostenibile. Anzitutto perché Aristotele avrebbe aggiunto inutilmente la seconda condizione, mentre la prima gli sarebbe stata sufficiente per dedurre la conclusione: e mi sembra ingiurioso attribuire un simile errore ad un così grande filosofo. In secondo luogo: se dal fatto che l'intelletto ha bisogno dell'immagine sensibile in ogni sua operazione si deduce che esso è inseparabile, questo è possibile, secondo Averroè, solo perché è organico, anzi soggettivamente organico. Infatti, in base a ciò che si è ammesso per ipotesi, ciò che è



organico rispetto al soggetto coincide con una virtù conoscitiva materiale: e quindi, viceversa, ciò che non è organico rispetto al soggetto coincide con Pimmateriale. Di conseguenza, dire “avere sempre bisogno del corpo come oggetto” è come dire ‘avere bisogno del corpo come soggetto’. Dunque Aristotele non avrebbe detto niente di nuovo quando ha aggiunto “se il pensare non avviene senza immaginazione”: infatti essere immaginazione e non poter essere mai senza immaginazione coincidono assolutamente e l’una espressione richiama l’altra. E allora sarebbe come se dicessi: se Socrate non è un uomo o se non è un animale razionale, non è ammaestrabile. Lascio valutare ai lettori quanto

sia ridicolo ed estraneo alla venerabilità di Aristotele un discorso di questo tipo. Inoltre: quando due cause determinano la verità di qualcosa, se ne viene meno una ma persiste l'altra, quel qualcosa rimane comunque vero; questo è immediatamente evidente, visto che per stabilire la verità di una disgiuntiva è sufficiente che una sola parte sia vera.“ Ma che l'intelletto sia inseparabile dalla materia si dimostra vero in base al fatto che o è immaginazione o non può avvenire senza immaginazione, come si legge nel I libro Dell'anima.<sup>42</sup> Allora, se si esclude che esso sia immaginazione, si dimostra comunque vero che esso è materiale, purché non avvenga senza immaginazione. Ma, in base a quello che presuppone Averroè,

questo è falso perché, secondo lui, l'intelletto non potrebbe essere inseparabile senza essere immaginazione, visto che le due alternative secondo i suoi presupposti coincidono. Di conseguenza, l'opinione che stabilisce la coincidenza tra soggettivamente organico e materiale - e così pure la coincidenza tra i loro opposti, cioè soggettivamente non organico e immateriale - è falsa. Ancora: ogni volta che a qualcosa si assegnano due modi di essere sotto forma di disgiunzione, quella cosa può essere separata da uno qualunque dei due indifferentemente (o perlomeno specificamente da uno dei due) senza per questo venir meno. Per esempio, l'illiberalità si manifesta in due modi: o attraverso l'avarizia o attra verso

la prodigalità; perciò si può avere tanto un illiberale avaro senza prodigalità, quanto un illiberale prodigo senza avarizia. Se questi due modi di manifestarsi non potessero essere separati l'uno dall'altro, non sarebbero più due modi di essere caratteristici dell'illiberalità, ma o coinciderebbero tra loro oppure di necessità entrambi concorrerebbero - copulativamente e non disgiuntivamente - a costituire l'illiberalità: e allora, se ogni illiberale fosse contemporaneamente prodigo e avaro, non sarebbe esatto affermare che per l'illiberalità è richiesta o la prodigalità o l'avarizia, ma si dovrebbe dire che prodigalità e avarizia insieme costituiscono l'illiberalità. Ora, per determinare l'inseparabilità dell'anima

basta che essa sia immaginazione oppure non avvenga senza immaginazione; allora, O continua ad essere comunque vero che essa è inseparabile in assenza di una qualunque delle due condizioni indifferentemente, oppure ciò resta vero almeno in assenza di una condizione determinata delle due. Nel primo caso continuerà ad essere vero che l'intelletto non può essere senza immaginazione, ma non è immaginazione - e, conseguentemente, che ha sempre bisogno del corpo come oggetto e non ne ha bisogno come soggetto: però questo è contrario ai presupposti ammessi dall'avversario. Se invece si dà il secondo caso, cioè che la scelta tra le due alternative non è indifferente ma determinata, poiché non può darsi che

l'intelletto abbia bisogno del corpo come soggetto e non come oggetto, sarà dunque vero che ne ha bisogno come oggetto e non come soggetto. Ne conseguono pertanto le stesse osservazioni di prima. Inoltre: secondo la dottrina di Averroè, l'intelletto possiede una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo. Ma questa affermazione è dubbia e deve dunque essere dimostrata con qualche prova; e non è possibile escogitare nessun altro argomento che la dimostri, se non il fatto che esso è immateriale. Ma anche questa affermazione è dubbia come la precedente e allora anch'essa necessita di dimostrazione. Pertanto si chiede quale sia il termine medio della dimostrazione: forse "perchè esso

contemporaneamente non dipende dal corpo né come soggetto né come oggetto? oppure 'perché esso non dipende dal corpo soltanto come soggetto? Il primo caso è impossibile. In primo luogo si tratterebbe di una petizione di principio, perché per provare che l'intelletto in qualche sua operazione non dipende dal corpo presumiamo che esso sia immateriale, ma poi per dimostrare che esso è immateriale diamo per scontato che in qualche sua operazione non dipenda dal corpo. In secondo luogo non esiste un termine medio, in cui non si ammetta che l'intelletto dipende dal corpo come oggetto. Infatti, la prima dimostrazione del III libro Dell'anima prova che l'intelletto è immateriale perché riceve tutte

le forme materiali;“ ma siccome un tale ricevere consiste in una passività, come lì dice Aristotele, allora l'intelletto è mosso da un oggetto corporeo e perciò avrà bisogno del corpo come oggetto. La seconda dimostrazione è che la specie intelligibile non viene accolta in un organo, ma proprio nell'intelletto: dunque, visto che il ricevere implica passività, vale il discorso fatto prima. Necessariamente si dovrà allora ricorrere alla seconda alternativa, cioè che il termine medio sia 'perché non ha bisogno del corpo come soggetto, anche se ne ha bisogno come oggetto'. Ma se è così, perché mai Aristotele, richiamando l'attenzione del lettore, ha detto nel proemio del libro Dell'anima: «E necessario preliminarmente comprendere le sue operazioni»



