



Aquinas

FACOLTÀ DI FILOSOFIA
2013 | LVI | 2

Nota per il correttore:

Nel contributo di Rizzello per far entrare l'abstract in una pagina ho dovuto stringere il carattere. L'abstract del contributo di Crivelli invece non era possibile da riportare in una sola pagina.



AQUINAS Rivista Internazionale di Filosofia
Facoltà di Filosofia
della Pontificia Università Lateranense

Direttore:

LEONARDO MESSINESE

Segretario e Redattore:

FRANCESCO ALFIERI

Redazione:

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

Ufficio Edizioni

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Abbonamenti:

LATERAN UNIVERSITY PRESS

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2013:

Abbonamento annuo (2 numeri)	60,00 €	Estero 100,00 €
Un fascicolo	35,00 €	Estero 45,00 €
Annata arretrata	80,00 €	Estero 125,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement de la tarif peut être effectué avec les moyens suivantes:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Aquinas e l'annata di riferimento".

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2014 – ISBN 978-88-465-XXXX-X

ISSN 0003-7362

LATERAN UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

AQUINAS

Facoltà di Filosofia
Pontificia Università Lateranense

Rivista internazionale di Filosofia
fondata nel 1958

LEONARDO MESSINESE - Direttore

FRANCESCO ALFIERI - Segretario e Redattore

Comitato editoriale (docenti stabili della Facoltà)

G. BASTI; R. DI CEGLIE; M. KONRAD; P. LARREY;
P. MANGANARO; L. MESSINESE; E. VIMERCATI

Comitato scientifico

F. BREZZI (*Università degli Studi "Roma Tre"*); E. BERTI
(*Università degli Studi di Padova*); L. BOELLA (*Università degli
Studi di Milano*); Ph. CAPELLE-DUMONT (*Institut Catholique de
Paris*); C. ESPOSITO (*Università degli Studi di Bari*);
A. FABRIS (*Università degli Studi di Pisa*); P. GILBERT (*Pontificia
Università Gregoriana*); G. D'ONOFRIO (*Università degli Studi
di Salerno*); F.W. VON HERRMANN (*Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg*); J.G. HART (*Indiana University Bloomington*);
M. MARASSI (*Università Cattolica del Sacro Cuore*);
V. MELCHIORRE (*Università Cattolica del Sacro Cuore*);
C. VIGNA (*Università Ca' Foscari Venezia*)

Identità e missione

La Rivista – espressione istituzionale della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense – pubblica **articoli** e **note** di valor scientifico in conformità alla sua specifica missione di contribuire alla ricerca nel campo della filosofia innanzitutto pubblicando testi con i quali s'intende condividere con la comunità scientifica la riflessione accademica e l'attività che si svolge all'interno della Facoltà e delle Aree di ricerca ad essa collegate.

Il contenuto di *Aquinas* è indicizzato o fatto oggetto di *abstracts* nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus – *Eph. Th. Lovaniensis* (Leuven - Belgique)

The Philosopher's Index – Philosopher's Inform. Center – (Bowling Green - USA)

EPIR & EPIS: *Iniziativa di spoglio di periodici italiani* (Bibl. Naz. Firenze - Italia)

ACNP: *Catalogo Italiano dei Periodici* (Univ. Bologna - Italia)

Identity and mission

The Journal – an institutional expression of the Philosophy Department of the Pontifical Lateran University – publishes **articles** and **notes** of scientific value in agreement with its specific mission of contributing to research in the field of philosophy, above all by publishing texts with which we hope to share with the scientific community our academic reflection and various activities which take place within the Department and the Areas of Research connected to it.

The content of Aquinas are indexed or listed as abstracts in the following research instruments:

INDEX

Presentazione (di Leonardo Messinese)	305
Articoli	
Massimo MARASSI, <i>L'attualità del problema dell'anima. Tommaso lettore di Aristotele</i>	309
Daniele CRIVELLI, <i>Il primo libro del De anima. Tommaso d'Aquino tra dossografia, esegesi aristotelica e speculazione antropologica</i>	321
Pier Paolo RUFFINENGO, <i>Il duplice intelletto da Aristotele a S. Tommaso, attraverso neoplatonici e arabi</i>	337
Antonio PETAGINE, <i>Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sentencia libri De Anima</i>	353
Debora RONCARI, <i>La speculazione formativa: dal rispecchiamento alla trasformazione</i>	369
Raffaele RIZZELLO, <i>La definizione di anima e la sua dimostrazione nella Sentencia de Anima di Tommaso d'Aquino</i>	379
Giovanni BINOTTI, <i>Alcuni tratti rilevanti della nozione tommasiana di intentio</i>	387
Silvana VECCHIO, <i>L'anima e le passioni nella Sententia Libri de anima di Tommaso d'Aquino</i>	411
Paolo PAGANI, <i>Sulla attualità del concetto di "anima"</i>	425

Note	
Alessandro GIOSTRA, <i>Tommaso d'Aquino e la cosmologia tolemaica</i>	443
Francesco ALFIERI, <i>La sfida teoretica di un "pensiero altro". In dialogo con Laura Boella</i>	455
Notiziario , a cura di Philip Larrey	469
Recensioni	
Marco IVALDO, <i>Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte</i> [T. Valentini]	475
Xavier Tilliette, <i>Vita di Schelling</i> [S. Stancampiano]	479
Libri ricevuti	487
Indice dell'annata 2013	491

Presentazione

di LEONARDO MESSINESE

Gli articoli pubblicati in questo fascicolo sono dedicati a uno studio particolareggiato della *Sentenza* di Tommaso d'Aquino sul *De anima* di Aristotele e intendono offrire un significativo contributo in vista di una ripresa del tema dell'"anima" all'interno della riflessione *filosofica* contemporanea. Sono molto note, infatti, le cospicue analisi che già sono riservate a questo medesimo tema nell'ambito della psicologia neojunghiana: si pensi, tra gli altri, a James Hillmann.

Le pagine di Tommaso, a una lettura più attenta, si rivelano innanzitutto come un "cantiere aperto", nel senso che le soluzioni che sono portate alle questioni intorno a "cosa sia l'anima" sono preparate da una fine indagine storico-critica dei concetti che più direttamente ineriscono alla "natura dell'anima".

Attraverso le analisi dell'Aquinate è dato modo di rintracciare, ad esempio, l'evoluzione della noetica da Aristotele fino ai filosofi arabi medievali; come pure, proprio interessandosi dell'anima diviene possibile un'approfondita indagine sulla dimensione corporea dell'uomo, così che è plausibile ritenere che la "crisi" relativa alla nozione di anima riverbera pure sul modo di intendere il corpo umano.

Alla luce di queste coordinate fondamentali dell'approccio tommasiano al testo aristotelico, alcuni dei saggi qui presentati indagano su temi più specifici come quello dell'"intenzionalità", oppure delle "passioni" e, ancora, sull'"attività speculativa" quale percorso che è insieme di conoscenza di Dio e trasformazione dell'uomo.

Anche soltanto attraverso questi brevi riferimenti appare quale sia l'importanza tanto della riflessione aristotelica, quanto della successiva rielaborazione di Tommaso in merito a un approfondito pensiero sull'uomo.

Nel contesto dell'attuale riflessione filosofica sull'"umano", che si dispone con sempre maggiore evidenza in dialogo con le scienze, emerge ancora meglio il valore del testo di Tommaso il quale sottolinea con forza il concetto di "anima razionale". In tal modo, da una parte, possono essere mostrate le ragioni che non consentono di accogliere le interpretazioni rigidamente "biologistiche" sull'umano e, dall'altra parte, si riesce a capire più profondamente il significato dell'unione dell'anima con il corpo.

I contributi che appaiono nel fascicolo furono presentati in un Convegno nato dalla collaborazione tra il Dipartimento di filosofia dell'Università Cattolica di Milano e la Biblioteca provinciale di filosofia san Tommaso d'Aquino di Torino. Essi hanno trovato in «Aquinas» la sede naturale per la loro pubblicazione, con grande soddisfazione del comitato editoriale e di quello scientifico della Rivista.

ARTICOLI



L'attualità del problema dell'anima Tommaso lettore di Aristotele

MASSIMO MARASSI

La *Sententia libri De anima* è una delle più originali interpretazioni dedicate da Tommaso d'Aquino a un'opera di Aristotele¹.

Per coglierne a pieno la portata è innanzitutto essenziale interrogarsi, seppur sommariamente, sull'orizzonte in cui l'opera vide la luce, nonché, più nello specifico, sulle modalità di gestazione della stessa.

In merito al primo punto è opportuno ricordare come il contesto e le motivazioni che generarono l'affermarsi della prassi della ricezione dell'antico, del suo commento e della sua riformulazione in un'epoca segnata da nuovi stili di riflessione, dettati in prima istanza dalla relazione della filosofia con la rivelazione cristiana, rappresentino uno dei momenti più alti della formazione dell'Occidente. Intorno alla metà del Duecento la cultura medievale, nelle diverse città in cui aveva eretto i suoi centri di studio, riconosceva infatti ufficialmente di non poter più fare a meno di Aristotele e anzi lo assumeva apertamente come punto di riferimento critico e dottrinale di ogni discussione

1 *La Sentenza di Tommaso d'Aquino sul De anima di Aristotele. Interpretare e discutere dell'anima nel terzo millennio* è il titolo di un convegno organizzato a Milano dal 19 al 20 maggio 2011 dal Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica in collaborazione con la Biblioteca di Filosofia San Tommaso d'Aquino della Provincia San Domenico in Italia.

Come si evince facilmente, l'incontro si proponeva un duplice intento: era infatti dedicato all'analisi degli argomenti secolari che la *Sentenza* riprende e discute, e al contempo mirava a rivendicare l'attualità delle problematiche in questione, mediante un dibattito e un'interpretazione dell'anima alla luce delle istanze del terzo millennio. L'occasione per un tale approfondimento fu dettata anche dall'allora in fieri pubblicazione del volume: Tommaso d'Aquino, *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, a cura del Progetto Tommaso, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

teoretica. All'interno di questo tentativo di confronto totale e approfondito con le opere dello Stagirita, lo studio dell'anima umana non poteva che rappresentare un momento centrale perché, come si dice nel secondo libro della *Sentencia*, l'anima è «forma del corpo» ed è anche il principio «per cui principalmente viviamo, sentiamo, ci muoviamo e intendiamo»².

Ma la definizione di “anima” così codificata è tutt'altro che pacifica e non è casuale che al riguardo già gli stessi maestri medievali sollevassero le maggiori difficoltà teoretiche. Essa infatti presupponeva l'incorporeità e l'immaterialità dell'intelletto – che appartiene appunto come potenza privilegiata all'anima –, le quali rappresentano un ostacolo alla comprensione della natura dell'anima stessa, se questa è intesa come forma del corpo. È precisamente questa la ragione per cui nella prima metà del Duecento si impose un notevole interesse per il *De anima* di Aristotele concretizzatosi in una serie, anche discordante, di interpretazioni.

Fu proprio in tale temperie che, con ogni probabilità, Tommaso sentì risvegliarsi la sua vocazione di commentatore, che del resto non rimase mai estranea o semplicemente parallela agli altri studi di carattere più strettamente filosofico o teologico. Mi pare pertanto che con ragione Torrell abbia osservato che i commenti ad Aristotele non rappresentano un'attività secondaria o collaterale del lavoro di Tommaso, bensì sono parte integrante della sua riflessione teologica in quanto, di certo, egli non vi avrebbe dedicato il tempo e l'energia che vi ha invece profuso se non vi avesse intravisto un compito urgente ed essenziale di apostolato³.

Se è vera questa ipotesi riguardante il commento di Tommaso al *De anima*, bisognerebbe però considerare anche ciò che per troppo tempo si è trascurato. Si era infatti imposta la convinzione che Tommaso, mediante l'analisi del testo di Aristotele, avesse voluto combattere «l'aristotelismo eterodosso radicale», come lo chiamava Van Steenberghen, diffuso a Parigi dal 1260 al 1277 sul suo terreno – in particolare l'errore principale a suo avviso commesso dall'averroismo, ossia quello riguardante appunto la concezione dell'anima e la facoltà dell'intelletto –, sebbene nel commento non vi sia alcun riferimento a tale forma di averroismo, tanto da legittimare il sospetto che egli non ne conoscesse neppure l'esistenza. Se le cose stessero veramente così,

2 *Sentencia libri De anima*, lib. 2, l.4, n. 12.

3 J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*, Cerf, Paris 1993, pp. 249-253; tr. it. di P. Giustiniani e G. Matera, *Tommaso d'Aquino: l'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 197-200; J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, Doubleday & Co., New York 1974, pp. 310-311; tr. it. di I. Biffi e C. Marabelli, *Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 284-285.

Sigieri avrebbe dovuto minacciare anzitempo con la sua ombra un Tommaso occupato in ben altri problemi e soprattutto mosso da ben diversi intenti; ma bisogna ammettere che si tratterebbe di un'ipotesi alquanto singolare⁴.

Gli avvenimenti sarebbero invece andati un po' diversamente e lo si comprende ponendo attenzione, come anticipato, al contesto di gestazione dell'opera.

La *Sentencia Libri De Anima* inaugura la serie dei commenti ad Aristotele da parte di Tommaso, il quale vi lavorò a partire dalla fine del periodo romano, precisamente tra il dicembre 1267 e il settembre 1268, nel convento di Santa Sabina a Roma, dopo che Guglielmo di Moerbeke aveva rivisto tra il 1266-1267 la *Vetus* del *De anima* e tradotto anche la parafrasi di Temistio⁵. Tommaso infatti dimostra di conoscere la traduzione di Temistio effettuata da Guglielmo, fa uso della *Translatio nova* e si può addirittura ipotizzare che sia stata proprio la conoscenza di queste opere a sollecitare il suo spirito di commentatore con spiccata vocazione euristica. Confrontando le due opere egli infatti è in grado di approfondire la conoscenza di Aristotele e il commento diventa così un momento essenziale dell'elaborazione teologica.

Lo scritto fu pubblicato in Italia prima del settembre 1268 e quindi anteriore al *De unitate intellectus*. Questo dato, oltre a smentire, se ancora fosse necessario, l'ipotesi di uno scritto di carattere antiaverroistico, mostra come non sia affatto un caso che questo commento sia contemporaneo alle *quaestiones* 75-89 della *Prima Pars* della *Summa* consacrate allo studio dell'anima umana e, secondo Bazán, anche alle *Quaestiones de anima* e al *De spiritualibus creaturis*⁶.

La *sentencia* ubbidirebbe così a un duplice proposito: innanzitutto quello di fornire un commento dettagliato al testo aristotelico sul piano esegetico per approfondirne la comprensione in vista di una rielaborazione teorica personale

-
- 4 Tommaso infatti s'impegnò soltanto successivamente nella polemica antiaverroistica con il *De unitate intellectus contra Averroistas* a Parigi e intorno al 1270. R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso*, ESD, Bologna 1996; S. Simonetti, *L'anima in San Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2007, pp. 243-275; A. Ghisalberti, *Anima e corpo in Tommaso d'Aquino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XCVII (2005), 1, pp. 281-296; A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- 5 G. Verbeke, *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 45 (1947), pp. 314-338; R.-A. Gauthier, *Conclusion*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, edizione Leonina, t. XLV, 1, pp. 283-294; J.P. Torrell, op. cit., pp. ; tr. it. pp. 197-200.
- 6 B.C. Bazán, *13th Century Commentaries on De anima: From Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (a cura di), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). The Philosophical Commentary in the Latin West (13-15th Centuries)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, Brepols, Turnhout 2002, pp. 119-184; Id., *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'une ouvrage récent de E.H. Wéber*, O.P., «Revue philosophique de Louvain», 72 (1974), pp. 53-155.

e indipendente. Al contempo la *sententia* assolverebbe anche una funzione più specifica e vicina alla missione propostasi dall'Aquinate di affinare lo strumento della riflessione teologica, dato che, come afferma Gauthier, i commentari rappresentano una parte integrante dell'opera specifica del teologo, dell'*officium sapientis*, ossia dell'elaborazione e diffusione di un'opera di saggezza⁷.