e ha aggiunto: «se il pensare è una specie di immaginazione o non avviene senza immaginazione, non è possibile che l'anima sia separabile»? Perciò per concludere la separabilità, che è opposta all'inseparabilità, bisogna prendere in considerazione congiuntamente sia che l'intelletto non è immaginazione' sia che "in qualche sua operazione non dipende dall'immaginazione' - e, di conseguenza, che non dipende dal corpo né come soggetto né come oggetto, almeno in qualche sua operazione. Ma questo è l'opposto di quanto era stato concesso. La posizione viene di nuovo rafforzata dall'avversario con questa argomentazione: aver bisogno del corpo come soggetto equivale ad essere virtù materiale e

in eguale misura si equivalgono i termini opposti, cioè non aver bisogno del corpo come soggetto ed essere virtù immateriale; infatti, in base al I libro dei Secondi Analitici, se l'affermazione è causa di un'affermazione, la negazione è causa di una negazione. E allora perché Aristotele, per stabilire la materialità, oltre a essere 'immaginazione', aggiunse 'non essere senza immaginazione? Sbaglia infatti per aver confuso una non causa con una causa, dal momento che la causa specifica della materialità sarebbe "aver bisogno del corpo come soggetto". E questo punto è ancora confermato con la massima evidenza da questo ragionamento: per stabilire l'immaterialità, oltre alla non necessità del corpo

come soggetto, è richiesto anche il non aver bisogno del corpo come oggetto in qualche operazione determinata, oppure questa condizione non è richiesta. Questa seconda possibilità non è ammissibile in base a quanto presupposto dall'avversario, per il quale non aver bisogno del corpo come soggetto equivale a non averne bisogno come oggetto in qualche operazione determinata: per cui ammesso l'uno, è ammesso anche l'altro. Resta allora l'altra possibilità, che cioè l'immaterialità esiga copulativamente entrambe le condizioni. Perciò, visto che la materialità è opposta all'immaterialità, per stabilire la materialità è sufficiente aver bisogno del corpo come soggetto o averne bisogno come oggetto. Pertanto,

o queste due condizioni sono separabili - e allora non si equivalgono come invece si ammetteva - oppure sono inseparabili - e allora non possono essere poste sotto forma disgiuntiva. Ma Aristotele fa proprio questo! L'ultima conseguenza dedotta appare evidente perché ciò che è enunciato disgiuntivamente si verifica alternativamente e non copulativamente: infatti sia Aristotele nel X libro della *Metafisica*, testo 17, sia il Commentatore nel III libro *Del cielo*, al commento 56, sia Boezio nel libro *Del sillogismo ipotetico* dicono che sarebbe inutile e ridicola un'interrogativa disgiuntiva, nella quale entrambe le alternative fossero vere. E per di più in questo caso ad una copulativa affermativa sarebbe contrappo-

sta una copulativa composta di parti opposte e non una disgiuntiva; e questo è palesemente falso. Perciò, se non sbaglio, il Commentatore, il divino Tommaso e chiunque suppone che Aristotele ritenga l'intelletto realmente immortale sono ben lontani dal vero. Inoltre: sarebbe ben strano che Aristotele da una parte ammettesse che l'intelletto in qualche occasione pensa senza immagine sensibile, ma dall'altra sistematicamente affermasse che non c'è pensare senza immagine sensibile. Infatti non avrebbe dovuto esprimersi così incondizionatamente. In terzo luogo rispetto al problema principale: secondo il Commentatore è necessario individuare la felicità umana nell'unione dell'intelletto agente con quello

possibile, come egli stesso chiaramente mostra nel III libro Dell'anima, al commento 36. Ma non è difficile rendersi conto di quanto questa affermazione sia vana e contraria ad Aristotele. Vana perché, per quanto storicamente accertato, non risulta che mai nessuno vi sia giunto fino ad oggi; e allora il fine dell'uomo rimarrebbe insoddisfatto perché nessuno lo raggiunge" - anzi, nessuno sarebbe in grado di raggiungerlo, perché non si possono ottenere i mezzi ordinati a quel fine: è impossibile, infatti, che un uomo sappia tutto, come dice Platone nel X libro della Repubblica, neppure degli oggetti speculativi; direi anzi che nessuna scienza fino ad oggi è stata completamente padroneggiata, come è chiaro

dall'esperienza. E che poi quell'affermazione sia contraria ad Aristotele è evidente dal fatto che nel libro dell'Etica, dove egli determina il fine ultimo dell'uomo in quanto uomo, dice che esso consiste in un abito di sapienza. E nessuno può dire che il libro non è stato completato, dato che alla fine di esso Aristotele chiaramente riepiloga e si volge al libro della Politica. Perciò non posso fare a meno di stupirmi - e molto - che Averroè attribuisca questa unità dell'intelletto ad Aristotele, il quale però non ne parla in alcun luogo; anzi, nel II libro della Fisica, al testo 26, dove menziona l'anima umana, dice che esse sono moltiplicate - infatti dice: « fino al punto, a causa del quale ciascuna cosa è in rapporto a queste cose

che sono specie separate, ma nella materia; infatti l'uomo e il sole generano l'uomo dalla materia»; da questo passo è evidente che ne ha poste non una soltanto, ma molte. Un'ulteriore riserva rispetto a quella unione deriva dal fatto che non si è mai visto nessuno giungere a quello stato e Aristotele non ne ha mai fatto parola." Mi sembra perciò che questa affermazione, che già di per sé è fantasiosa, sia anche contraria ad Aristotele.



## CAPITOLO V

Dopo aver rifiutato la prima interpretazione a causa della sua inintelligibilità, dobbiamo ora esaminare la seconda delle interpretazioni elencate. Essa concorda con la precedente nell'affermare che l'intellettivo è realmente distinto dal sensitivo, visto che qualità opposte non possono essere predicate in senso proprio di uno stesso soggetto; ma se ne discosta poi in quanto ammette una pluralità di anime intellettive pari al

numero delle anime sensitive. Socrate infatti si distingue da Platone come “quest’uomo” si distingue da ‘quell’uomo’; ma Socrate è ‘quest’uomo’ solo grazie all’intelletto, come ammette anche Averroè nel commento 1 del III libro Dell’anima: perciò l’intelletto di Socrate è diverso da quello di Platone. Infatti, se fosse unico l’intelletto di entrambi, sarebbe unica anche l’essenza di entrambi e sarebbe unico il loro operare: si può immaginare più grossa sciocchezza?