Ma c'è da chiedersi se Tommaso sarebbe mai riuscito ad eseguire un compito così arduo e una missione tanto universale senza avvalersi dell'aiuto di alcune autorità imprescindibili. In tal senso, non si può negare che le fonti teologiche e filosofiche s'intreccino e che San Paolo da una parte e Aristotele dall'altra forniscano strumenti e ideali che poi Tommaso conduce a perfezione. L'attività personale del teologo e lo svolgimento del suo proprio ufficio non possono prescindere dall'ermeneutica del testo in generale e, nel caso specifico, dalla lettura e dalla interpretazione dell'opera di Aristotele. Nel Duecento, infatti, non era certo possibile condurre l'altro uomo all'intelligenza della verità senza l'aiuto di una filosofia, come quella aristotelica appunto, che programmaticamente si era proposta come ricerca della sapienza e della verità grazie a un metodo elaborato sulla base di un principio incontrovertibile. In questo senso è saggio colui che riesce ad assolvere due compiti inseparabili: proclamare la verità e rifiutare l'errore.

Gli illustri relatori di queste giornate di Convegno hanno pertanto discusso, in pieno spirito tommasiano, del significato non solo di questa singola opera, ma anche della dignità filosofica che il tema dell'anima può avere nel nostro tempo. Quella definizione, già sofferta, del libro II – «unde concludit quod cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus primus corporis physici potentia vitam habentis. Sciendum autem quod philosophus dicit animam esse actum primum, non solum ut distinguat animam ab actu qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis elementorum, quae semper habent suam actionem, nisi impediatur» (lib. 2, l.1, n. 19); «anima est forma corporis viventis. Et haec est definitio superius de anima posita, quod anima est actus primus physici corporis potentia vitam habentis» (lib. 2, l.4, n. 10); «et dicit, quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus» (lib. 2, l.4, n. 12) –, se non altro per la distanza che assume rispetto al maestro Alberto Magno⁸ per cui l'anima è *forma corporis*, ossia l'atto primo di un corpo fisico organizzato, come pare non intendesse convertire i futuri e agguerriti averroisti parigini così non risolverà di certo le controversie dell'attuale filosofia della mente.

7 R.-A. Gauthier, op. cit., pp. 283 e 289.

8 Per un confronto tra Alberto e Tommaso riguardo all'anima e all'intelletto, si veda P.D. Hellmeier, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Über Seele und Intellekt des Menschen*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 145-146, 289-341.

Eppure quella definizione assolveva un compito ben preciso, quello di cogliere nel testo di Aristotele una filosofia dell'anima che avesse una sua universale e immutata validità, da cui potrà trarre sicuramente beneficio il filosofo, ma della quale anche il teologo potrà servirsi, accanto alla rivelazione insostituibile della parola di Dio, per giungere a una più approfondita intelligenza dell'uomo.

La scienza psicologica del tempo di Tommaso aveva già fatto dei progressi rispetto al testo aristotelico e quindi, sul piano storico, la *sentencia* di Tommaso non apporta particolari novità; bisogna però tener conto che in quel testo egli cercava soprattutto i tratti distintivi di un uomo in cammino verso il suo creatore. La funzione di lettura-commentario non è dunque né superficiale né estemporanea, bensì mira ad affermare al contempo la perennità della ragione con le sue possibili acquisizioni e l'eternità di Dio. Possiamo allora concludere con Gauthier che la confutazione dell'errore può avvenire solo esibendo la verità e pertanto l'opera di Tommaso mostra «un'intenzione di saggezza di portata apostolica universale»⁹.

In tal modo Tommaso è in grado di ricomprendere in sé le diverse eredità espresse dall'antropologia medievale: egli conosce, valuta e riformula i paradigmi greci e cristiani che per secoli avevano contrassegnato come matrici inconciliabili tra loro la concezione dell'uomo. Infatti il dualismo platonico di anima e corpo e il formalismo aristotelico, per cui l'anima è forma sostanziale del corpo in quanto costituisce uno stretto vincolo caratteristico di ogni singolo composto di materia e forma, si contrapponevano alle istanze dell'antropologia cristiana, dominata da una parte dal creazionismo, in cui l'uomo è originato ad opera di Dio, e dall'altra dall'immortalità dell'uomo, in cui alla morte del corpo l'io individuale assume un'esistenza eterna e spirituale. È tra queste matrici storiche estreme che Tommaso si trova a dover scegliere e lo fa in maniera netta riconoscendo e affermando il limite della conoscenza umana che ha per base la dottrina dell'astrazione e che non ha nessuna intuizione diretta delle realtà spirituali. In questo modo però stabilisce anche un campo operativo per la metafisica che non coincide del tutto con quello della teologia, riservando a quest'ultima l'accesso alle realtà immateriali e spirituali, che sono sì distinte ma non irrelate alla realtà mondana.

Seguendo Aristotele, Tommaso individua l'anima come forma del corpo, la quale non è corruttibile ed è precisamente l'essere del vivente, sebbene alcune sue operazioni si svolgano al di fuori e indipendentemente dal corpo. In contrapposizione alla concezione platonica che proponeva un dualismo

9 R.-A. Gauthier, op. cit., p. 289.

estremo, l'unione tra anima e corpo risulta ora così stretta che essi esistono insieme: l'anima è l'atto del corpo e quest'ultimo risulta materia informata e vivente. La ripresa della concezione ilemorfica di Aristotele consente poi a Tommaso di affermare a livello ontologico che l'anima è il principio del suo essere, con un'acuta distinzione tra il principio dell'essere e l'essere stesso. La struttura dell'anima è inoltre strettamente connessa anche alle sue attività che non sono riducibili al corpo: in tal modo si spiega perché a prescindere dalla materia siano possibili le operazioni intellettive dell'anima il cui carattere è appunto completamente spirituale. Sempre di derivazione aristotelica è anche la distinzione tra intelletto agente e intelletto passivo e al riguardo, prendendo le distanze da Avicenna e Averroè, Tommaso afferma che i due intelletti sono molteplici e non unici per tutti gli uomini. E infine la necessità che essa sia unita a un corpo farà sì che l'anima non sia a sé stante, ma entri a costituire un corpo vivente, garantendo così l'unicità della persona umana.

Non sorprende quindi la definizione dell'anima come sostanza spirituale, come forma sostanziale, causa del movimento e fine del corpo. L'unione dell'anima con il corpo stabilisce come caratteristica ontologica quale sia la sua attività principale. Si tratta del pensare e del volere, ossia di quelle attività che sono appunto possibili solo grazie all'unione dell'anima con il corpo. Anche a livello gnoseologico è facile scorgere come Tommaso abbia ripreso originalmente il principio aristotelico dell'immanenza dell'atto. Nel caso dell'anima, la conoscenza e l'intendere, il volere e il sentire rappresentano l'atto sostanziale del singolo uomo. Da questo punto di vista quella che all'inizio ci era parsa una difficoltà, ossia l'immortalità e incorruttibilità dell'anima, trova ora la sua definitiva esplicitazione e giustificazione: infatti l'anima, una volta separata dal corpo, continua ad esistere e resta capace di conoscere in modo universale, sebbene solo in unità con il corpo sia in grado di conoscere i singoli. Queste operazioni compiute indipendentemente dal corpo e consistenti nella conoscenza dell'universale e nell'autocoscienza attestano l'autonomia dell'anima, l'essere forma sostanziale e sussistente avente la prerogativa di sopravvivere alla dissoluzione del corpo. Questa dottrina dell'unicità della forma sostanziale consente anche di superare in modo decisivo il problema del dualismo, sostenendo l'unità intrinseca del soggetto, che invece in tutte le antropologie di matrice platonica restava inevitabilmente compromessa. Non è allora possibile distinguere, se non concettualmente, ordine operativo e ordine ontologico, forma che dà essere e forma che è principio di attività¹⁰.

10 N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 128-159.

Se ora si volesse riflettere sulla problematica dell'anima come è interpretata e discussa nel terzo millennio, il commento di Tommaso non può che apparire di sorprendente attualità.

Ciò che oggi infatti fa problema sono proprio la comprensione dell'uomo nella sua unità (corporeità, razionalità, desiderio, sensazione, conscio, inconscio, ecc.) e la diffusa, quasi ingovernabile, crisi di identità attribuita al soggetto umano dalle più diverse posizioni antropologiche. È innegabile che in età moderna l'anima abbia perso ogni connotato naturalistico, ogni memoria delle matrici greche e cristiane che avevano permesso di rappresentarla per secoli e si sia trasformata in pura *res cogitans*, finendo per identificarsi ormai esclusivamente con la ragione e, in seguito, con l'autocoscienza. Nell'età moderna si può quindi parlare con indifferenza di «morte dell'anima», ma anche, paradossalmente, si può riscontrare l'attualità di un tema solo a prima vista superato. Magari mascherata da un linguaggio diverso, oggi ritroviamo infatti la contrapposizione tra la tesi di chi tende a risolvere l'anima negli oggetti della natura – intesa ovviamente al modo della scienza moderna – fino a ridurla a un gioco di meccanismi simili a quelli corporei e quella di chi invece tende ad affermarne l'originalità, giustapponendola o addirittura contrapponendola alla sfera fisica.

Ed è precisamente qui che emerge l'attualità del tema su cui Tommaso invita a riflettere. Il sottotitolo del Convegno – *Interpretare e discutere dell'anima nel terzo millennio* – obbliga all'accostamento di temi e argomentazioni molto distanti sul piano culturale e dimostrativo. Ciò può sembrare a prima vista del tutto discutibile, se non impossibile. Tuttavia, data la centralità del tema nel dibattito filosofico e scientifico attuale, qualche considerazione merita di essere compiuta. Ciò che oggi maggiormente stride con la soluzione di Tommaso è chiaramente il dualismo – un tempo di matrice platonica e poi riscontrabile nella metafisica di Cartesio – ora diffuso quasi come se non avesse avuto una genesi contrastata e anzi proposto insieme al naturalismo come la soluzione di molti problemi.

Il «dualismo» è infatti un concetto ratificante la differenza che intercorre tra due nozioni ritenendole non riconducibili l'una all'altra, e, nella storia del pensiero, è stato applicato a molte realtà o rappresentazioni della realtà, come per esempio essere/nulla, luce/tenebre, anima/corpo, corpo/spirito, *mind/body*, *doxa/episteme*, *res cogitans/res extensa*, soggetto/oggetto, ecc. Le forme di dualismo presenti nelle diverse epoche del pensiero sono altresì ascrivibili a diversi ambiti: cosmogonico-religioso, metafisico-ontologico, gnoseologico, antropologico, socio-politico. La difficoltà nel ricercare e trovare un'analogia tra nozioni a prima vista opposte vede nell'accettazione del dualismo una conferma di stati di cose incommensurabili, e dunque per nulla discutibili, oppure invita alla riconduzione di ogni «diversità» ontologica all'ordine naturale.

L'odierna «filosofia della mente» è divenuta la disciplina in cui convergono i dibattiti più accesi su queste opposizioni spesso solo apparenti e in cui maggiormente viene discusso il tema «dualismo», soprattutto presupponendo e riferendosi al dibattito, sorto soprattutto con Descartes, tra *res cogitans* e *res extensa*, ossia tra due sostanze differenziate da attributi non riducibili l'uno all'altro: l'estensione e il pensiero esprimono infatti emblematicamente la difficoltà di conciliare la scienza galileiana con la dimensione spirituale e libera della mente. Inoltre l'alterità tra dimensione della mente e dimensione del corpo è attestata dalla differenza innegabile che sussiste tra una natura governata dal meccanicismo deterministico e una sfera spirituale connotata invece da libertà e creatività.

Del resto, la difficoltà maggiore che il dualismo non riusciva a superare consisteva proprio nell'individuare un luogo e un modo in cui queste sostanze, ontologicamente diverse, potessero trovare una relazione. Di fronte alla constatazione che l'essere umano presenta segni altrettanto evidenti di unità e di profonda relazione tra spirito e corpo, il dualismo di Descartes fu attenuato nel suo aspetto ontologico e gnoseologico non solo dal dibattito ampio e diversificato che ebbe luogo nel '600, ma anche dalle posizioni originali che in particolare Locke, Hume e Kant gli hanno contrapposto.

La tendenza contemporanea, espressa dalle varie forme di naturalismo, consiste nell'inserire nell'ambito dei fenomeni naturali anche la mente. Tuttavia, all'interno di questo schema naturalistico, non è affatto ultimata la discussione sui modi in cui il mentale si relaziona con il fisico: si può parlare infatti di autonomia dei due ordini, di dipendenza del mentale dal fisico o del fisico dal mentale.

Proprio la discussione del naturalismo filosofico – luogo teorico precipuo di elaborazione del dualismo – è estremamente importante nel momento attuale. Questa posizione ideologica è infatti una delle correnti di pensiero più influenti nell'odierno panorama filosofico e, semplificando, almeno per due ordini di motivi. L'autorevolezza di questo punto di vista dipende non solo dalle ragioni intrinseche addotte dai sostenitori di tale visione del mondo e della scienza, ma anche dal fatto che la condivisione di un atteggiamento naturalistico, non del tutto consapevole, è ampiamente accettata e diffusa tra gli stessi uomini di scienza e spesso implicita nelle opinioni di senso comune. La crisi delle forme tradizionali del sapere e il successo della ricerca scientifica e dell'applicazione tecnologica hanno col tempo rafforzato sempre più l'orientamento secondo il quale è reale soltanto ciò che è riconducibile alla realtà fisica e per cui solamente i metodi positivi delle scienze naturali possono condurre a una conoscenza certa.

Al primato ontologico della natura si accompagna pertanto il primato metodologico delle scienze naturali e, in particolare, della fisica. Quest'approccio

ha conseguenze di grande rilevanza in molti ambiti della filosofia. In filosofia della mente la dimensione del mentale sopravviene alla dimensione fisica, rispetto alla quale non è realmente autonoma né causalmente efficace. In logica le leggi valide sono esclusivamente quelle empiriche e in epistemologia sono destituite di validità tutte le forme di giustificazione basate su procedure a priori, per cui una credenza è provata solo nella misura in cui è prodotta, spiegata, da un meccanismo affidabile. Nella teoria dell'azione non esiste differenza tra la spiegazione dell'azione e la spiegazione di qualsiasi altro evento e conseguentemente in etica è annullata ogni forma di normatività che si distingua dalla normatività naturale. In ontologia non si riconosce fondamento al concetto di sé, di agente, di persona, intesa come entità dotata d'identità diacronica.

La dipendenza del mentale dal fisico certo presuppone forme diverse di naturalismo, che però si basano comunque sulla convinzione che gli asseriti filosofici non possono contraddire i risultati della ricerca scientifica. Il naturalismo può essere poi portato all'estremo, sostenendo così che anche un'eventuale struttura metafisica del mondo non possa essere diversa dalla descrizione delle scienze dure.

Quali conclusioni trarre da queste impostazioni culturali dominanti? Non si può negare che i problemi trattati da Tommaso appaiano oggi totalmente capovolti nella loro soluzione, ma, comunque si voglia pensare la relazione tra il mentale e il fisico, resta però sempre in primo piano la difficile questione che – dietro le discussioni, spesso molto tecniche, della cosiddetta «filosofia della mente» – il dualismo e altre nozioni simili cercano di descrivere e che Tommaso a suo modo aveva formulato: «l'identità della persona» o, in altri termini, la domanda su cosa costituisca l'uomo proprio in una determinata forma e non altrimenti.