Peraltro anche gli esponenti di questa interpretazione, pur concordando su questo punto, si differenziano tra loro su un altro. Alcuni sostennero infatti che l’anima si rapporta al corpo come il motore si rapporta al mosso, piuttosto che come la forma alla

materia. Questa sembrerebbe l'opinione di Platone nell'Alcibiade Primo, dove dice che l'uomo è un'anima che si serve del corpo; con questa affermazione sembrano accordarsi le parole di Aristotele nel IX libro dell'Etica, dove dice che l'uomo è intelletto. Altri invece sostennero il contrario, perché affermarono che l'anima è in rapporto con l'uomo come la forma con la materia e non soltanto come il motore col mosso; e che anzi sarebbe più corretto dire che l'uomo è composto di anima e di corpo, anziché definirlo un'anima che si serve del corpo. Tutte le altre argomentazioni da loro addotte non interessano la nostra discussione.

## CAPITOLO VI

Questa interpretazione in entrambe le sue articolazioni è confutata dal divino Tommaso nella prima parte della Somma e in molti altri luoghi- e a mio parere in modo esauriente e chiaro. Se infatti l'uomo non fosse composto dall'anima intellettiva e dal corpo come da materia e forma, ma come da motore e mosso, allora anima e corpo non avrebbero maggiore unità di quanta ne abbiano i buoi e il carro. Inoltre ne seguireb-

bero molti altri inconvenienti, che Tommaso enumera. D'altra parte, porre una pluralità di forme sostanziali nello stesso composto - come sostiene il secondo gruppo - appare contrario ad Aristotele e a molti Peripatetici.

Proporrò comunque due osservazioni, in base alle quali giudico tutte le spiegazioni prima citate incompatibili con la verità e con Aristotele. Anzitutto c'è una contraddizione con l'esperienza: io infatti, che sono qui a scrivere, sono tormentato da molte sofferenze fisiche - e questa è attività dell'anima sensitiva; ma sempre io, che soffro, cerco i rimedi medici per curare queste sofferenze - e questo può avvenire solo grazie all'intelletto. Se però l'essenza con cui sento fosse

diversa da quella con cui penso, come potrebbe verificarsi che io, che sento, sono ugualmente io, che penso? Si potrebbe allora dire che ci sono due uomini congiunti l'uno all'altro, che hanno conoscenze comuni. Ma tutto questo è ridicolo. Non è poi difficile appurare che questa interpretazione è incompatibile con Aristotele. Infatti nel II libro Dell'anima egli sostiene che l'anima vegetativa è contenuta nella sensitiva come il trigono è contenuto nel tetragono - ove è chiaro che il trigono non è contenuto nel tetragono come una cosa realmente distinta da esso, bensì ciò che è potenzialmente un trigono è in atto un tetragono; ma secondo Aristotele nei mortali il sensitivo si rapporta all'intellettivo in questo stesso

modo: allora il sensitivo non sarà qualcosa di distinto dall'intellettivo. Perciò mi sembra evidente che tanto la prima spiegazione di Averroè, quanto queste ultime due sono in disaccordo con la verità e con Aristotele.

## CAPITOLO VII

Abbiamo confutato in tutti i suoi aspetti l'interpretazione che suppone nell'uomo una distinzione reale tra intellettuale e sensitivo. Rimane dunque che l'intellettuale e il sensitivo siano nell'uomo la stessa cosa; e sebbene ciò possa essere inteso in tre modi diversi, come si è detto, tuttavia soltanto due di essi sono conformi a ragione. La prima interpretazione sosteneva che l'immortale si trova nell'uomo assolutamente, il mortale invece



per un certo aspetto; in base alla natura della divisione, questa interpretazione potrebbe essere suddivisa in due articolazioni - cioè ipotizzando l'unicità dell'anima per tutti gli uomini, oppure la moltiplicazione secondo il numero degli uomini: tuttavia nessuno ha sostenuto la prima possibilità e quindi la tralasceremo, limitandoci a discutere la seconda. Questa interpretazione è stata seguita da molti e illustri pensatori, ma a me sembra che il divino Tommaso l'abbia espressa con maggior ampiezza e chiarezza; perciò riporterò solo le sue parole. E per far capire con ordine la sua opinione, la riassumerò in cinque punti: - anzitutto, nell'uomo l'intellettivo e il sensitivo sono realmente la stessa cosa; - in secondo luogo, questa

identità è propriamente e per sua natura immortale, ma per un certo aspetto mortale; - in terzo luogo, un'anima così concepita è veramente la forma dell'uomo e non ne è soltanto il motore; - in quarto luogo, questa anima è distinta secondo il numero degli uomini; - in quinto luogo, questa anima comincia ad essere col corpo, ma viene da fuori ed è prodotta soltanto da Dio, non per generazione, bensì per creazione; essa però non cessa di essere col corpo, ma è perpetua nel futuro.

La prima proposizione è sufficientemente chiara in base a quanto abbiamo detto prima: sia perché non possono esserci nello stesso soggetto più forme sostanziali; sia perché l'essenza che sente e pensa appare la

stessa; sia, infine, perché nei mortali il sensitivo è contenuto nell'intellettivo come il trigono nel tetragono.