Una delle ultime metamorfosi del dibattito sull'anima è poi rappresentata dallo sviluppo delle scienze cognitive, delle neuroscienze e dalle loro tesi molto diversificate. Siamo di fronte infatti a una varietà eterogenea di posizioni, che sinteticamente possono essere riassunte nel modo seguente: dualismo cartesiano ripreso da Eccles (materia e spirito sono due realtà irriducibili; la mente immateriale agisce sul cervello materiale); riduzionismo materialistico (le scienze dure spiegano il mentale riconducendolo alla sua base materiale; da distinguere il funzionalismo di Armstrong e il biologismo di Edelman); eliminativismo (Dennett e Churchland: va eliminato l'apparato concettuale che fa riferimento ai fenomeni mentali – coscienza, discorso, ecc. – perché non rientra nelle teorie esplicative delle scienze dure); epifenomenismo (Davidson e la sopravvenienza: i fenomeni mentali sono epifenomeni dell'attività cerebrale dotati di un'autonomia relativa); emergentismo (Searle e Baker: i sistemi

complessi hanno proprietà che superano le parti che li compongono; l'attività della mente è l'esito complesso dello sviluppo della biologia del cervello); dualismo unitario (Braine, Nagel, Spaemann: mente e corpo sono intimamente uniti nell'uomo come vivente di natura razionale; una dimensione del mentale – intenzionalità, autocoscienza, apprensione di significati universali – non ha un correlato materiale e non è riducibile al materiale).

Per avere un quadro semplice di riferimento sembra che da una parte per l'anima non ci sia più posto nel meccanicismo moderno e anzi, in generale, si potrebbe escludere, come fa la Haraway, che ci sia ancora un posto per l'essere umano o almeno per ciò che è stato finora concepito come tale: questa sarebbe infatti l'epoca del post-umano. D'altra parte si può sottolineare con Engelhardt l'irriducibilità della persona alla sfera biologica, fino al punto di istituire una vera e propria opposizione, dato che, a suo avviso, la coscienza ha un significato che si contrappone alle strutture meccaniche, chimiche e biologiche.

Basta la sola enunciazione della varietà delle posizioni attualmente discusse, che rappresentano l'orizzonte corrispettivo all'impresa che Tommaso condusse leggendo la nuova traduzione del *De anima*, per rendersi conto di come la sola amplificazione dell'elemento razionale abbia portato a un dibattito quasi ingovernabile in merito a forme di sapere molto estese e diversificate.

Certo è che l'antico dibattito sull'anima come principio sostanziale o come forma del corpo sembra ricordare ancora oggi a tutte le antropologie, fondate soltanto sulle proprietà di un soggetto, che esse non riescono a evitare le discriminazioni e a riconoscere pari dignità e pari diritti a tutti gli esseri umani che, in quanto tali, sono *persone*. Dunque la *Sentencia* di Tommaso tratta di argomenti attualissimi che ancora oggi non possono essere ignorati in un dibattito serio sulla nozione di anima; in tal senso mi pare che il Convegno abbia orientato gli interventi affinché l'attenzione fosse posta su ogni aspetto dell'ermeneutica sia del testo sia della nozione specifica studiata da Tommaso. Ritengo che ciò costituisca l'aspetto eminentemente teoretico di questo dibattito e quindi anche la sua importanza non meramente storiografica – per quanto l'attenzione alla storia sia innegabilmente più che nobile – ma effettivamente cogente e attuale.

**L'attualità del problema dell'anima
Tommaso lettore di Aristotele**

MASSIMO MARASSI

Abstract

La *Sentenza* di Tommaso sul *De anima* di Aristotele pone almeno due ordini di problemi: uno "testuale", che l'opera presentata dallo Studio Domenicano illumina con l'edizione del testo e con una nuova traduzione; e uno relativo alla ricezione della nozione di "anima" nel terzo millennio. Questa presentazione degli Atti del Convegno omonimo evidenzia l'importanza di tale relazione per la riflessione filosofica contemporanea.

Parole chiave:

Aristotele; Tommaso; anima; naturalismo; filosofia della mente

Abstract

Thomas Aquinas' *Sentencia* on Aristotle's *De Anima* shows at least two orders of problems: the "textual" one, which the work of the Dominican Studio highlights through the edition of the text and through a new translation; and one related to the reception of the notion of "soul" in the third millennium. These Proceedings, named after the title of the Conference, show the importance of this relationship in contemporary philosophy.

Keywords:

Aristotle; Thomas Aquinas; soul; naturalism; philosophy of mind



Il primo libro del *De anima* Tommaso d'Aquino tra dossografia, esegesi aristotelica e speculazione antropologica

DANIELE CRIVELLI

L'interesse del primo libro della *Sententia libri De anima*¹, e della sua fonte naturalmente, cioè il *Περὶ ψυχῆς* di Aristotele, è dato dal fatto che l'esposizione si configura come “un cantiere aperto” che non fornisce immediatamente un tentativo di soluzione al problema dell'anima (questo sarà piuttosto l'argomento del secondo e soprattutto del terzo libro), anzi è volutamente diaporematico,² e aperto ad una serie di prospettive. Infatti il primo libro pur affermando delle soluzioni attraverso la disamina critica, appare globalmente interlocutorio e attento a diverse possibilità indicate anche dall'uso frequente dell'aggettivo “difficile” non solo in relazione alle dottrine esposte, ma anche alle definizioni da adottare. I quattordici capitoli del primo libro sono occupati pressoché totalmente da una *dossografia* che è propedeutica alla discussione sulla natura dell'anima. Proprio perché è una redazione di opinioni, non dà soluzioni se non legate alla descrizione e alla critica degli autori esaminati e delle loro teorie. Questo costituisce l'aspetto accattivante della trattazione,

-
- 1 L'edizione, con testo latino a fronte, alla quale faremo riferimento, sia per *L'anima* di Aristotele, sia per il commento di Tommaso d'Aquino sul “de anima” di Aristotele, è: Tommaso d'Aquino, *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul “De anima” di Aristotele*, a cura del Progetto Tommaso, Edizioni San Paolo, Milano, 2012. Il testo latino di Tommaso è quello dell'Edizione Leonina della *Sententia de Anima* edita da R.A. Gauthier, Paris, Vrin 1985, tomus XLVI, 1, Roma-Paris, Commissio Leonina, J.Vrin, 1984, sulla quale è stata condotta la traduzione.
 - 2 « De qua, scilicet *de anima*, *intendentes* ad presens *necesse est* accipere opiniones antiquorum *quicumque* sint qui *aliquid enunciauerunt de ipsa*; et hoc quidem ad duo erit utile, primo quia illud quod bene dictum est ab eis accipiemus in adiutorium nostrum, secundo quia illud quod male enunciatum est, cauebimus » (403b16). Tommaso d'Aquino, *Sententia de anima* (sigla : SDA. Citeremo riportando solo il numero di riferimento della *Sententia*).

giacché nella discussione e confutazione delle teorie precedenti vengono presentate una serie di opzioni presenti ancora oggi, seppure con un linguaggio che va interpretato, sull'esistenza dell'anima, sia che la si intenda come principio, come una sorta di forza vitale, sia che si tratti della sua "collocazione", per così dire, in riferimento alla realtà, al corpo, alla mente, allo "spirito" nell'accezione agostiniana.

Per ciò che concerne le fonti, che Tommaso poteva avere a disposizione e che la critica ha individuato, J.M.Vernier le riporta a cinque principali. La prima è la *Translatio Vetus*, dal greco al latino, di Giacomo da Venezia; la seconda la traduzione, *Translatio Nova*, di Guglielmo da Moerbeke; la terza il *Grande Commento* di Averroè sul trattato dell'anima; la quarta il *Trattato sull'anima* di Alessandro di Afrodisia; la quinta la *Parafrasi* sull'anima a opera di Temistio.³

Partirei da un breve indice ragionato del primo libro della Sentenza da cui risultano la distribuzione della materia e le scelte dossografiche, appunto, di Aristotele. Tommaso non se ne discosta com'è logico in una Sententia anche se apre digressioni e questioni.

Ognuno degli elementi sintetizzati indica una serie di problemi, discussioni e soluzioni tra cui cercherò di scegliere per esemplificare senza intenti di esaustività. Intanto ecco l'elenco che, per immediatezza, esporrò schematizzando e dividendo gli argomenti in capitoli riferendomi al testo di Tommaso:

1) Capitolo 1. Affronta gli aspetti metodologici, epistemologici e terminologici. Inoltre si domanda quale sia il concetto di sostanza in riferimento all'anima e a tutti i fenomeni che le accadono. Va precisato che gli interpreti sono d'accordo sul fatto che i capitoli 1-11 dipendono dalla parafrasi di Temistio.⁴

3 Les sources de ce Commentaire sont multiples. On peut grossièrement les ramener à cinq. D'abord les notes de l'ancienne traduction du traité De l'âme, la *Uetus*, de Jacques de Venise; ensuite celles de la nouvelle traduction de Guillaume de Moerbeke; le Grand Commentaire d'Averroès sur le traité De l'âme qui utilise d'une part les traductions arabes de commentateurs grecs d'Aristote – celles du traité De l'âme et du traité De l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise et celle de la Paraphrase de Thémistius –, d'autre part la tradition arabe – la Lettre sur le sens du mot intellect de Fârâbî, le livre De l'âme d'Avicenne, le traité De l'âme et la Lettre sur la Connexion de l'Intellect avec l'homme d'Ibn Bâjja –. Thomas utilise encore les commentateurs de la *Uetus*; dès 1240 en effet cette dernière était un des textes de base de l'enseignement de la Faculté des Arts de Paris, aussi relève-t-on évidemment de très nombreuses citations littérales d'Albert le Grand aux chapitres 12 et 13 du livre I; toutefois, hormis cela, Thomas n'emprunte à aucun de ces commentateurs leurs propos de manière littérale et abondante, (excepté en III, 11, 188 qui renvoie à un maître ès arts anonyme); il leur doit en fait un ensemble d'adages scolaires. Enfin, Thémistius est utilisé très abondamment aux chachapitres 1 à 11 du livre". Jean-Marie Vernier "La Sentencia libri De anima de Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologique* 1/2002 (TOME (&)), p.34.

4 Jean-Pierre Torrel, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2006, pp.236-245. Oltre ai riferimenti alle varie traduzioni e all'importanza della parafrasi di Temistio, vi si trova anche riassunta la ricostruzione fatta da Gauthier nell'introduzio-

2) Capitolo 2. È un capitolo molto ricco. Tratta delle passioni e accidenti dell'anima. Fondamentale è la domanda su quale sia il rapporto anima-corpo che rimanda al corpo come oggetto e come soggetto. Viene discussa l'operazione dell'intendere come propria dell'anima. L'anima o intelletto è definita forma sussistente. Indaga inoltre sulle operazioni che appartengono all'unione anima-corpo e non all'anima solamente. Sono riportate varie opinioni sulla collocazione dell'anima: è corpo, è nel corpo, è tutt'uno col corpo, è separata.

Perciò chi ha competenza a parlarne? Il filosofo della natura? il metafisico? Ambedue? Cioè il metafisico in riferimento all'anima sostanza, il filosofo naturalista nella sua relazione col corpo?

3) Capitolo 3. Consiste in una disamina delle opinioni dei filosofi su quale sia la natura dell'anima: questa dev'essere l'indagine preliminare, perché non è evidente (403b24). I filosofi che precedono Aristotele individuano soprattutto nel sentire e nel muoversi le caratteristiche dell'anima: su questo gli antichi filosofi sembrano essere d'accordo, dividendosi su quale delle due azioni scegliere come punto di partenza (403b28). Infatti, partono dal movimento i filosofi naturali, (Talete, Anassimene, Pitagorici, Eraclito, Leucippo, Democrito, Anassagora). Democrito per esempio parla di anima come fuoco, massimamente mobile, collegando la vita al respiro; i Pitagorici di un'anima mobile o perché costituita di particelle mobili o perché è il principio che muove le particelle. (403b31). Anassagora tuttavia afferma che l'anima non si muove ma muove come l'intelletto (nous) separato. (404a25). La posizione di Anassagora, perciò, è tra le più complesse proprio perché non sembra identificare l'anima con l'intelletto, senza restrizioni, come fa Democrito il quale ne afferma anche la natura corporea (405a13).

4) Capitolo 4. Tratta degli autori che partono dalla sensibilità ossia dalla conoscenza tramite i sensi. Distingue coloro che affermano che *i principi sono molti*: (Empedocle i 4 elementi; Platone l'identico e il diverso gli intelligibili, i numeri); (404b11- 404b21), da coloro che *affermano un solo principio*: Eraclito, l'aria (sic) e il fuoco per "un altro": "*Eraclitus qui posuit aerem et alius ignem*"(404b30 e 405a25 dove riferito a Eraclito parla di *uaporem*).

Questi, poi, si dividono ulteriormente tra coloro che sostengono un *principio materiale* (Empedocle) o *immateriale* (Platone) e tutti concordano sul fatto che l'anima è principio di movimento. Anassagora oscilla tra l'affermare che anima e intelletto sono diversi oppure che siano una natura unica (405a13).

ne alla *Sententia libri de anima* dell'Edizione Leonina sia per ciò che riguarda la datazione della *Sententia*, sia sul rapporto di Tommaso con Guglielmo di Moerbeke traduttore di Aristotele e di Temistio.

5) Capitolo 5. Le caratteristiche del principio (405b10), diventano le caratteristiche dell'anima, *“per cui quelli che pongono un solo principio e un solo elemento affermano che l'anima sia quell'unico elemento ... egualmente per coloro che affermano che c'è una pluralità di principi asseriscono che l'anima è una pluralità”* (405b10); tranne che per Anassagora per il quale l'intelletto non può subire alcunché e non è simile a nessuna delle cose che conosce.

Aristotele riassume le caratteristiche dell'anima esaminate nelle teorie degli altri filosofi indicando queste caratteristiche: l'essere sottilissima, la sensibilità e il movimento.

6) Il Capitolo 6. Aristotele (e con lui Tommaso), critica i tre elementi individuati nel cercare la natura dell'anima, cioè che è principio di movimento, di conoscenza, e che è sottilissima cioè incorporea (il che è detto bene); non così se per sottilissima si intende che è un corpo sottilissimo. Lo fa con sei argomentazioni generali nei confronti dei filosofi citati e con due capitoli, il settimo e l'ottavo.

7/8) Capitoli 7 e 8. Hanno di mira Democrito e Platone (ben dieci argomentazioni contro Platone). Il capitolo 7 fa riferimento esplicito e abbastanza analitico al Timeo di Platone e alla teoria dei numeri-sostanza, della proporzione tra i suoni, dell'armonia, dell'anima del mondo. Il capitolo 8 confuta queste teorie tra cui quella della reincarnazione dell'anima(407b13); segnalo, inoltre, la discussione sul concetto di continuo, particolarmente complesso per le sue implicazioni, (407a2) che si ritrova in tutta la sentenzaia.

9) Capitolo 9. È una confutazione della teoria che l'anima sia armonia, unita alla discussione sull'opportunità o meno di trattare dell'anima come causa formale e non come causa materiale, cosa, quest'ultima, che fanno quasi tutti i filosofi antichi (407b27). Democrito ed Empedocle si avvicinano all'anima come causa formale, ma per Aristotele non è sufficiente e critica Empedocle che, insieme a Platone, Anassagora e Democrito, è tra gli interlocutori più citati.

10) Capitolo 10. Un capitolo teoreticamente denso. Alla domanda se l'anima si muova da sé, poiché di essa si possono constatare delle operazioni proprie, Aristotele risponde di no, e lo fa utilizzando il ragionamento per assurdo.

È introdotto il concetto di unione tra anima e corpo ed è discusso in relazione al concetto di moto. Si esamina anche l'opinione se l'anima sia una sostanza, qualcosa cioè che sussiste, oppure se sia determinata solo dalla sua funzione di animazione .

11) Capitoli 11. Viene confutata la dottrina *“che (afferma) l'anima come numero che muove se stesso”*(408 b32) mostrando come le identificazioni dell'anima con l'unità o col punto o un insieme di punti, simili agli atomi di

Democrito, vanno incontro ad absurdità. Tommaso utilizza e riassume la parafrasi di Temistio.

12) Capitolo 12. Prosegue la “*critica di quelli che affermavano che l’anima conosce tutte le cose perché composta di tutte le cose*” (409b18). Bersaglio di tale critica è di nuovo Empedocle al quale sono opposte ben dieci argomentazioni.

13) Capitolo 13. Viene criticata la teoria di chi sostiene (il riferimento è a Talete) “*che l’anima sia diffusa in tutto l’universo*” cioè che “*sia in tutti gli elementi*” (411a7) affermando l’assurdità che acqua e fuoco siano esseri viventi. Tommaso aggiunge che “*forse da questo ebbe origine l’idolatria*” (411a7). I capitoli 12 e 13 riportano molte citazioni letterali di Alberto Magno.

14) Capitolo 14. Con questo capitolo si chiude il primo libro. Qui Aristotele lascia la disamina critica dei precedenti filosofi e pone dubbi e problemi nuovi: l’anima è considerata nelle sue parti e nelle sue operazioni.

Avrei selezionato tre momenti esemplificativi del lavoro compiuto da Aristotele e da Tommaso.

a) Il capitolo primo, cioè l’introduzione, dove sono presentati i criteri che verranno seguiti nella disamina sull’anima e le domande di fondo sul problema.

b) Il capitolo 8 in cui Aristotele (e Tommaso) confuta Platone affermando che Platone:

“*ha avuto un cattivo modo di insegnare. Infatti parla di ogni cosa in modo figurato e insegna per mezzo di simboli, intendendo con le parole, un significato diverso da quello che le stesse hanno*”. (407a2).

c) Il capitolo 14 dove si lascia l’analisi diretta delle opinioni degli altri filosofi, come abbiamo detto, e si introduce il problema dei vari tipi di anima per capire “*se ci muoviamo, appetiamo e ci nutriamo con qualsivoglia parte dell’anima, oppure se ciascuna di queste operazioni attiene ad una singola determinata parte dell’anima*” (4011a26).

a) Libro I. Introduzione

L’affermazione di partenza è che “*ciò che è comune a tutti gli esseri animati è l’anima*” (402a1), quasi una tautologia in cui il genere “animato” specifica l’ente inteso in senso generale. Ora ciò che è comune agli esseri animati è appunto l’anima della quale tuttavia non è così facile e chiaro comprendere l’esatta natura al di là dell’affermazione generale di partenza.

Tommaso premette al commento delle parole di Aristotele un’iniziale, breve, digressione su cosa significhi fare un’introduzione. L’introduzione, afferma ha tre scopi: “*rendere il lettore ben disposto, predisporlo a imparare e catturarne l’attenzione*”. Lo scopo non è pubblicitario naturalmente,

infatti i mezzi per ottenere questo risultato sono teoretici, vale a dire *dimostrare l'utilità di quella scienza, predisporre ad imparare annunciando l'ordinamento e le distinzioni del trattato e catturare l'attenzione attestandone la difficoltà*" (402a1). Interessante modo, quest'ultimo che fa leva sulla passione intellettuale!

Vi è un elogio del sapere che si esprime nell'affermazione "*è evidente che ogni scienza sia buona*" e il contesto di questa affermazione è da subito antropologico, infatti "*la scienza è la perfezione dell'uomo in quanto uomo, la scienza è il bene dell'uomo*". Tra le scienze, poi, quelle speculative sono maggiormente degne di onore perché fine a se stesse senza lo scopo delle scienze pratiche che sono finalizzate all'oggetto del loro sapere e al fine operativo; per queste ultime basta la lode. Infine tra le scienze speculative sono maggiormente da onorarsi quelle che presentano un atto che si riferisce ad un oggetto migliore e più degno di onore. Si potrebbe dire che nello stabilire l'importanza di una scienza conta anche la maggiore certezza che si raggiunge con la scienza stessa. Un atteggiamento che conosciamo bene dal Positivismo in poi per il quale la verifica è legata alla certezza e alla scientificità della ricerca. Tuttavia, è Aristotele, ci avverte Tommaso, che nel *De animalibus* afferma come sia meglio conoscere poco cose più degne di onore e quelle più elevate piuttosto che conoscere con certezza cose meno nobili. Ancora una volta l'indicazione per un'opzione antropologica, che ha una radice ontologica, è chiara. E questo anche se dobbiamo accontentarci di ragionare secondo probabilità vista la posta in gioco quando si tratta dell'anima. Una certezza esistenziale, comunque, la scienza dell'anima la possiede: "*Chiunque [infatti] sperimenta in se stesso questo fatto, cioè di avere un'anima che lo fa vivere ... e che è la più nobile tra le creature della terra*".⁵

Un altro rilievo metodologico mi pare interessante quando Tommaso fa osservare che Aristotele parla di "*storia dell'anima, poiché tratta dell'anima per sommi capi, non giungendo in questo trattato ad una ricerca conclusiva di tutto ciò che concerne l'anima stessa*" (402a1) Certamente, come si è detto sopra, particolarmente nel primo libro, mi pare che siamo di fronte a un cantiere aperto i cui scavi diventano ricchi ed interessanti sia in riferimento alle considerazioni fisiche e fisiologiche del secondo libro sia a quelle gnoseologiche e teoretiche del terzo libro per giungere all'unità di un essere che è insieme vivente e intellettuale.

5 "Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substancia, illud vero ex modo ete qualitate. Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet, quia certa est (hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam et quod anima uiuificet) et quia est nobiliorum (anima enim est nobilior inter inferiores creaturas) SDA 402a1.

La rilevanza antropologica risulta, inoltre, dal fatto che questa scienza offre “notevoli occasioni a tutte le parti della filosofia” e in questo senso “sembra fornire un grande contributo ad ogni verità” perché dalla forza dell’intelletto si giunge alla conoscenza delle realtà divine e delle cause più alte, attraverso la conoscenza delle potenze dell’anima giungiamo alla scienza morale, ma anche alla filosofia naturale poiché l’anima è “fonte e principio di ogni movimento” negli esseri animati”.

Ma come definire l’anima visto che certe proprietà dell’anima sembrano soltanto dell’anima stessa (l’intelligenza e la speculazione intellettuale), mentre altre come il piacere e la tristezza, la sensibilità e fantasia sono comuni a vari esseri? Per esempio, l’anima è una sostanza? Se la definizione di una cosa è data dal genere cui appartiene, l’anima è sostanza? È quantità? È qualità? In altri termini è una sostanza prima, cioè un *τόδε τι* (*hoc aliquid*), oppure una sostanza seconda, una specie? Potrebbe anche essere solo un predicato di una sostanza. Inoltre se è sostanza, è in potenza o in atto? È una sostanza semplice o composta? Si può scomporre? Le anime sono di un’unica specie? Differiscono per la specie o per il genere? L’anima è una specie più specifica visto che alcuni intendono con questa parola indicare solo l’anima umana? L’elenco delle domande potrebbe essere scoraggiante. Le teorie, o, per meglio dire, le *ἔνδοξα* (perché in questo senso le usa Aristotele e con lui Tommaso) che vengono individuate nelle riflessioni dei filosofi precedenti sono due: quella dei Platonici i quali affermando gli universali come separati (cioè le forme pure o idee), pensano che anche un’anima (l’anima mundi del Timeo) separata fosse causa e idea delle anime particolari e delle loro caratteristiche e delle loro conoscenze. La teoria dei Filosofi naturalisti che affermano l’esistenza solo di sostanze naturali particolari e per i quali gli universali non esistono nella realtà. Da qui nasce il problema se la definizione dell’anima debba esser generale come per i Platonici o particolare per ogni specie come il cavallo o l’uomo o di un dio, per esempio i corpi celesti reputati divini e animati. Il problema sotteso è quello dell’esistenza dell’anima intellettuale soltanto per l’esser umano. Per inciso, mi pare che qui siano in qualche modo contenuti gli sviluppi della vicenda del termine anima nella storia della filosofia successiva. E lo si vede anche meglio nell’osservazione che segue. Il passo successivo, infatti, è quello di affermare che nell’anima sono presenti delle potenze che sono anche principio di operazioni e perciò di atti quali quello intellettuale, sensitivo e vegetativo. Anche in questo caso si tratta di capire se “queste parti costituiscano anime diverse come volevano i Platonici, o se siano parti potenziali dell’anima”(402b9). Per indagare a questo proposito l’approccio può essere duplice: è meglio fare ricerche dapprima sulle potenze, per esempio sul principio sensitivo, oppure sul percepire con i sensi, che è un atto? Se si

decide per la via “empirica” (mi si passi il termine) di indagare l’atto, allora diventa importante sapere qual è l’oggetto di senso cui termina questo atto. Cosa che diventerà importante quando si tratterà di discutere sull’intelletto, cioè sull’anima intellettiva e sulla sua attività, nonché sul suo rapporto con il corpo. (Cfr. libro I cap. 2, libro II e III). L’ultima precisazione riguarda il concetto di definizione in generale e in relazione all’anima: *“In seguito Aristotele espone le difficoltà che emergono in riferimento a quel che ci viene in aiuto nella definizione di anima, poiché nella definizione occorre non solo conoscere i principi essenziali, ma anche quelli accidentali. Se infatti si definissero e si potessero conoscere direttamente i principi essenziali, la definizione non avrebbe bisogno degli accidenti; ma siccome i principi essenziali delle cose ci sono ignoti, ecco che dobbiamo utilizzare le differenze accidentali nella designazione dei principi essenziali (bipede, infatti, non è essenziale, ma lo si pone nella designazione dell’essenziale) e per loro mezzo, cioè per mezzo delle differenze accidentali, perveniamo alla cognizione dei principi essenziali. Perciò questa ricerca è difficile, perché bisogna conoscere ciò che è l’anima per conoscere più facilmente i suoi accidenti: come in matematica è molto utile prima discernere che cosa è rettilineo, curvo e piano per sapere a quanti angoli retti sono uguali gli angoli di un triangolo; reciprocamente anche gli accidenti, se si discernono prima, danno un grande apporto per conoscere ciò che una cosa è, come si è detto. Se dunque si assegna una definizione mediante la quale non si giunge alla conoscenza degli accidenti della cosa definita, quella non è una definizione reale, ma lontana dalla realtà e dialettica; invece la definizione tramite la quale si giunge alla conoscenza degli accidenti è reale e fondata sulle differenze proprie ed essenziali della cosa.”* (402b16). Ho citato per intero il passo con il quale si chiude il primo capitolo del primo libro perché è indicativo del lavoro compiuto da Tommaso nel risolvere la concisione del testo di Aristotele e nell’esplicitarne i contenuti; in questo caso è indicata chiaramente la tecnica di Aristotele che usa le cose che accadono all’anima per conoscere l’anima, e, per converso, la definizione generale di anima per comprendere meglio ciò che le accade. Privilegiando, mi pare, la conoscenza degli accidenti che ci è certamente più accessibile.

b) Capitolo 8

L’affermazione iniziale di questo capitolo pur essendo metodologica finisce quasi per essere sferzante nei confronti di Platone: *“[Aristotele] sostiene che Platone ha avuto un cattivo modo di insegnare: infatti parla di ogni cosa in modo figurato e insegna per mezzo di simboli, intendendo con le parole, un significato diverso da quello che le stesse hanno, così come quando dice che l’anima è un cerchio; pertanto perché non si cada in errore proprio a causa delle parole,*

Aristotele critica Platone in base al significato letterale delle sue” (407a2). Tommaso attenua il giudizio affermando che Aristotele il più delle volte non vuole colpire l'intento di Platone, anche se le argomentazioni contro il modo di intendere l'intelletto (che qui sta per anima) di Platone sono nove, e se ne registra una decima che non è meno importante perché riguarda il rapporto anima corpo.

La prima confutazione è la più complessa perché fa leva sul concetto di continuo. Dopo aver chiarito che Platone parla dell'anima dell'universo, l'anima del Tutto, specifica che è solo intellettuale; infatti non ha bisogno di nutrimento, né è sensitiva e perciò neppure desidera. Inoltre si muove di moto circolare perché l'intelletto sa riflettere su se stesso cosa che non fanno i sensi che non riflettono su di sé. Sappiamo queste cose dell'anima-intelletto perché per analogia l'intelletto umano intende di intendere. Ora, quell'intelletto è una grandezza, cioè qualcosa continuo e di circolare per Platone.

Ma Aristotele obietta che Platone ha fatto male a intendere l'anima come grandezza perché il pensiero che è l'atto dell' (anima come) intelletto, non ha le caratteristiche dell'unità (continuo) come grandezza, ma piuttosto dell'unità (continuo) come consecutivo, alla maniera dei numeri, in quanto coglie i pensieri in successione. Resta, allora che l'intelletto anche se lo si vuole intendere continuo come dice Platone, non può esserlo come grandezza.

Tommaso sulla scorta di Temistio, nella spiegazione, amplia la dimostrazione e commenta in questo modo:

E Aristotele confuta questa teoria, dicendo che Platone non ha fatto un'affermazione corretta quando ha detto che l'anima è una grandezza, poiché ne ha parlato come di una grandezza circolare, e ha fatto male a dividerla in due cerchi, e lo dimostra. Infatti nella natura dell'anima, le cose stanno in modo tale che il giudizio su di una sua potenza si può ricavare dall'atto o dall'operazione di quella stessa potenza, mentre il giudizio sull'operazione si ricava dal suo oggetto; infatti le potenze si conoscono dagli atti, mentre gli atti dagli oggetti; e per questo nella definizione della potenza si pone il suo atto e, in quella dell'atto, l'oggetto.

Risulta poi che una cosa ha unità da ciò da cui ha l'essere e la specie. Se quindi l'intelletto è e riceve la forma dall'intelligibile, essendo questo il suo oggetto (sto parlando dell'intelletto in atto, poiché esso non sarebbe nulla prima dell'atto di intendere), è evidente che, se esso fosse uno e continuo così come ha sostenuto Platone, l'intelletto sarebbe uno e continuo nello stesso modo in cui lo sono gli intelligibili; l'intelletto infatti non è uno se non in quanto intelligenza, che è la sua operazione, che è l'intendere, né l'atto è unitario se non nel modo in cui lo è il suo oggetto, poiché gli atti si distinguono secondo i loro oggetti. Allora, poiché oggetto dell'intelletto sono gli intelligibili, questi poi, cioè gli intelligibili, non sono uno come la grandezza

o il continuo, ma come un numero, per il fatto di essere in una relazione in successione, è evidente che l'intelletto non è grandezza, come affermava Platone, ma o non è scomponibile "come è l'intelletto che conosce i primi principi, o non è continuo come una grandezza, ma è come un numero, in quanto cogliamo gli intelligibili uno dopo l'altro e spesso molti intelligibili hanno un solo punto di arrivo, "come nei sillogismi dove le due premesse" hanno il punto di arrivo "nella conclusione". (407a2).

Il brano richiede di essere centellinato con una lettura personale, ma penso risulti sufficientemente chiaro come l'interprete Tommaso aggiunga concetti espliciti che chiariscono ciò che è implicito nel "trattato su L'anima che ha tra le mani" (402a1).