La seconda proposizione, che caratterizza in modo specifico questa interpretazione - cioè che tale identità è propriamente immortale, ma per un certo aspetto mortale - può essere dimostrata con svariate argomentazioni. La prima parte viene anzitutto dimostrata con l'argomentazione di Aristotele nel III libro Dell'anima, secondo cui tale anima è recettiva di tutte le forme materiali; ma, in quanto tale, non può essere materiale, come Aristotele ivi chiarisce, visto che il recipiente deve essere spoglio della natura della cosa ricevuta. Questa affermazione è ammessa anche da Platone

nel Timeo e si dimostra universalmente vera in ogni azione reale e spirituale, come afferma Averroè nel II libro Dell'anima: infatti l'occhio, che è in grado di ricevere le specie del colore, deve essere privo di colore; e questo vale universalmente per tutti gli altri sensi. In secondo luogo: se l'intelletto fosse materiale, la forma in esso ricevuta sarebbe pensata in potenza e quindi o non conoscerebbe affatto o conoscerebbe solo in modo particolare. In terzo luogo, se fosse materiale sarebbe una virtù organica; perciò apparterebbe ad un genere determinato di enti o perlomeno ad un modo di essere singolare; perciò o non conoscerebbe tutto oppure non conoscerebbe in modo universale. E questo è confermato con

evidenza anche da una constatazione: infatti, l'atto con cui si desidera segue naturalmente l'atto con cui si pensa; ora, l'intelletto può concepire l'universale che è eterno; perciò anche la volontà desidererà l'eterno. D'altra parte, questo desiderio è naturale, perché è condiviso da tutte le volontà; ma un appetito naturale non può rimanere inappagato, poiché Dio e la natura non fanno niente invano, secondo quanto si dice nel I libro *Del cielo*. Perciò è irrefutabilmente dimostrato che l'intelletto è per natura immortale. Anche le parole di Aristotele rispetto a questo punto sono così perspicue da non aver bisogno di interpretazione; infatti nel I, II e III libro *Dell'anima* sostiene che l'intelletto è separato e che esso

non è atto di nessun corpo; ed anche dove tratta dell'intelletto agente, afferma che l'intelletto agente è propriamente immateriale, poiché è immateriale l'intelletto possibile e l'agente è più nobile del paziente; e dice infine la stessa cosa nel I libro Delle parti degli animali, capitolo 1, e nel II libro Della riproduzione degli animali, capitolo 3. Che poi questa anima sia per un certo aspetto mortale si può provare attraverso due argomentazioni." Anzitutto: questa anima intellettiva è anche vegetativa e sensitiva, come consegue dalla prima proposizione; ma il sensitivo e il vegetativo, una volta separati dall'intellettivo, sono corruttibili; perciò l'intellettivo non è mortale per natura, ma per il fatto che contiene una funzione

che presa da sola è mortale. In secondo luogo: l'anima umana svolge le funzioni dell'anima sensitiva e di quella vegetativa solo attraverso uno strumento corruttibile; quindi non è di per sé mortale, ma lo è in rapporto a quella funzione e a quello strumento.

La terza proposizione - cioè che l'anima è forma dell'uomo - appare evidente in base alla definizione comune dell'anima, dato che essa è 'atto di un corpo fisico' ecc. ed è il principio grazie a cui pensiamo, come ivi dimostra chiaramente Aristotele.

La quarta proposizione è conseguenza della terza. Infatti, se l'anima intellettiva è la forma grazie alla quale l'uomo è uomo, qualora fosse unica in tutti gli uomini, tutti avrebbero un iden-

tico essere ed un identico operare, come si è mostrato nella discussione contro il Commentatore. Anche Aristotele al testo 26 del II libro della Fisica ne parla espressamente al plurale, come si è già detto sopra.

La quinta proposizione, cioè che essa è stata fatta, appare evidente sia dal testo 26 del II libro della Fisica, visto che il sole e l'uomo generano l'uomo; sia perché, in base alla terza proposizione, l'anima intellettiva è la forma grazie alla quale l'uomo è uomo: ma la forma comincia ad essere insieme a ciò di cui è forma, come si dice nel XII libro della Metafisica, testo 17; sia, infine, in base al capitolo 3 del II libro Della riproduzione degli animali, dove Aristotele afferma che solo l'intelletto viene da fuori.



Che poi essa non sia prodotta per generazione, appare evidente da questo: ciò che è prodotto per generazione è materiale e caduco; ma è già stato dimostrato nella seconda proposizione che l'anima è immateriale e incorruttibile” E poi evidente che essa è prodotta soltanto da Dio proprio perché, se non è fatta per generazione, deve esserlo per creazione; ma d'altra parte è stato dimostrato altrove che solo Dio può creare. Questo punto può essere provato anche in base al passo del capitolo 3 del II libro Della riproduzione degli animali, dove infatti si dice: «Perciò, solo l'intelletto è divino e immortale». E poi manifesto che permane dopo la morte del corpo, visto che è immortale; e questo risulta evidente anche dall'affel-mazione

di Aristotele nel XII libro della Metafisica, testo 17, poiché dice che niente impedisce che l'intelletto permanga dopo la morte." In tal modo si può considerare chiara tutta la posizione.

## CAPITOLO VIII

Non nutro il minimo dubbio sulla verità di questa posizione, perché essa è sancita dalla Scrittura canonica, che ci è stata data da Dio e che perciò deve essere anteposta a qualunque ragionamento ed esperienza umana. Ciò che invece io mi domando è se queste affermazioni non oltrepassino i limiti della ragione naturale, al punto da presupporre invece un qualche dato creduto per fede o rivelato, e se siano davvero conformi alle

parole di Aristotele, come proprio il divino Tommaso dichiara. In verità, l'autorevolezza di un così grande dottore, non solo come teologo, ma anche come interprete di Aristotele, è per me fuori discussione e perciò non oserei affermare qualcosa contro di lui: quello che dirò sarà invece proposto solo come dubbio e non come asserzione. E può darsi che i suoi dottissimi seguaci siano in grado di svelarmi la verità.

Sulla prima proposizione non ho alcuna riserva: nell'uomo il sensitivo e l'intellettivo sono reahnente una medesima cosa. Ma le altre quattro proposizioni sono per me molto incerte. Anzi-tutto rispetto all'affermazione che tale essenza è di per sé e veramente immortale, mentre in senso improprio e per un certo

aspetto mortale: per prima cosa, con argomenti simili a quelli di cui Tommaso si serve per dimostrare l'assunto si potrebbe provare il contrario. Infatti si concludeva che una tale essenza è immortale a partire da queste considerazioni: che essa accoglie tutte le forme materiali; che ciò che in essa è accolto è pensato in atto; che non si serve di organo corporeo; che aspira all'eterno e al divino. Ma analogamente - a partire dalla constatazione che essa, come anima vegetativa, opera materialmente; che, come anima sensitiva, non accoglie tutte le forme e che, come tale, si serve di organo corporeo; che tende al temporale e al caduco - si potrà provare che essa è veramente e per sua natura mortale. Invece, in relazione alla parte

grazie alla quale pensa essa sarà per un certo aspetto immortale: sia per ch  l'intelletto, quando non   unito alla materia,   incorruttibile, mentre unito ad essa   corruttibile; sia perch  nello svolgere questa funzione l'intelletto non si serve di un strumento corporeo - esattamente come lo stesso Tommaso riconosce che essa   per accidente e sotto un certo aspetto materiale. Non sembra esserci un'argomentazione pi  forte a favore di una interpretazione piuttosto che dell'altra. In secondo luogo: in questa essenza vi sono alcune facolt  che testimoniano la sua mortalit  e altre che ne testimoniano l'immortalit . Per  quelle che denotano la sua mortalit  sono molto pi  numerose di quelle che denotano l'immorta-

lità. Poiché in base al I e VI libro della Fisica la denominazione è data in base a ciò che predomina si dovrà dunque definirla mortale più che immortale - e non si tratta solo di definirla così, ma tale sarà anche di fatto. La premessa minore può essere dimostrata: se infatti consideriamo il numero delle facoltà presenti nell'uomo, ne troveremo solo due che attestano l'immortalità, cioè l'intelletto e la volontà, mentre ne troveremo innumerevoli, sia dell'anima sensitiva che di quella vegetativa, che complessivamente attestano la mortalità. Inoltre: se prendiamo in esame le zone abitate, sono molto più numerosi gli uomini che assomiglino a bestie selvagge di quelli che assomigliano ad uomini; ed entro le zone abitate ne troverai

pochissimi che siano razionali. Se considereremo poi questi pochissimi razionali, essi potrebbero essere definiti in sé irrazionali; ma li chiamiamo razionali solo perché li confrontiamo agli altri che sono totalmente bestiali - proprio come si usa dire delle donne che nessuna di loro è saggia, se non in confronto alle altre che sono totalmente sciocche. Inoltre: se esaminerai da vicino l'intellezione stessa e soprattutto quella relativa agli dei ma perché parlo di quella relativa agli dei? Persino l'intellezione relativa alle cose naturali e a ciò che soggiace ai sensi è talmente oscura e debole che l'una e l'altra dovrebbero più esattamente essere definite, invece che conoscenza, ignoranza, cioè ignoranza di negazione e di disposizione!



Aggiungi la scarsità di tempo che gli uomini dedicano all'intelletto e la sovrabbondanza di quello che dedicano alle altre facoltà: da tutto questo deriva che una simile essenza è veramente corporea e corruttibile e a malapena un'ombra dell'intelletto. E questa sembra essere la ragione per cui, tra tante migliaia di uomini, ne troverai a fatica uno che ami il sapere e che si dedichi all'anima intellettiva. D'altra parte, la causa è naturale, visto che l'effetto è naturale (infatti è sempre stato così, anche se in proporzione maggiore o minore); la causa, intendo, è rappresentata dal fatto che per natura l'uomo è più sensitivo che intellettivo, più mortale che immortale. Questo è altresì evidente, dal momento che molti inserirono nella defini-

zione di uomo l'attributo 'mortale' come differenza specifica" Se prendi in considerazione tutti questi elementi, ti sembrerà più conforme al vero l'interpretazione contraria a quella del divino Tommaso. In terzo luogo, contro di essa si argomenta così: che l'anima sia immortale non è di per sé noto; si chiede allora - come già si è fatto contro Averroè - quale prova evidente ci permetta di conoscerlo. Forse soltanto perché nel suo operare non ha bisogno dell'organo come soggetto? o in base a questo e a qualcos'altro? La prima possibilità è inammissibile, in base ad Aristotele nel I libro Dell'anima, testo 12. Infatti, per concludere l'inseparabilità è sufficiente che si realizzi una delle due alternative: o che la sua operazione

si svolga in un soggetto oppure che in tutte le sue operazioni abbia bisogno del corpo come oggetto. Aristotele dice infatti: «se dunque il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione, è impossibile che esso sia separabile». Di conseguenza, per affermare la separabilità sono necessarie entrambe le condizioni, perché a una proposizione disgiuntiva costituita da parti opposte si contrappone una copulativa affermativa. Per accertare dunque che l'anima è separabile, occorre che non abbia bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto almeno in qualche sua operazione. Ma come si può giungere a questa conclusione, visto che Aristotele dice anche: «E necessario che chi pensa

contempli una qualche immagine sensibile»? E lo sappiamo per esperienza, perché abbiamo sempre bisogno di immagini sensibili, come ciascuno constata in se stesso e come dimostra la lesione degli organi. Del resto, tutti gli argomenti avanzati contro il Commentatore a proposito dell'immortalità dell'anima, valgono ugualmente contro questa interpretazione, perché su questo punto essa concorda con quella di Averroè, anche se poi se ne discosta su tutti gli altri. In quarto luogo, si argomenta così: se l'anima umana dipende da un organo in ogni sua operazione, essa è inseparabile e materiale; ma essa dipende da un organo in ogni sua operazione; dunque, essa è materiale. La premessa maggiore è evidente dal I libro

Dell'anima, dove Aristotele dice: «Se il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione, è impossibile che l'anima sia separabile». La premessa minore è evidente dalla definizione comune dell'anima, cioè che essa è «atto di un corpo fisico organico». A questo si potrebbe forse replicare che l'anima non è atto di un corpo organico relativamente all'intelletto, perché l'intelletto «non è atto di nessun corpo», ma lo è soltanto relativamente alle funzioni dell'anima vegetativa e della sensitiva.