Se l'anima fosse una grandezza, inoltre, come potrebbe conoscere? Con tutta se stessa, con una delle sue parti? In qualunque modo si risponda è dimostrabile con il ragionamento per assurdo che si va incontro a contraddizioni. Non riproponiamo il ragionamento, ma vogliamo fare osservare l'aggiunta di Tommaso che denota la sua conoscenza della matematica e la padronanza delle altre opere aristoteliche. Infatti:

(Aristotele parla poi di parti costituite di punti non perché voglia dire che una grandezza si divida in parti costituite da punti, ma perché sottopone ad una critica interna Platone, che riteneva che un solido si componesse di piani, un piano di rette e una retta di punti, ciò che proprio Aristotele confuta nella Fisica, dove dimostra che un punto aggiunto ad un altro punto, in realtà, non aggiunge nulla).(407a10).⁶

La stessa ricchezza è presente nella quarta confutazione dove l'utilizzo delle nozioni della geometria è sicuro così come degli strumenti logici; tuttavia la quarta confutazione è già ricca nel testo dell'Aristotele latino. Ma, passando alla quinta confutazione, se si confronta la riga e mezza di Aristotele qui citata: "In aggiunta poi, se il medesimo processo circolare avviene più di una volta sarà necessario che si intenda la stessa cosa più volte" (A I,8 407a31), con le ventitre righe dello sviluppo tommasiano possiamo apprezzare la lezione chiarificatrice dell'Aquinate. Lo sfondo della confutazione è la teoria espressa nel Timeo che l'anima mundi che è intelletto "nel suo processo tocca se stesso e toccando intende ... e più volte tocca circolarmente il medesimo punto".(407a31) dal momento che è un cerchio.

6 Sulla conoscenza della matematica di Tommaso d'Aquino si può consultare Caparello Adriana, *Commentario al "De anima"* traduzione, studio introduttivo e note, Abete, Roma, 1975, Vol I, presentazione pp.51-79, con ampia bibliografia specifica. Inoltre, Greenwood Thomas, *La connaissance mathématique d'après saint Thomas d'Aquin*, Revue de l'Université d'Ottawa, Juillet-septembre 1942, pp.121-152.

Schematicamente la spiegazione si articola in questo modo a partire dall'affermazione, appunto, che l'intelletto è un cerchio:

- Il processo circolare è diverso dagli altri, i quali non si ripetono nella medesima cosa lasciandola identica, come per esempio nell'alterazione e nel processo di crescita.
- Anche il moto locale non può ripetersi restando uguale: ciò non è permesso nel moto rettilineo che va da un estremo in atto ad un altro, cosicché l'estremo cui il moto è diretto sarebbe punto di arrivo e di partenza con in mezzo un arresto per cui non ci sarebbe un moto, ma due.
- Solo nel moto circolare, lo stesso moto può essere ripetuto due volte secondo la medesima quantità, poiché non ci sono estremi in atto.
- Perciò è assurdo che l'intelligenza sia un processo circolare altrimenti avverrebbe che un medesimo processo conoscitivo conoscerebbe la medesima cosa.⁷

La decima argomentazione è interessante perché riassume le caratteristiche che abbiamo cercato finora nel testo tommasiano e cioè l'aspetto dossografico, quello esegetico e quello antropologico. I bersagli sono ancora Platone e "molti altri filosofi" le cui tesi vanno ridotte all'assurdo. Il tema è quello del movimento, dell'agire e del subire, del rapporto e della relazione anima-corpo. Anche in questo caso propongo una disamina per punti che danno conto del ritmo argomentativo essenziale ed efficace di Tommaso.

7 "Quintam rationem ponit que pendet quodam modo ex precedenti et est quasi quoddam membrum eius. Supra enim probatum est quod, si intellectus est circulus sicut Plato posuit, intelligencia erit circulatio; et probauit superiori ratione quod intelligencia non est circulatio. Et hoc idem probat hic tali ratione. Videmus quod hec differencia est inter circulationem et alios motus, quia impossibile est in aliis motibus unum et eundem motum reiterari super eandem quantitatem multociens. Et hoc apparet deducendo per singulas species motus. In alteratione enim impossibile est eundem motum super idem reiterari; non enim idem secundum idem de albo fit nigrum et de nigro album. In motu etiam augmenti impossibile est unum et idem secundum idem augmentari et diminui. In motu etiam locali impossibile est eundem motum secundum idem reiterari, quia in motu locali secundum rectum semper sunt duo termini in actu, unde, si reiteraretur, oportet termino ad quem uti bis, quia ut fine et principio, et de necessitate interueniret ibi quies, et sic non esset idem motus numero. In circulatione uero solum hoc contingit quod unus et idem motus secundum eandem quantitatem multociens reiteratur; cuius ratio est quia in circulatione non sunt aliqui termini actu et ideo, quantumcunque reiteratur, non interuenit quies nec uariatur motus. Ex hoc ergo sic arguit: tu dicis quod intellectus est circulus; ergo et intelligencia circulatio; set inconueniens est, scilicet quod intelligencia sit circulatio; ergo et primum. Quod sit inconueniens, sic ostendit: constat quod eadem *circulatio* secundum unum et idem *multociens est*, id est reiteratur; ergo, si intelligencia est circulatio, sicut tu dicis, intelligencia multociens <est> secundum unum et eundem motum et super idem multociens reiterabitur et sic *multociens* intelliget *idem*: intellectus enim mouendo se tangit et tangendo intelligit, sicut ipsi dicunt, et circulariter multociens tangit idem et sic multociens intelliget idem, quod est inconueniens" (407a31).

- C'è rapporto tra ciò che muove e ciò che è mosso; tra ciò che agisce e ciò che subisce, e (aggiunto da Tommaso) similmente tra forma e materia.
- Infatti non qualsiasi forma si accorda a qualsiasi corpo, ma dev'essere una relazione tale che, per natura, sia adatta a muovere qualcosa che è adatta ad essere mossa.
- Questi filosofi hanno sostenuto che l'anima è nel corpo e che lo muove.
- Ma non si sono premurati di spiegare: cosa sia il corpo, perché l'anima si unisce al corpo, come il corpo si rapporta con essa, in qual modo il corpo sia predisposto all'anima.
- Vale a dire che parlano solo dell'anima e trascurano di dimostrare come sia il corpo.
- Esempio di questo atteggiamento sono i Pitagorici e i loro miti (si riferisce alla metempsicosi, naturalmente). "*Qualsiasi anima entra in qualsiasi corpo, ... come se una mosca entri per caso nel corpo di un elefante*".
- "*Ciò non può accadere perché ciascun corpo, ha la propria forma e la propria specie, il proprio principio e il proprio movimento*". (407b13).
- Anche nelle arti accade così, per cui la tessitura non può entrare nei flauti, o l'arte di suonare il flauto nelle cetre.
- Conclusione: "*Se un corpo sta in rapporto con un'anima, ciascuna anima entra nel proprio corpo, anzi proprio l'anima si forma un corpo idoneo a sé 'e non ne assume uno già pronto*" (407b13).

c) Capitolo 14

Il capitolo tredicesimo si chiude con l'affermazione che "*Aristotele conclude da tutto quanto detto sulle teorie degli antichi, che nessuna delle due caratteristiche che essi attribuivano all'anima è vera né esposta bene*" (411 a24) ... *conclude, cioè, che nell'anima non c'è conoscenza per il fatto che si compone di elementi, come essi ritenevano, e neppure in essa c'è il moto o il muoversi per il fatto che, a loro avviso, è costituita dai suddetti elementi. E ciò appare abbastanza evidente e chiaro a chi osserva quanto detto sopra.*" (411 a24).

Nel capitolo 14 Aristotele solleva dubbi e problemi che poi risolve e in cui cominciano ad apparire i temi e le distinzioni peculiari del suo pensiero.

Tommaso ancora una volta sgomitola, per così dire, il testo aristotelico rendendolo maggiormente intellegibile quando espone la tripartizione dell'anima.

Se la si considera dal punto di vista delle operazioni, che sono il muoversi localmente, l'appetire e l'intendere, l'anima appare dotata di tre potenze, vegetativa, sensitiva e intellettiva che sono differenti, soprattutto l'intellettiva che non ha bisogno di organi per raggiungere la sua perfezione, cioè l'intendere. *“Se invece prendiamo quel tipo di azioni secondo il loro genere, allora vi sono cinque potenze, che sono: il principio nutritivo, sensitivo, quello di muoversi localmente, appetitivo e intellettivo; le loro azioni sono: sentire, nutrirsi, muoversi, appetire e intendere.”* (411 a26)

Questa premessa è importante per comprendere se le operazioni sopra ricordate si addicano a tutta l'anima, cioè se siano presenti in ogni parte dell'anima oppure se ciascuna di queste operazioni attenga ad una determinata parte dell'anima.

Inoltre ci si deve domandare se, pur concedendo che certe operazioni sono di una parte dell'anima, il vivere sia in una o in più parti o in tutte.

Infatti, aggiunge Tommaso, per alcuni filosofi l'anima si può scomporre in parti delle quali una intende ed è situata nel cervello, l'altra desidera ed è situata nel cuore, ecc. Questo modo di pensare è per certi aspetti vero se si considera che potenzialmente nell'anima vi sono parti diverse di cui una intende e l'altra percepisce coi sensi. Tommaso definisce l'anima come *“totalità potenziale”* (411b5) avente, appunto, delle parti che sono potenziali alla totalità dell'anima. Se invece si intende l'anima come grandezza o quantità che si possa dividere, allora questo modo di pensare non è vero come non è vero che le potenze sono anime diverse. La confutazione di queste teorie è la premessa per affermazioni importanti che verranno sviluppate nel secondo e terzo libro della *Sentencia*.

Le parti dell'anima sembrano così eterogenee da avere bisogno di qualcosa che le contenga e unifichi. Potrebbe essere il corpo? Non pare, infatti quando l'anima esce dal corpo, il corpo si decompone. Piuttosto sembra sia l'anima a contenere il corpo!

Visto che si è appena detto che l'anima contiene e governa, potrebbe essere l'anima a contenere l'anima? Ma, anche così è da intendersi unica o un composto di molte parti? Se è un composto bisogna trovare di nuovo qualcosa che la unifichi ... e si va all'infinito. *“Se invece si afferma che è un'unità, perché allora non affermarlo subito, cioè da principio? Dunque, l'anima non è divisibile in parti quantitative, come affermano questi filosofi”* (411 b6).

Neppure vale dire che le diverse parti risiedono in determinati organi o parti del corpo perché l'intelletto non ha una parte. Se ci fossero operazioni diverse dell'anima che stanno in parti diverse, non troveremmo esseri come le piante o i vermi capaci di molte operazioni pur avendo un'anima che è identica nel tutto e nelle parti, tant'è vero che quando vengono tagliati, sopravvivono

e la parte tagliata sente e si muove come l'altra, almeno per un certo tempo. Quanto al problema del vivere, (se sia in una parte o in più parti e se provenga da qualcos'altro), si dice che vivono quegli esseri che hanno movimento e attività da se stessi. Tommaso distingue il vivere come l'essere del vivente (cioè di quegli esseri che hanno l'anima) e il vivere come l'attività della vita cioè le operazioni del vivere.⁸

Ora, l'anima vegetativa, quella che manifesta la vita al livello della pianta, è qualcosa di comune a tutti gli esseri viventi e può esserci senza l'anima sensitiva o intellettuale. In questo senso è il primo principio in cui si manifesta la vita.

Termina così il primo libro della *Sententia libri De anima* di Tommaso d'Aquino della cui ricchezza tematica ed espositiva è difficile dare una sintesi, tutt'al più qualche suggestione, sapendo che niente può sostituire la lettura diretta attenta e laboriosa del testo. L'interesse storico⁹ che rappresenta il primo libro è nella quantità di riferimenti agli autori che hanno trattato del tema-problema dell'anima e che vengono offerti a Tommaso e ai suoi contemporanei, una sorta di cassetta degli attrezzi per proseguire nel lavoro di scavo e nel tentativo di risposte e soluzioni che attendono il lettore nel secondo e terzo libro della *Sententia*.

8 Circa quod sciendum quod uiuere proprie est eorum que habent motum et operationem ex se ipsis sine hoc quod moueantur ab aliis; unde et uiuere dupliciter accipitur: uno modo accipitur uiuere quod est esse uiuentis, sicut dicit Philosophus quod uiuere uiuentibus est esse; alio modo operatio uite. Dicendum ergo quod anima que est in plantis, scilicet uegetabilis, uidetur esse quoddam principium quod manifestat uitam in rebus inferioribus, quia sine hac nichil uiuit et in hac sola communicant omnia que uiuunt, in aliis autem non omnia; animalia enim et plante in uegetabili conueniunt solummodo. Item, uegetabilis potest esse sine sensibili et intelligibili, set hec non possunt esse sine uegetabili: nullum enim animal habet sensum seu intellectum sine hac, scilicet uegetabili. Sic ergo uiuere attribuitur isti principio, scilicet uegetabili, sicut sentire tactui, non tamen quod animal per solam uegetabilem uiuat, set quia est primum principium in quo manifestatur uita. (411b27).

9 Tommaso d'Aquino, *lo specchio dell'anima*, introduzione, pp.26-29 a cura di G. Binotti.

**Il primo libro del *De anima*
Tommaso d'Aquino tra dossografia, esegesi aristotelica e speculazione antropologica**

DANIELE CRIVELLI

Abstract

Il primo libro della Sentenza sul *De anima* è un “cantiere aperto” che non fornisce immediatamente soluzione al problema di cosa sia l'anima, ma apre una serie di prospettive. Presenta in gran parte una dossografia su cosa sia l'anima, sul rapporto anima-corpo e su chi abbia competenza a parlarne, se il filosofo della natura o il metafisico, oppure tutti e due. I concetti passati in rassegna a partire dalla disamina storica sono quelli di movimento, conoscenza, materiale e immateriale, continuo, causa, per poi chiedersi se l'anima sia sostanza o solo funzione del movimento. Questa indagine è necessaria perché la natura dell'anima non è evidente, anche se nel terzo libro si affermerà l'unità di un essere, l'uomo, che è insieme vivente e intellettuale grazie all'anima. Non sempre, tuttavia, è facile dirimere ciò che è tipico dell'uomo e ciò che, grazie all'anima, condivide con altri esseri: per esempio il piacere, la tristezza, la sensibilità, la fantasia. L'apporto di Tommaso è evidente in tutto il commento al primo libro, infatti, pur utilizzando fonti come Temistio, Alessandro di Afrodisia e Fonti arabe, amplia le dimostrazioni col suo Commento com'è evidente sul concetto di continuo o di circolarità, nei quali si può apprezzare la lezione chiarificatrice di Tommaso d'Aquino. All'aspetto dossografico si aggiunge quello esegetico e quello antropologico con l'apertura alla possibilità dell'incorporeità dell'intelletto, senza dualismi, che sarà oggetto del terzo libro.

Parole chiave:

Anima, corpo, sostanza, intelletto, numero, continuo

Abstract

The first book of the Sentencia on the *De Anima* is a “work in progress” that does not provide an immediate solution to the question of what the soul is but opens up a number of prospects. It has a large doxography on what the soul is, on the body-soul relationship, on who can be considered competent to talk about it, whether it be the philosopher of Nature or the philosopher of Metaphysics, or both. The concepts taken into account starting from a historical examination concern movement, knowledge, material and immaterial continuity, cause, leading to the question: is the soul substance or only a function of movement? This investigation is necessary because the nature of the soul is not so obvious, although in the third book it is possible to find the unity of a human being, man, who is both living and intellectual thanks to the soul. It is not always easy to resolve what is typical of man and what, thanks to the soul, he shares with other living creatures: for example pleasure, sadness, sensitivity, imagina-

tion. The contribution of Thomas is evident in all of the commentary on the first book. Indeed, while using sources such as Themistius, Alexander of Aphrodisias and Arab sources, he extends the demonstration with his Commentary on the concept of continuity or circularity, which is evident and in which you can appreciate the enlightening lesson of Thomas Aquinas. The exegetical and anthropological aspects are added to the doxographical aspect with the opening to the possibility of the incorporeal intellect, without dualism, which is the subject of the third book.