Questa obiezione non sembra però sostenibile: anzitutto perché allora l'anima intellettiva non sarebbe un'anima perché, in quanto tale, non sarebbe atto di un corpo fisico organico; ma così si andrebbe contro Aristo-

tele, che sostiene che questa è la definizione comune per tutte le anime - anzi, univocamente predicata di tutte le anime anche da Tommaso. In secondo luogo, se l'anima intellettiva avesse bisogno di un organo anche soltanto per il sentire, essa sentirebbe o potrebbe sentire per tutto il tempo che fosse anitna: ma questo risulta manifestamente falso. La conseguenza è evidente perché, ammessa una definizione, si ammettono anche tutti i termini contenuti nella definizione. In terzo luogo, anche per Tommaso nella I parte della Somma teologica e nel II libro della Somma contro i Gentili le Intelligenze non sono forme dei corpi celesti appunto perché altrimenti avrebbero bisogno del corpo per pensare, proprio

come l'anima umana. Dunque, se l'anima umana è atto di un corpo organico relativamente alla sensazione, lo è anche per la sua intellezione; di conseguenza in ogni suo atto intellettuale ha bisogno dell'immaginazione; ma se è così, anch'essa è materiale. Dunque, l'anima intellettuale è materiale. Si potrebbe forse qui replicare che non è necessario che l'anima intellettuale dipenda sempre attualmente dall'organo che pure rientra nella sua definizione, ma che è sufficiente che essa ne dipenda attitudinalmente - come, per esempio, il movimento verso l'alto rappresenta la definizione del corpo leggero, anche se non sempre il corpo leggero si muove verso l'alto; è invero sufficiente che esso o si muova o possa muoversi verso

l'alto. Ma questa replica appare insoddisfacente sotto molti aspetti: anzitutto, se nelle definizioni potesse bastare la sola attitudine, si potrebbe affermare che qualcosa è uomo anche se non è in atto un essere animato razionale: infatti, secondo la loro replica, basterebbe che lo fosse attitudinalmente. In secondo luogo si potrebbe dire che, se l'anima dipende attitudinalmente dall'immaginazione, non sarà per questo meno inseparabile e meno materiale, anche se non ne dipende sempre attualmente. Si potrebbe magari obiettare alla mia prima risposta che la definizione ricordata non è la definizione in senso proprio, ma una sorta di descrizione o di caratterizzazione. Alla mia seconda risposta si potrebbe replicare che



per stabilire l'inseparabilità non basta una dipendenza dal corpo in base all'attitudine: infatti, pur essendo separata e immateriale, potrebbe di fatto dipendere dal corpo; mentre se ne dipendesse sempre attualmente in modo tale da non poter essere mai senza il corpo, allora sarebbe senz'altro materiale. Ma nessuna di queste obiezioni mi pare a proposito. La prima è inadeguata perché tutti riconoscono che le due definizioni enunciate riguardano l'anima - l'una in base alla causa formale, l'altra in base alla causa materiale - e che l'una dimostra l'altra. Anche la seconda obiezione è carente da molti punti di vista. Anzitutto: se l'anima umana ha due modi di pensare (uno per mezzo dell'immagine

sensibile, l'altro invece senza l'immagine sensibile), sembra assai contrario a ragione che una sostanza immateriale sia mossa da un oggetto materiale. E ben vero che l'immateriale agisce sul materiale; ma non sembra proprio che l'azione possa ribaltarsi: non a caso anche fra i teologi si dibatte proprio la questione di come le anime possano essere tormentate da un fuoco materiale. In secondo luogo: se una volta separata l'anima conserva una tendenza verso lo stesso corpo, o tornerà a riunirsi ad esso oppure no. Nel primo caso, bisogna allora rispolverare l'opinione di Democrito, che sosteneva la resurrezione, oppure le affermazioni di Pitagora sulla trasmigrazione delle anime in esseri animati differenti; ma

questa possibilità  
è stata confutata in tutti i suoi  
aspetti nella sezione del libro  
Dell'anima dedicata alle opinioni  
errate. Ammettendo invece la  
seconda alternativa, allora si va  
contro l'ordine naturale. Infatti  
nell'- VIII libro della Fisica, al  
testo 15, Aristotele critica Anas-  
sagora per aver sostenuto che il  
mondo per un tempo infinito  
non è esistito e che è poi iniziato;  
ma la natura procede o in un  
solo modo oppure in più modi;  
ma quando procede in più modi,  
procede comunque in modo  
ordinato. Però tra finito e infinito  
non c'è ordine né proporzione:  
perciò, se per un tempo finito  
l'anima è congiunta al corpo,  
mentre per un tempo infinito  
ne è separata, non sussisterà l'or-  
dine della natura. In terzo luogo:

così diversi modi di essere - ora congiunta, ora separata - e così diversi modi di operare - ora per mezzo dell'immagine sensibile, ora senza - sembrano denotare una diversità di essenza. Infatti, se si elimina questo criterio, non resta nessuna regola per stabilire la differenza specifica tra le cose. Nel VI libro delle Storie, al capitolo 24, Aristotele afferma infatti che le mule che partoriscono in Siria sono molto simili alle nostre, tanto da esserne a malapena distinguibili, ma che tuttavia esse non appartengono al medesimo genere, perché hanno un sistema di riproduzione molto diverso. E si può constatare che in tutto il libro Degli animali egli afferma che gli esseri generati per putrefazione non sono della stessa natura

di quelli generati dal seme. Lo sostiene anche Averroè, che anzi alla fine del libro *Del sonno e della veglia* dice che «se ci fossero uomini che non conoscono nel nostro stesso modo, essi non apparterrebbero al nostro stesso genere». Anche l'altra affermazione - cioè che se l'anima fosse sempre congiunta all'immagine sensibile, essa sarebbe materiale - non mi sembra ben fondata. Se essere congiunto <al corpo> per un tempo determinato non compromette l'immaterialità, allora neppure l'esservi congiunto sempre: infatti nel I libro dell'*Etica* il Filosofo obietta a Platone che la durata temporale non modifica la specie. Questo punto può essere provato, considerando che l'Intelligenza dipende sempre dal corpo nel

muovere la sfera: eppure, nonostante questa dipendenza, essa resta immateriale. Quindi, anche ammettendo che l'intelletto sia sempre congiunto al corpo, non ne seguirebbe però che esso sia materiale. Mi si potrebbe forse replicare: il ragionamento è valido per l'Intelligenza perché il suo corpo è eterno; ma l'intelletto umano ha un corpo caduco; perciò, una volta corrotto il corpo, o l'intelletto non sarebbe più - il che è in contrasto con l'interpretazione nel suo complesso - oppure, se continuasse ad essere, non potrebbe operare visto che, secondo quanto stabilito, non potrebbe pensare senza immagine sensibile: e così se ne starebbe in ozio. Però non mi sembra che questa replica sia razionalmente formulata.

Anzitutto: dal primo punto non consegue necessariamente la conclusione proposta; infatti, per quanto l'intelletto separato non possa essere mosso da una immaginazione ormai corrotta, che cosa impedisce che esso sia mosso dalle immaginazioni ancora esistenti, giacché sono tutte della stessa natura? E non mi sembra che l'intelletto possa essere ostacolato dalla distanza spaziale, visto che non si trova in un luogo e visto soprattutto che numerosi ed autorevolissimi teologi affermano che gli angeli e le anime separate sono mosse da questi esseri inferiori. E, d'altra parte, non sembra improponibile neppure la conclusione a cui si arrivava, cioè che nello stato di separazione l'intelletto se ne stia in ozio; infatti, se due carat-

teristiche opposte ineriscono per natura ad un soggetto, non è indispensabile che entrambe vi si trovino sempre contemporaneamente - anzi è impossibile che ciò si verifichi: così il sonno e la veglia sono presenti per natura nell'essere animato ma, per esempio, la veglia vi si trova di penserà, mentre invece separata se ne starà inoperosa. E se mi si obietta che non è ammissibile che per brevissimo tempo operi e che per un tempo infinito stia in ozio, questa obiezione si vanifica da sola: se infatti in stato di separazione pensa per un tempo infinito anche senza immagine sensibile e invece per un brevissimo tempo pensa grazie ad essa, le sarà sicuramente più naturale pensare senza l'immagine sensibile, piuttosto che con essa; e



allora sarebbe errato inserire nella definizione dell'anima le parole 'atto di un corpo fisico organico' ecc. In quinto luogo: questa essenza è propriamente sensitiva e vegetativa. Perciò, dopo la separazione dal corpo, essa ha le facoltà che le permettono di esercitare le sue funzioni oppure no. Nel caso che non le abbia, sembra innaturale che essa sia per l'eternità difettosa e del tutto spogliata di esse - a meno che non si pensi di ricorrere alla resurrezione di Democrito o alle favole pitagoriche. Se invece ha le facoltà, mancherebbe di organi con cui assolvere le proprie funzioni e quindi ne conseguirebbe di nuovo che quelle facoltà sono inutili; ma Aristotele non lo concederebbe proprio. In sesto luogo: che più propriamente

questa anima debba essere definita per un certo aspetto immateriale e immortale, nel senso esposto sopra, risulta evidente in base al Filosofo nel III libro Dell'anima, nel capitolo dedicato all'intelletto agente; lì, infatti, dopo aver detto che entrambi gli intelletti sono separati e immortali, aggiunge: «Ma questo», cioè l'intelletto agente, «è veramente, poiché è immortale» e sempre pensa; quello invece, cioè l'intelletto possibile, no, perché «talvolta pensa, talvolta invece no»: infatti «si corrompe, dopo che qualcosa al suo interno si è corrotto»; e questo avviene perché esso è congiunto alla materia e quindi si corrompe colla corruzione dell'anima sensitiva. Sarà dunque realmente corruttibile, mentre sarà incorruttibile

secondo un certo aspetto, perché l'intelletto, che non è congiunto alla materia, è incorruttibile. Questi sono i punti che mi causano perplessità relativamente alla seconda proposizione.

La terza proposizione afferma che questa anima è realmente la forma dell'uomo e non soltanto come suo motore. Qui sono d'accordo, purché la si intenda come forma materiale; se invece la si intende come forma immateriale, come specifica Tommaso, l'affermazione non appare evidente. Infatti, bisognerebbe che quest'essenza fosse un essere individuale e sussistente per sé; ma come è possibile allora che essa sia atto e perfezione della materia, visto che esso (cioè l'atto della materia) non è qualcosa che è di per sé, ma ciò grazie a cui

qualcosa esiste, come si evince dal VII libro della Metafisica? Se mi si risponde che questa è una peculiarità dell'anima intellettuale, la risposta mi pare assai sospetta e arbitraria. In questo senso anche gli averroisti potrebbero dire che l'anima intellettuale è forma che dà l'essere e non solo l'operare; ma appunto Tommaso crede che per loro sia il contrario. Sorgerebbe poi una difficoltà rispetto all'essere del composto, visto che si suppone che esso sia distinto dall'essere dell'anima: quale è questo essere e cosa è ciò che si corrompe? Per quanto essi offrano molte precisazioni su questo punto, confesso di afferrare le parole, ma non il loro significato. Mi sembra perciò che Platone si esprima saggiamente quando dice che

l'anima è immortale perché più propriamente l'uomo è un'anima che si serve del corpo, piuttosto che un composto di anima e corpo; e più propriamente l'anima è il motore di esso (cioè del corpo) piuttosto che la sua forma, perché l'anima è ciò che davvero è e davvero esiste e può rivestirsi di un corpo e spogliarsene. Non vedo infatti perché il divino Tommaso non dovrebbe affermare lo stesso.

La quarta proposizione concepiva invece la moltiplicazione delle anime. Anche su questo punto non nutro minori perplessità, visto che al testo 49 del XII libro della Metafisica Aristotele afferma che tale moltiplicazione dipende dalla materia quantificata. Alcuni pretendono che le anime siano distinte in base alla

tendenza verso materie diverse, come dice Aristotele, in base ai principi individuanti, che possono essere chiamati materia: ma anche queste precisazioni mi sembrano complicazioni e invenzioni estemporanee per sostenere la loro posizione e non mi sembrano affatto coerenti col pensiero di Aristotele. Con questi presupposti potremmo infatti moltiplicare le Intelligenze entro una medesima specie, anzi persino Dio - e lascio al lettore il compito di valutare quanto tutto questo si accordi con i Peripatetici. Anche se alcuni ammettono tale moltiplicazione rispetto alle Intelligenze, ma la negano per Dio adducendo ulteriori argomenti sul perché Dio non possa essere moltiplicato, è comunque sicuro che Aristotele non esco-

gitò e neppure considerò tutti questi ragionamenti e Dio sa quanto valore essi abbiano nella filosofia di Aristotele: essi invece si sostengono soltanto sull'argomento di prima. Inoltre: secondo i principi aristotelici il mondo è eterno e l'uomo è eterno «poiché il sole e l'uomo generano l'uomo», come si dice nel II libro della Fisica, mentre nell'VIII libro si dice che «l'uomo è sempre stato generato dall'uomo».³ E allora o si ammetterà l'infinito in atto, che Aristotele ovunque espressamente nega, o oppure bisognerà ricorrere alle favole pitagoriche già criticare tra le dottrine erranee, o alla resurrezione di Democrito, che è già stata giudicata non meno sciocca.