Keywords:

Soul, Body, Substance, Intellect, Number, Continuously

Il duplice intelletto da Aristotele a S. Tommaso, attraverso neoplatonici e arabi

PIER PAOLO RUFFINENGO

Il problema

Si tratta dell'intellezione del sensibile. Non sensazione del sensibile o intellesione dell'intelligibile; intellesione del sensibile. Aristotele la spiega con il duplice intelletto: potenziale e atto; e la mediazione della fantasia. Però lascia molti i punti in sospeso. I più importanti riguardano l'azione esercitata dall'intelletto atto, il ruolo della fantasia e l'intelletto potenziale (personale o unico per tutti?). S. Tommaso dirà che i due intelletti sono parte dell'anima *forma corporis* e insieme costituiscono l'unica facoltà grazie alla quale l'uomo ha intellesione del sensibile. L'azione dell'intelletto atto consiste nell'illuminare di luce intelligibile il *phantasma* rendendolo intelligibile.

S. Tommaso fa queste precisazioni al termine di una storia più che millenaria della quale evidenziamo alcune tappe.

Aristotele: l'intellezione del sensibile e l'intelletto atto

Avere intellesione, dice Aristotele, è analogo all'avere sensazione: come il senso subisce l'azione del sensibile, così l'intelletto 'subisce' l'azione dell'intelligibile (*noetòn*) rispetto al quale è in potenza. Infatti l'intelletto, pur senza essere passivo come il senso, è recettivo della forma (*dektikòs tou eidous*) rispetto alla quale è appunto in potenza¹. Quando conosce in atto, diventa o la

1 Cfr. *De anima* 429a 13 – 18: *Dektikòn tou eidous*. Aristotele usa a volte *eidous* a volte *noetòn*, rispetto ai quali l'intelletto è comunque in potenza.

forma (*eidòs*) o la cosa stessa. E diventa l'*eidòs*, non la cosa stessa: nell'anima non c'è la pietra, ma l'*eidòs*²; e *eidòs* in Aristotele ha diversi significati, almeno tre: l'elemento ontologico che insieme alla *ylè* costituisce l'*ousìa* sensibile³; l'intelligibile (*noetòn*) che sta nell'intelletto quando l'anima conosce in atto⁴; l'essenza di una cosa (*to ti en einai*) espressa dalla definizione che ha valore universale. Ora, dice lo Stagirita, l'esistente singolare è composto di *eidòs* e *ylè*. La *ylè*, essendo in se stessa potenza, è inconoscibile⁵. Dunque dell'esistente singolare non c'è definizione ma solo sensazione (*àisthesis*) o intellezione (*nòesis*). Ed è proprio la *noesis* dell'esistente singolare, composto di *eidòs* e *ylè*, che egli intende spiegare. La *noesis* è atto⁶, dice, e anche l'*eidòs* è atto. Come avviene l'incontro tra *eidòs* e intelletto, tale che ne risulti l'atto della *noesis*? L'intelletto, rispetto all'*eidòs* di cui è recettivo, è in potenza. È l'*eidòs* che è atto, l'abbiamo detto. Ma qui si tratta dell'*eidòs* che insieme alla materia (*ylè*) costituisce l'*ousìa* singolare esistente. E questo *eidòs* è atto, ma in quanto costitutivo ontologico dell'*ousìa* esistente; in quanto possibile oggetto di intellezione, cioè in quanto intelligibile-*noetòn*, è in potenza⁷.

Per risolvere il problema Aristotele, accanto all'intelletto in potenza, introduce l'intelletto atto. In tutta la natura, dice, c'è un elemento che è materia, in potenza a diventare tutte le cose; e un elemento che è causa attivo-produttiva (*poietikòs*), perché tutte le produce, come la tecnica nei confronti della materia. Queste differenze ci sono anche nell'anima. C'è un intelletto che diventa tutte le cose e uno che, come una capacità abituale (*exis*), tutte le produce, secondo la modalità della luce che trasforma in atto i colori in potenza. Un intelletto che è separato, impassivo, immisto, atto quanto alla sua *ousìa*, immortale, eterno⁸. Aristotele non aggiunge altro. Cioè, non dice di che cosa questo intelletto è produttivo (*poietikòs*) nei confronti dell'intelletto in potenza e dell'*eidòs* che, da intelligibile in potenza deve diventare intelligibile in atto per attuare l'intelletto. E non dice se è personale o unico per tutti. Dice però, in altro testo e contesto, che è *da fuori* (*thyrathen*): nel seme delle piante e degli animali è presente l'anima, principio sufficiente a spiegarne l'evoluzione fino alla fase adulta, dice; ma nel seme dell'uomo l'anima da sola non è

2 Cfr. *Ivi* 431b 28 - 29.

3 Sono molti i luoghi in cui Aristotele tratta questo tema, soprattutto *Metafisica*, L. VII. Lo sinte-tizza in *De anima* 414a 14 - 17.

4 Cfr. *Ivi* 431b 28 - 29.

5 Cfr. *Metafisica* 1035b 7 - 1036a 9.

6 Cfr. *Ivi* 1051a 30 - 31.

7 Cfr. *De anima* 430a 7 - 8.

8 Cfr. *Ivi* 430a 10 - 26.

sufficiente a spiegare l'evoluzione dell'uomo adulto: è necessaria l' 'aggiunta' dell' intelletto, *da-fuori*.

Aristotele lascia in sospeso questioni importanti: non dice di cosa è *poietikòs* l' intelletto atto, né precisa se è personale o unico per tutti; e non dice se e in che modo l' intelletto in potenza è parte dell' anima individuale forma del corpo.

Alessandro di Afrodisia e i tre intelletti

Nel suo scritto *Sull' intelletto (perì nou)*, Alessandro di Afrodisia intende riportare la dottrina di Aristotele. E dice che secondo Aristotele, l' intelletto è triplice. Il primo è l' *intelletto materiale (ylikòs, da yle = materia)*. 'Materiale', nel senso di ' potenziale', perché in potenza a diventare tutte le forme. Non è nessuna forma determinata. La presenza di una qualche forma determinata delle cose, ne impedirebbe la conoscenza: conoscenza infatti è l' intelletto potenziale che riceve la forma della cosa e ne viene attuato. Come nella sensazione, ad es. nella visione, l' organo della visione dei colori non è colorato, così l' intelletto in atto non è nessuna delle cose; lo è solo in potenza; e quando conosce le diventa in atto. La percezione dei sensibili è opera di un organo corporeo determinato che *patisce-riceve*; perciò non ogni sensazione è recettiva di ogni cosa, perché il suo organo è una cosa corporea determinata. Invece l' intelletto, non essendo facoltà di un corpo, né recettivo attraverso un organo corporeo non è nessuna cosa determinata e può ricevere tutte le forme; che significa: conoscere tutte le cose. Esso ha in comune con la sensazione di essere in potenza, recettivo delle forme; se ne differenzia perché non utilizza organo corporeo. Questo è il primo intelletto: *intelletto materiale*, presente in coloro che hanno in comune l' anima perfetta, cioè negli uomini¹.

Il secondo è quello che possiede la capacità attuale (*exis*) di pensare: intelligente le forme degli intelligibili per sua propria attività, perché le possiede, come l' artigiano che possiede la capacità attuale di produrre opere secondo l' arte. Il primo intelletto invece è piuttosto come chi può imparare, e quando ha ricevuto il pensare ed agire come possesso attuale diventa intelletto secondo, presente nei più perfetti già pensanti.

Il terzo è l' *intelletto attivo (poietikòs = fattivo, produttivo)*: grazie ad esso l' intelletto materiale diventa possesso attuale (*exis*). È come la luce, dice Aristotele, che fa i colori, da visibili in potenza, visibili in atto. Allo stesso modo l' intelletto attivo costituisce in atto l' intelletto materiale che è in potenza, producendo in esso il possesso attuale (*exis*) del pensare. È intelligibile di sua natura, forma senza materia, perciò artefice del pensare: porta all' atto l' intelletto materiale. Le forme nella materia sono intelligibili in potenza. L' intelletto attivo, separandole

dalla materia nella quale esistono, le costituisce intelligibili in atto, tale che una di esse, quando è pensata, diventa intelletto intelligibile in atto. Così l'intelletto in atto non è altro che la forma pensata (intelletto e intelligibile in atto), come la scienza in atto è il saputo in atto, e la sensazione in atto è il sentito in atto. L'intelletto attivo prendendo la forma della cosa e separandola dalla materia la costituisce intelligibile in atto e l'intelletto potenziale grazie ad essa diventa intelletto in atto. Se una cosa è in atto per sua natura perché senza materia, non per opera dell'intelletto che la separa dalla materia, questa cosa è intelletto sempre in atto: intelletto intelligibile in atto. E non è una facoltà della nostra anima, ma *da-fuori* diventa *in-noi*, quando ne abbiamo intellesione. È ragionevole che sia separato da noi, dal momento che non diventa intelletto perché pensato da noi (come le forme intelligibili separate dalla materia), ma è tale per natura: intelletto intelligibile in atto, forma e sostanza separata dalla materia, incorruttibile e immortale, come dice Aristotele. Anche ognuna delle altre forme è intelletto, ma solo quando è pensata. L'intelletto che diventa pensante, pensando le cose pensa anche se stesso, non in quanto intelletto però, ma in quanto pensa le cose che sono diventate una cosa sola con se stesso intelletto pensante².

L'intelletto attivo che è intelligibile per natura pensa se stesso e solo se stesso, perché è semplice. Ho ascoltato che Aristotele è stato mosso ad affermare l'intelletto *da-fuori* da una analogia con la sensazione e con le cose che divengono: come in tutte le cose che divengono c'è qualcosa che agisce, qualcosa che patisce, e un risultato; e come nella sensazione c'è il sensibile che agisce, l'organo che *patisce*, e il risultato: percezione del sensibile; così nell'intellessione c'è l'intelletto attivo che porta ad agire in atto l'intelletto materiale che è in potenza. La sua azione consiste nel rendere gli intelligibili in atto; niente infatti è in grado di produrre qualcosa se non è esso stesso questa cosa in atto. E se l'intelletto materiale conosce in atto gli intelligibili che erano intelligibili in potenza, significa che è intervenuto l'intelletto che è intelligibile in atto per natura.

Questo è l'intelletto che arriva da fuori: una certa natura e sostanza³, conosciuto solo dall'intelletto perché non è sensibile. Come la luce che fa vedere i colori delle cose è vista essa stessa insieme ai colori e alle cose viste, così l'intelletto attivo, causa del nostro pensare, è pensato esso stesso nell'atto in cui fa pensare essendo esso stesso intelligibile in atto per natura, intelletto prima di essere pensato⁴. L'intelletto attivo è dunque intelligibile in atto per natura; le altre cose lo diventano per opera sua; per esso pensare è agire, non patire. È divino e immortale. L'intelletto materiale è il suo organo, come uno strumento. E se non sono presenti tutti e due, noi non pensiamo; mentre l'intelletto attivo pensa anche da solo, senza lo strumento. Ogni volta poi che è attivo anche attraverso la nostra potenzialità di pensare, è detto nostro intelletto e siamo noi che pensiamo.

Alessandro, diversamente da Aristotele, parla di tre intelletti: l'intelletto materiale (*ylikòs*); l'intelletto che possiede la capacità attuale di pensare (*exis*); l'intelletto produttivo (*poietikòs*). Ma la cosa più importante è che non dice nulla della fantasia. L'intelletto produttivo separa la forma dalla materia rendendola intelligibile in atto, come se agisse direttamente sulla cosa sensibile, senza mediazione della fantasia.

Plotino

In Plotino ritroviamo l'intelletto atto di Aristotele, che però è Intelletto divino, nel quale intenzionale e reale, essente e pensante *sunt unum* nel senso che suo oggetto sono le Idee, che costituiscono con esso un'unica realtà: la totalità dell'essente. Quanto all'intellezione del sensibile, egli la spiega in termini più platonici che aristotelici, anche se Aristotele non è estraneo.

Ma c'è un problema a monte: l'uomo possiede intelletto? Plotino risponde che l'uomo possiede un intelletto 'derivato' (*nous epaktòs*)⁹ dall'Intelletto divino come una emanazione (*epì-ago*= da sopra porto qualcosa su qualcuno). Infatti distingue due azioni dell'intelletto: il *noèin* con la *nòesis*, e *dianoèin* o *loghizesthai* con la *diànoia* e il *loghismòs*. L'azione del *noèin* appartiene all'Intelletto divino, che è intelletto in senso pieno. All'uomo appartiene il *dianoèin-loghizesthai* perché il suo intelletto è derivato (*epaktòs*). Non possiamo chiedere a Plotino come avviene l'intellezione del sensibile, perché egli pure mantiene separate, come Platone, intellezione dell'intelligibile e sensazione del sensibile. L'intelletto 'derivato' di cui l'uomo è in possesso ha per oggetto le realtà intelligibili e riceve l'intellezione per emanazione dall'Intelletto divino, che a sua volta è emanazione dal Bene. Fa parte dell'anima individuale caduta nel corpo per prendersene cura, senza però essere mescolata al corpo.

L'anima ha due fonti di conoscenza, dice Plotino: gli intelligibili ricevuti dall'Intelletto divino, e le percezioni sensibili delle realtà corporee. Ma non parla di una facoltà che faccia da mediazione tra i due (la fantasia di Aristotele), né di intellezione del sensibile. Anzi, come detto, l'intellezione-*nòesis* in senso forte è operazione che compete all'Intelletto divino. L'impostazione di Plotino rimanda al dualismo di Platone, con la differenza che l'intelligibile non è conosciuto per reminiscenza, ma come emanazione dall'Intelletto divino. È naturale quindi che non parli di *nous poietikòs*, né di *nous ylikòs*, ma di *nous theios* (Intelletto divino) e *nous epaktòs*, anche se dice in termini

9 *Enn.*, V, 6, 4

aristotelici che il primo è atto e il secondo comporta potenza. Quello però che interessa a noi qui è che non esistono ruoli di mediazione della fantasia tra sensazione e intellesione.

Dal greco all'arabo

All'origine del passaggio dal greco all'arabo incontriamo la traduzione araba del *perì nou* di Alessandro di Afrodisia e di una parte delle *Enneadi* in forma di parafrasi. Vediamo prima la traduzione del *perì nou* di Alessandro, dove uno degli elementi essenziali è la forma intelligibile (in potenza e in atto). 'Forma' in greco è *eidòs*, in arabo *sura*; mentre 'intelligibile' in greco è *noetòn*, in arabo *aqlyy* (da *aql* = *nous*). L'oggetto dell'intellezione in atto, quello che corrisponde al latino *intellectum* che in italiano non abbiamo, in greco è *noòùmenon* e in arabo *maqùl*. Ora il *noetòn* non è il *noòùmenon* perché può anche essere in potenza, e tale è infatti la forma della sostanza sensibile. Traducendo quindi le espressioni alla lettera, abbiamo: forma *intelligibile* = *eidòs noetòn* = *sura aqliyya*; forma *intellecta* = *eidòs noòùmenon* = *sura maqùla*. Come abbiamo visto, Alessandro di Afrodisia dice che la forma nella materia è intelligibile (*noetòn*) in potenza. L'intelletto *poietikòs*, separandola dalla materia nella quale esiste, la costituisce intelligibile in atto, tale che quando è pensata, diventa intelletto intelligibile in atto. Così l'intelletto in atto non è altro che la forma pensata in atto, separata dalla materia. Però l'arabo traduce *eidòs noetòn* con *sura aqliyya*, non con *sura maqùla*, che a sua volta corrisponde a *eidòs noòùmenon*, la forma pensata in atto, separata dalla materia e *una* con l'intelletto in atto; che a sua volta non è molto diversa dall'Idea platonica dove l'intenzionale è un ontologico. Qualcuno potrebbe osservare che si tratta di una sfumatura, ed è vero perché la differenza tra intelligibile-pensabile e *intellectum*-pensato è sottile, trascurabile. Però tenendo presente lo sviluppo futuro non è così, come risulterà chiaro quando arriveremo ad Averroè.

"Teologia di Aristotele", parafrasi delle Enneadi¹⁰

Ne vediamo i contenuti principali che interessano il nostro tema. Gli intelletti individuali hanno la stessa natura dell'Intelletto. Così, agli intelletti

10 È un testo conosciuto sotto il nome di *Teologia di Aristotele*. In concreto si tratta della *IV Enneade*, 8,6. Cfr. PLOTINO. *LA DISCESA DELL'ANIMA NEI CORPI*, in *PLOTINIANA ARABICA* (Pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco", a cura di Cristina d'Ancona.

che si trovano nel mondo superiore, pur essendo molti e diversi, non è proibito di avere la stessa natura dell'Intelletto unico che li comprende, perché la sostanza di quel unico Intelletto e degli altri è la medesima. Essi sono diversi solo quanto alla potenza e alla comprensività, perché l'Intelletto unico, grazie alla sua potenza, comprende gli altri intelletti, mentre gli intelletti non comprendono altro che se stessi.

L'Intelletto, perciò, è uno e molti: uno, perché comprende molte cose intelligibili; molti, perché è come un individuo indivisibile; anzi, esso è una sostanza che dà molti frutti, e il suo primo frutto è l'anima nobile, intellettuale e razionale.

L'anima ha una duplice funzione: intellettuale e ordinatrice. Pensa e conosce in quanto, subordinata all'Intelletto divino, si rivolge ad esso e ne riceve un intelletto acquisito (*epaktòs-mustafàd*). Esercita un'azione in virtù della propria essenza quando rivolge lo sguardo a se stessa, e ordina, governa ciò che è al di sotto di sé, ne la custode, vi infonde la forma all'armoniosa disposizione delle parti.

Kindi

Il suo brevissimo *De intellectu* (*fi-l-aql*, tre pagine scarse) ha fatto scorrere fiumi di inchiostro nella ricerca delle fonti, perché parla di quattro intelletti attribuendone la paternità ad Aristotele. Esporrò la dottrina dell'intelletto, dice, secondo l'opinione dei famosi antichi greci, in particolare dei più famosi tra essi, Aristotele e il suo maestro, Platone il sapiente. Infatti il risultato dell'insegnamento di Platone su questo argomento lo troviamo nella dottrina del suo discepolo Aristotele, secondo il quale ci sono quattro intelletti. Il primo è l'Intelletto che è sempre in atto. Il secondo è l'intelletto che è in potenza, e appartiene all'anima. Il terzo è l'intelletto che nell'anima è passato dalla potenza all'atto. Il quarto è l'intelletto che noi chiamiamo secondo.

Quando l'anima viene a contatto con l'Intelletto, cioè con le forme che non hanno materia né fantasia, le forme diventano una cosa sola con l'anima, cioè diventano presenti nell'anima in atto, mentre prima erano presenti in potenza.

La forma che non ha materia né fantasia, è l'intelletto acquisito (*mustafàd-epaktòs*) nell'anima ad opera dell'Intelletto primo, il quale è la specie delle cose che sono sempre in atto. L'Intelletto primo è ciò che fa acquisire (*mufid*) e l'anima ciò che acquisisce (*mustafàda*), perché l'anima è intelligente in potenza, mentre l'Intelletto primo è intelligente in atto.

L'intelletto è dunque: (1) causa e primo rispetto agli intelligibili e a tutti gli intelletti secondi; (2) intelletto secondo, in potenza nell'anima, fino a

quando l'anima non è diventata intelligente in atto; (3) intelletto terzo: appartiene in atto all'anima. Di esso l'anima si è impossessata in modo stabile ed esso è divenuto presente in essa; quando vuole lo usa e lo manifesta al di fuori affinché diventi presente anche negli altri. È come la capacità di scrivere per lo scriba, sempre pronta e disponibile in lui, perché egli l'ha acquisita ed essa è divenuta un possesso stabile della sua anima: la trae fuori e, quando vuole, la usa. (4) Il quarto è l'intelletto che l'anima manifesta quando vuole renderlo presente in atto negli altri.

Per descrivere questi intelletti, Kindi usa termini che hanno a che fare con la radice *fada*, che a sua volta rinvia all'emanazionismo di Plotino (*Teologia di Aristotele*). La radice *fada* esiste solo nelle due forme *afàda* e *istafàda*. *Afàda* significa recare vantaggio, insegnare, far conoscere, *far acquisire*: un'azione esercitata da qualcosa che è superiore. *Istafada* significa *acquisire*, trarre vantaggio da...: 'da sopra'. Così l'Intelletto primo è *mufid* (participio attivo) che *fa acquisire* intelletto all'anima; l'anima è *mustafida* (participio attivo) che *acquisisce* intelletto ad opera dell'Intelletto primo; e l'intelletto *acquisito* è *mustafàd* (participio passivo).

La fantasia nella intellezione del sensibile

La presenza o l'assenza della fantasia, nella intellezione del sensibile marca rispettivamente la vicinanza o la lontananza da Aristotele. In Plotino, Alessandro di Afodisia e Kindi, è assente..

Avicenna è il primo pensatore arabo che vi fa riferimento, ma solo con un accenno breve, marginale: quando l'anima, attraverso l'intelletto in potenza guarda alle forme immaginate, riluce in essa la forma intelligibile in atto che viene dall'intelletto agente. Non dice altro. La sua impostazione dei problemi dell'intelletto e dell'antropologia è neoplatonica, con forti tracce dell'emanazionismo plotiniano.

Chi invece opera un recupero completo è *Averroè* che commenta il *De Anima* di Aristotele, e per spiegare l'intellezione del sensibile, oltre ai due intelletti e all'*èidos*¹⁴, chiama in causa appunto la fantasia¹⁵, e con la fantasia i sensi, e con i sensi la materia delle cose sensibili. Vediamo.

Aristotele aveva definito l'anima come atto del corpo vivente, in rapporto di forma (*èidos*) e materia (*yle*) che, insieme costituiscono appunto l'uomo vivente. Però non aveva precisato in che rapporto sta l'intelletto atto, divino e incorruttibile, con l'anima che è atto e forma del corpo vivente: ne fa parte, come una sua facoltà, o ne è separato? Ci appartiene perché fa parte di quella stessa anima grazie alla quale viviamo e abbiamo sensazioni, oppure opera

in noi ‘da fuori’? È una parte dell’anima forma del corpo, o ne è ‘fuori’, separato? Gli interpreti che abbiamo visto l’avevano inteso come una sostanza divina, separata dall’uomo.

Averroè riprende la definizione dell’anima come forma del corpo, dunque è forma corporea, ed esercita le sue attività nel corpo. Ora l’intellezione è attività che viene esercitata senza utilizzare organi corporei. Dunque avviene fuori dal corpo. Dunque che non solo l’intelletto agente, ma anche l’intelletto materiale non fa parte dell’anima individuale, forma del corpo. Esso pure è ‘da fuori’, unico per tutti gli uomini. L’anima individuale forma del corpo è solo principio di vita vegetativa e sensitiva, non di vita intellettiva. Quindi ci appartengono solo le facoltà della sensazione, e la fantasia.

Ma perché l’intellezione deve avvenire fuori del corpo? Perché, dice Averroè, l’intelletto materiale conosce tutti i corpi, cioè riceve le forme di tutti i corpi. Se fosse esso stesso corpo, o facoltà di un corpo, o parte della forma di un corpo, non potrebbe ricevere le forme degli altri corpi. Dunque è una sostanza separata dai corpi. L’intelletto materiale è attuato dalla forma (*èidos-sura*) che l’intelletto agente ha separato dalla materia rendendola intelligibile in atto, così come i sensi sono attuati dalle forme sensibili prodotte dalle cose attraverso le sensazioni. Ma la *forma-èidos-sura* è eterna, indistruttibile. Dunque anche l’intelletto materiale che la riceve è qualcosa di eterno, indistruttibile. Se appartenesse all’anima forma del corpo, principio della vita vegetativa e sensitiva che è corruttibile, sarebbe esso pure forma corporea, corruttibile, e non potrebbe ricevere una *forma-èidos-sura* incorruttibile. L’anima forma del corpo che appartiene all’individuo, è solo quella che è principio di vita vegetativa e sensitiva; e non è né eterna, né indistruttibile: ha inizio con il corpo, e viene meno con la corruzione del corpo. Solo la *forma-èidos-sura* intelligibile in atto è indistruttibile, universale, eterna. Quindi, conclude Averroè, anche l’intelletto materiale che riceve la *forma-èidos-sura* intelligibile in atto, è eterno, universale e indistruttibile, ma non appartiene all’anima individuale forma del corpo; non è personale.

Come avviene l’intellezione individuale del sensibile con il suo valore universale? La fantasia è facoltà dell’anima sensitiva, legata al corpo, dice Averroè. A questa arrivano, attraverso i sensi, le immagini delle cose sensibili, dette anche forme immaginate. Queste ultime, in atto sono sensibili, singolari e corruttibili, come singolari e corruttibili sono le cose sensibili; in potenza sono intelligibili e universali. E in potenza esistono nell’intelletto materiale, nel senso detto da Aristotele: l’anima intellettiva, in potenza è tutte le cose. Ora, come la luce del sole illuminando l’aria rende visibili i colori, così l’intelletto agente, illuminando di sé l’intelletto materiale, rende intelligibili in atto quelle forme che già vi esistono in potenza e diventate intelligibili in atto, diventano

a loro volta esse stesse atto dell'intelletto materiale. Ma sono le stesse forme che esistono nella fantasia, intelligibili in potenza. Le forme quindi esistono come singolari e corruttibili, sensibili in atto, intelligibili in potenza, nella materia; e costituiscono le cose sensibili, all'origine della sensazione. Esistono come singolari e corruttibili, sensibili in atto, intelligibili in potenza, nella fantasia, e sono le forme immaginate. Esistono come intelligibili in atto, senza materia, universali, eterne e incorruttibili, nell'intelletto materiale. Il fatto che siano le stesse forme esistenti nell'intelletto materiale, nell'immaginazione-fantasia e nelle cose, sia pure in modi diversi, rende possibile l'intellezione individuale del sensibile.

La soluzione di Averroè è ingegnosa. Le forme delle cose sensibili esistono, oltre che nelle cose stesse, in due luoghi in modi diversi: nella fantasia come singolari e corruttibili, intelligibili in potenza; nell'intelletto materiale come universali e indistruttibili, intelligibili in atto. In quanto presenti nell'intelletto materiale come intelligibili in atto, sono eterne e universali; in quanto presenti nella fantasia come sensibili, singolari e corruttibili, corrispondono alle cose esistenti, che sono appunto sensibili, singolari e corruttibili. Sono le medesime che assumono modalità diverse.

Come avviene allora la nostra intellezione del sensibile? L'intelletto agente separa dalla materia le forme intelligibili che diventeranno atto dell'intelletto materiale, 'attingendo' dalle forme presenti nella fantasia. È il processo dell'astrazione, che ottiene due risultati collegati: da una parte le forme intelligibili, già presenti in potenza nell'intelletto materiale, diventano intelligibili in atto e informano l'intelletto materiale che diventa esso stesso in atto e conoscente; dall'altra questa informazione dell'intelletto materiale, attraverso la fantasia, risulta come automaticamente trasmessa all'individuo: è l'*intelletto speculativo*. Risultato: l'individuo possiede l'intellezione del sensibile e conosce l'universale. L'intelletto speculativo è il riflesso della luce di intelligibilità universale lasciato dall'intelletto agente nelle forme della fantasia quando le ha separate dalla materia e fa da mediazione tra l'intelletto materiale attuato dalle forme intelligibili e l'anima individuale in possesso delle forme immaginate: un po' come la luce del sole che rimane riflessa negli oggetti che illumina.

C'è quindi un passaggio graduale dalle cose sensibili alle sensazioni, alle forme immaginate, alle forme intelligibili che informano l'intelletto materiale ad opera dell'intelletto agente. E l'individuo, sempre ad opera dell'intelletto agente, vede quel valore intelligibile universale delle forme presenti nell'intelletto materiale, che l'intelletto agente ha lasciato riflesso nelle forme immaginate quando le ha separate dalla materia.

E l'immortalità individuale? Averroè risponde: in questa vita, attraverso la conoscenza e l'acquisizione della scienza, l'uomo entra in comunicazione

con l'intelletto separato e si conquista la sopravvivenza e la felicità oltre la morte, quando potrà unirsi definitivamente e totalmente ad esso e contemplarvi il mondo divino degli intelligibili.

Il discorso di Averroè, come detto, è molto 'elaborato', ingegnoso. Ma con una difficoltà di fondo: secondo Aristotele, l'intellezione del sensibile avviene quando l'intelletto materiale (potenziale) è attuato dalla forma intelligibile. Ma se l'intelletto materiale non appartiene all'individuo, chi ha veramente intellezione del sensibile: l'intelletto materiale fuori dall'individuo, o l'individuo?

È l'obiezione radicale di san Tommaso. Per ora è importante sottolineare che Averroè spiega l'intellezione del sensibile dando alla fantasia quel ruolo essenziale di mediazione tra cose, sensi e intelletto, che Aristotele le aveva assegnato, ma che nessuno prima di lui aveva analizzato.

S. Tommaso: l'intelletto è personale

L'obiezione di cui sopra S. Tommaso la esprime con la sua semplice grande formula: *hic homo singularis intelligit*, fondata a sua volta sulla metafisica aristotelica applicata all'antropologia. Ogni cosa agisce in quanto è in atto, dice; ma ogni cosa è in atto in virtù della forma; perciò è necessario che ciò per cui qualcosa agisce sia primariamente la forma. Ora l'anima è l'atto primo del corpo fisico organico, il principio primo per il quale viviamo (*vita vegetativo*), sentiamo (*vita sensitiva*) e intendiamo (*vita intellettiva*); dunque bisogna che sia forma del corpo.

Averroè dice che la *forma* della sostanza sensibile è presente sia nella *species* come intelligibile in atto che attua l'intelletto possibile, sia nel *phantasma* come intelligibile in potenza, tale che l'intelletto possibile è in rapporto con entrambi, e grazie al *phantasma* l'individuo ha intellezione della forma intelligibile universale. S. Tommaso risponde che la forma è presente nel *phantasma* solo come intelligibile in potenza e non può dare origine all'intellezione del sensibile. Quindi solo l'intelletto possibile unico fuori dall'uomo ha questa intellezione, perché l'intellezione avviene là dove l'intelletto possibile è attuato dalla *species*.

Averroè diceva che solo l'anima vegetativa e sensitiva è forma del corpo, non quella intellettiva, perché l'intelletto materiale non può essere forma di un corpo: sarebbe atto di una materia, e non potrebbe essere attuato da altre forme. S. Tommaso precisa che l'intelletto materiale non è atto di una facoltà corporea; è una parte dell'anima forma del corpo; e forma del corpo è tutta l'anima, l'anima *intellettiva*. Aristotele aveva parlato di intelletto 'separato'.