Anche la quinta proposizione

non sembra meno carente: sono infatti d'accordo ad ammettere che l'anima intellettuale cominci ad essere; ma supporre che ciò avvenga non per generazione, bensì per creazione, non sembra in accordo con le parole di Aristotele, che non ha mai menzionato questa creazione. Anzi, se l'avesse ammessa, avrebbe clamorosamente sbagliato per errore del conseguente, perché nell'VIII libro della Fisica, dove si propone di dimostrare che il mondo non ha avuto inizio, si limita a dimostrarlo relativamente alla generazione naturale; però, se avesse ammesso anche la creazione oltre alla generazione, sarebbe stato suo compito dimostrare che il mondo non ha avuto inizio neppure per creazione; invece non lo ha fatto



e quindi avrebbe palesemente mancato. Neppure ciò che viene aggiunto subito dopo - che cioè l'anima è creata immediatamente da Dio - sembra andare d'accordo con Aristotele, il quale afferma che Dio agisce sulle cose inferiori solo attraverso le cause intermedie e che questo ordine è essenziale. L'ulteriore affermazione - cioè che l'anima intellettiva ha una sopravvivenza nel futuro - è in totale contrasto con l'intendimento di Aristotele. In primo luogo: tutto ciò che è incorruttibile è ingenerato, come dice Aristotele nel I libro Del cielo, al testo 125, dove dimostra l'interscambiabilità dei due termini; ma, se si ammette che l'anima intellettiva è incorruttibile, allora è anche ingenerata e dunque non ha mai avuto un

inizio: e questo è l'opposto di ciò che è stato ammesso per ipotesi. A questa obiezione si potrebbe replicare negando l'ultima conclusione che diceva "dunque non ha mai avuto inizio" e affermando che dalle premesse consegue soltanto quest'altra conclusione: 'dunque non ha mai avuto inizio per generazione naturale'. Ma questo contraddice al testo aristotelico e l'ho già sottolineato quando ho esposto quel punto; infatti Aristotele dice: «Chiamo ingenerato ciò che è e di cui non fu mai vero dire che non era». Se dunque l'anima intellettiva è ingenerata, allora, secondo le parole del Filosofo, non fu mai vero dire che non era; infatti - e appare del tutto evidente - Aristotele intende come generato non solo ciò che

ha cause naturali di generazione, ma qualunque cosa cominci ad essere, in qualunque maniera cominci ad essere; e questo qualcosa secondo lui è direttamente interscambiabile con ciò che si corrompe - e allo stesso modo Aristotele considera l'ingenerato e l'incorruttibile. Inoltre: sarebbe davvero incredibile che Aristotele proponesse così tante e serie prove per dimostrare l'equivalenza di queste due coppie di termini senza mai premurarsi di fare eccezione per l'anima intellettiva: infatti avrebbe dato luogo ad una grave occasione di errore. Inoltre: ciò che Tommaso afferma dopo - cioè che le anime sopravvivono dopo la morte, anche se Aristotele non ne fa per niente menzione - mi sembra altamente improbabile,

perché Aristotele, così scrupoloso osservatore della natura, sarebbe stato tanto accurato nella poetica, nella retorica e in molti altri campi, ma negligente su un argomento di tale importanza. Ancora: nel I libro dell'Etica Aristotele sembra affermare che non c'è nessuna felicità dopo la morte; anzi- e mi sembra molto significativo - proprio il divino Tommaso, nella sua I lezione del III libro dell'Etica, a proposito del passo «si deve scegliere la morte, piuttosto che commettere un grave delitto», si pone il problema di come Aristotele fondi questa affermazione e spiega che Aristotele si è così espresso o perché dopo la morte rimane la gloria oppure perché riteneva preferibile perseverare nell'atto virtuoso per poco tempo, piut-

tosto che vivere a lungo nell'atto vizioso. Ora però, se il divino Tommaso ha davvero creduto che Aristotele sostenesse l'immortalità dell'anima, nessuna delle due spiegazioni sarebbe appropriata; la spiegazione corretta sarebbe chiara come il sole: cioè che si deve agire così in vista dell'altra vita. Invece il beato Tommaso quasi si meraviglia di come Aristotele, che nega che ci sia qualcosa dopo la morte, possa poi pretendere 'che qualcuno preferisca morire piuttosto che vivere disonestamente; infatti proprio Tommaso nella Esposizione del credo degli Apostoli, commenta le parole 'la resurrezione della carne' in questo modo: «Se non ci aspettassimo di risorgere, l'uomo dovrebbe commettere qualunque scelle-

ratezza piuttosto che scegliere la morte». Ancora: come si è detto prima, sarebbe davvero singolare che Aristotele non avesse mai menzionato questa vita dopo la morte e che non avesse neanche promesso di parlarne; questo sarebbe un atteggiamento contrario al suo comportamento abituale. Inoltre: bisognerebbe o ammettere la resurrezione oppure inventare favole pitagoriche o concedere che enti così nobili se ne stiano in ozio - tutte ipotesi ben lontane dal Filosofo. Tutte le obiezioni qui proposte siano però considerate non come intese a criticare un così grande filosofo - che può fare infatti la pulce contro l'elefante? - ma come ispirate dal desiderio di imparare. Perciò ecc.



**Pietro Pomponazzi**, noto anche col soprannome di Peretto Mantovano (Mantova, 16 settembre 1462 – Bologna, 18 maggio 1525), è stato un filosofo e umanista italiano.

Approfondimento  
**L'ANIMA NON MUORE MAI**