Averroè l'ha inteso come separato dall'anima forma del corpo, quindi dalla corporeità dell'individuo. San Tommaso lo intende nel senso di *immisto*: separato da organi corporei e dalle cose che conosce, non dall'anima forma del corpo.

Ma c'è un elemento chiave, risolutivo, attorno al quale possiamo organizzare tutta la *quaestio*: la forma intesa come *species* che attua l'intelletto possibile. È in questa attuazione infatti che consiste l'intellezione del sensibile. La *species*, dice Averroè, esiste nell'intelletto possibile, ma anche nel fantasma; si realizza quindi un rapporto dell'intelletto possibile sia con la *species* che con il *phantasma*.

E qui ci fermiamo per importanti precisazioni lessicali intorno al termine *species*, che ci aiuteranno a chiarire la *quaestio*. *Species* è uno dei termini che traducono *eidōs*, che a sua volta in Aristotele ha diversi significati: l'elemento ontologico che insieme alla *ylē* costituisce l'*ousia* sensibile (*eidōs* nel senso di *morphè*); l'intelligibile (*noetòn*) che sta nell'intelletto quando l'anima conosce una cosa¹¹; l'essenza di una cosa (*to ti en einai*) in universale, espressa dalla definizione; poi ancora il 'predicabile' logico *specie* rispetto al genere. In più, bisogna aggiungere che *eidōs* è anche usato da Platone come sinonimo di *Idea*. E per fornire tutti gli elementi che fanno la complessità della *quaestio*, dobbiamo ricordare che anche *forma* traduce *eidōs*; mantenendone la molteplicità di significati. In arabo *eidōs* è tradotto con *sura* e *nau'*, interscambiabili e con due dei quattro significati detti sopra: l'intelligibile che attua l'intelletto possibile (*eidōs noetòn*), e l'ontologico (*eidōs-morphè*) che insieme alla materia (*ylē*) costituisce la sostanza sensibile. Infatti Averroè dice che l'intelletto materiale non può essere *sura* di un corpo: costituirebbe una unità ontologica con esso; sarebbe cioè una cosa determinata che non potrebbe conoscere, ricevendo le forme degli altri corpi. Per questo l'intellezione deve avvenire fuori dal corpo, e l'intelletto è separato dal corpo, unico per tutti gli individui, e quando conosce riceve una *sura* (*forma*) intellecta in atto separata dalla materia.

A questo punto, in merito a *eidōs* facciamo un ulteriore passo indietro con un cenno ad Aristotele tradotto in latino e commentato da S. Tommaso.

Nella *Metafisica*, trattando delle cause, Aristotele dice che Platone, seguendo Socrate, cercava la definizione con valore universale, che però non può essere data dal sensibile perché sottoposto a continua mutazione. Così la cercò in altre realtà che chiamò *idea* e *eidōs*, dicendo che le cose sensibili sono imitazione e partecipazione¹². Nel testo latino di Aristotele a disposi-

11 Cfr. *Ivi* 431b 28 - 29.

12 Cfr. *Metafisica*, 987b 1-19.

zione di S. Tommaso, *idea* è semplicemente trascritto, mentre *eidōs* è tradotto con *species*. E S. Tommaso commenta: Platone le chiama *idea* cioè *formae*, in quanto a loro similitudine erano costituite le cose sensibili; *species* in quanto le cose sensibili avevano il loro essere sostanziale per partecipazione ad esse. Oppure *idea* in quanto *principium essendi*, *species* in quanto *principium cognoscendi*. E a S. Tommaso questo piace di più perché, poco più avanti, a proposito delle entità matematiche, dirà che in esse ci sono differenze di numero secondo la *species*, mentre nelle *species* separate non ci sono differenze di numero: in ognuna di esse infatti c'è solo la natura che è anche un singolare esistente, senza differenze numeriche individuali; mentre nelle *species* relative alle realtà sensibili, e non separate da esse, la natura rappresentata nella *species* è anche una sola, ma con valore di predicabilità universale che comporta differenze numeriche individuali. Platone ha sbagliato, conclude S. Tommaso, perché ha pensato che *modus rei intellectae in suo esse* fosse il medesimo che il *modus intelligendi rei ipsae*. Avendo visto che ci sono due modi di astrarre, dell'universale dal particolare e delle entità matematiche dalle cose sensibili, ha pensato che a ognuno di essi corrisponde un modo di esistere, concludendo che sia le *species* che le entità matematiche sono separate. Ma non è così, perché l'intelletto conosce le cose diventando simile ad esse grazie alla *species intelligibilis per quam fit actu*. E la *species intelligibilis*, essendo astratta dalla materia, ha valore di predicabilità universale con differenze numeriche individuali, senza che la natura in essa rappresentata esista separata dagli individui¹³. Come si vede, S. Tommaso interpreta *species*, che traduce *eidōs* di Platone e Aristotele, in senso conoscitivo-intenzionale, non ontologico.

Nel presente contesto, il problema cruciale è proprio quello di evidenziare la differenza tra valore ontologico e valore intenzionale nel groviglio delle traduzioni dei termini greco-arabo-latini *idea-eidōs*, *nau'-sura*, *species-forma*, dal greco all'arabo e poi al latino, oppure direttamente dal greco al latino. Ora, se non è possibile controllare tutte le traduzioni, sono però possibili alcune precisazioni, sufficienti a fare luce sull'ingarbugliamento del nostro tema. L'anima, dice Aristotele, è in qualche modo tutti gli enti, i quali sono sensibili (*aisthetà*) o intelligibili (*noetà*). La facoltà sensitiva dell'anima è gli enti sensibili, quella intellettuale gli enti intelligibili, in potenza. Quando lo diventano in atto, diventano gli enti stessi o l'*eidōs*. Ma non diventano gli enti, bensì l'*eidōs*. Infatti nell'anima non c'è la pietra, ma l'*eidōs*. Così l'anima è come la mano, organo degli organi; e l'intelletto (*nous*) è l'*eidōs* degli *eidōs*, mentre il senso è l'*eidōs* dei sensibili.

13 Cfr. *In XII libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, L.I, lect.X, ed. Marietti nn.153-158.

Quindi intelletto e sensi sono chiamati *eidōs*. Ma anche gli intelligibili (*noetà*) sono chiamati *eidōs*, mentre i sensibili mantengono il nome di sensibili: *aisthetà*. C'è dunque un altro significato di *eidōs* da aggiungere a quelli detti sopra: *eidōs* applicato a sensi e intelletto? E qual è? Potremmo ipotizzare 'similitudine', intesa come capacità di diventare..., assimilarsi a...

Ma il problema che da evidenziare è ancora un altro. Le cose-sostanze sensibili sono composte di materia (*ylē*) e forma (*eidōs-morphè*). Se nell'intelletto c'è l'*eidōs*, ma non la *ylē*, si può dire che si conosce la cosa? Aristotele potrebbe precisare che in ogni caso, essendo la *ylē* potenza, di suo non è intelligibile, perché intelligibile è solo ciò che è in atto. Quindi potrebbe confermare che, quando si conosce la pietra, nell'intelletto c'è l'*eidōs*. Forse l'*eidōs* che come componente ontologica, insieme alla *ylē*, costituisce la sostanza 'pietra'? Questo dirà la linea di pensiero Alessandro di Afrodisia, Plotino, arabi, e anche Averroè: l'intelletto materiale è attuato da una forma *intellecta* in atto, separata dalla materia. E proprio su questo presupposto avrà senso per Averroè dire che l'intelletto materiale non è corpo né facoltà di un corpo: sarebbe una forma determinata singolare, e non potrebbe ricevere le forme intelligibili con valore universale. Perciò, l' 'immisto' che Aristotele riprende da Anassagora, per Averroè significa 'non mescolato al corpo' nel senso di 'separato dal corpo', unico per tutti gli individui.

Alberto e Tommaso hanno a disposizione i due termini, *species* e *forma*, per fare le dovute distinzioni e precisazioni. *Forma* è l'ontologico attuale, quindi intelligibile che, insieme alla materia-potenza, costituisce la sostanza corporea. *Species* è la *similitudo* della cosa, trasparente sulla cosa, che comprende in sé forma e materia: forma, principio di attualità e intelligibilità, e materia, che diventa intelligibile grazie alla forma. L'intelletto possibile non è attuato dalla forma della sostanza sensibile, – *forma (eidōs-morphè) intellecta in actu a materia separata* –, bensì da una sua *species-similitudo* che comprende *forma* e *materia (morphé e ylē)*, quindi tutta la cosa; una *species* che non è *intellecta* ma *intelligibilis* in atto. Con questo è garantita anche la distinzione tra intenzionale e ontologico: la *species* è appunto un intenzionale. E non essendo *forma intellecta a materia separata*, ma *species intelligibilis a sensibilibus abstracta*, garantisce anche l'astrazione dalla materia, mentre la *forma intellectu in actu a materia separata*, non sarebbe astrazione ma separazione dalla materia.

Quello che per Aristotele nel *De anima* era analogia tra l'intelletto e la materia prima in rapporto alla forma, per Averroè diventa realtà. È vero che egli dice che l'intelletto possibile riceve la forma non come la materia prima che riceve la forma individuale: la riceve come forma universale; però realmente l'intelletto materiale si rapporta alla forma come la materia prima, nel

sensu che quando è attuato diventa una cosa, un ente. Questo, come abbiamo detto, a motivo della doppia valenza dell'*eidòs* di Aristotele, mantenuta anche nell'arabo *sura*: il *noetòn* che attua l'intelletto, l'ontologico che insieme alla *yle* costituisce la sostanza sensibile. Un residuo platonico.

San Tommaso può dire che l'anima intellettiva è *forma* del corpo, e l'intelletto una sua parte perché, quando intellige il sensibile, non è attuato dalla sua *forma*, ma da una sua *species-similitudo intelligibilis abstracta*, comprendente materia e forma. Però, la dinamica con la quale l'Aquinate spiega l'intellezione del sensibile (sensazioni, fantasia, intervento dell'intelletto agente, *species* che attua l'intelletto possibile), è quella 'costruita' da Averroè, anche se in S. Tommaso c'è l'innovazione antropologico-metafisica decisiva: l'intelletto è personale.

Il duplice intelletto da Aristotele a S. Tommaso, attraverso neoplatonici e arabi

PIER PAOLO RUFFINENGO

Abstract

Lo studio analizza l'evoluzione della noetica da Aristotele a San Tommaso attraverso Plotino e arabi, avendo come discriminante la mediazione della fantasia tra sensi e intelletto. Dove questa mediazione non è presente, abbiamo la linea neoplatonica della illuminazione: l'intelletto umano riceve la conoscenza dell'intelligibile dall'Intelletto divino (Plotino, Al-Kindi, Al-Farabi...). Dove questa mediazione è presente, abbiamo la linea aristotelica: l'intelletto astrae i suoi contenuti conoscitivi dalle sensazioni attraverso la mediazione della fantasia (Averroè, San Tommaso). Però, mentre Averroè afferma un intelletto unico per tutti gli uomini, S. Tommaso sostiene che sia secondo la ragione sia secondo la vera 'sentenza' di Aristotele, l'intelletto è personale.

Parole chiave:

Intelletto attivo, intelletto materiale, fantasia, conoscenza sensibile, Aristotele

Abstract

This study analyses the evolution of the noetic form from Aristotle and St Thomas, via Plotinus and the Arabs, with the criterion of the mediation of the imaginative faculty between the senses and intellect. Where this mediation does not exist, there is the neoplatonic line of illumination: human intellect receives the knowledge of intelligible from divine Intellect (Plotinus, Al-Kindi, Al-Farabi, etc). Where we can find this mediation, we find the Aristotelian line: intellect abstracts the cognitive contents from sensations by means of the imaginative faculty (Averroës and St Thomas). However, whereas Averroës states that there is "one intellect for all humans", St Thomas claims that intellect is personal, both according to reason and Aristotle's real "sentence".

Keywords:

Active intellect, material intellect, imaginative faculty, sense knowledge, Aristotle

Tommaso d'Aquino e la corporeità

Alcune considerazioni intorno alla *Sentencia libri De Anima*

ANTONIO PETAGINE

1. *Il De anima di Aristotele come indagine sulla corporeità*

Non temiamo di esagerare, affermando che la corporeità è la vera protagonista del *De anima* di Aristotele. Se infatti l'anima è «entelechia di un corpo in potenza al vivere»¹, e «ciò per cui principalmente viviamo, sentiamo, ci muoviamo e pensiamo»², ciò significa che l'anima non è che il principio dell'essere e delle attività che caratterizzano gli esseri viventi, in quanto corpi. Per Aristotele, e per gli aristotelici di ogni tempo, parlare dell'anima vuol dire parlare del corpo, o meglio di ciò che rende una certa sostanza un «corpo», e di un tipo ben determinato³. Coerentemente con ciò, il fatto che Aristotele affronti l'indagine dell'intelletto all'interno di una trattazione che ha per oggetto l'anima suppone l'idea che, per quanto il nostro intelletto possa manifestarsi capace di trascendere cognitivamente la materia, la sua attività e la sua natura non possano essere comprese, al di fuori di un certo legame con il corpo. L'intelletto, in effetti, non pensa nulla senza la fantasia, ossia senza la

1 Aristotele, *L'anima*, B 1, 412 a 20, tr. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 115. Per le citazioni di Aristotele in italiano, ci riferiremo sempre a questa traduzione.

2 *Ibid.*, B 1, 414a12-13.

3 «S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo. Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure e questa essenza sarebbe la sua anima. Tolta quest'essenza la scure non esisterebbe se non per omonimia» (*Ibi*, B 1, 412 b 10-17, tr. it. cit. p. 117).

facoltà corporea che produce le rappresentazioni sensibili, a partire dalle quali esso elabora l'universale. Anche chi non volesse fare coincidere il pensare con un'attività della sensibilità, non potrà comunque concepirlo a prescindere dalla sensibilità⁴. Il fatto che l'intelletto abbia intrinsecamente bisogno del corpo significa allora che esso è *del* corpo o *nel* corpo? Questa è uno dei compiti più delicati che Aristotele si accolla, nel *De anima*: concepire l'intelligenza umana come capace di rivelare la presenza in un noi di una vita, quella del *nous*, diversa da quella corporea, senza però che tale differenza porti a spezzare il legame essenziale e costitutivo che la nostra intelligenza mostra di avere con la dimensione corporea.

Se dunque l'anima non è che la forma stessa della corporeità, allora si dovrà riconoscere che la psicologia di Aristotele non è che un momento della sua *biologia*, che è a sua volta un momento della fisica: la ricerca nel *De anima* si dirige infatti verso la vita, intesa come un particolare modo di essere, che si fonda sulla materia. E il vivere, per i viventi, è il loro essere⁵. È dunque di un'indagine fisico-biologica che l'uomo è oggetto, nel *De anima*. Non deve stupirci allora che un'opera del genere non tematizzi le valenze escatologiche e teologiche dello spirito umano. Figli dei figli di Cartesio, per i quali l'anima è una pura *res cogitans*, noi potremmo rimanere sorpresi del fatto che uno degli scritti sull'anima più influenti di tutta la storia della filosofia occidentale manifesti un approccio e delle finalità che il lettore odierno potrebbe forse ritrovare più facilmente in un testo come il *Saggio sull'origine delle specie* di Darwin, piuttosto che in quegli scritti che potrebbe rubricare sotto la categoria della «spiritualità».

Accingendosi a commentare il testo aristotelico, Tommaso d'Aquino si mostra ben consapevole del peculiare carattere fisico-biologico che l'opera manifesta, fin dal suo esordio⁶. Questo aspetto spiega perché nella *Sentencia*

4 Cfr. *Ibi*, A 1, 403a7-10.

5 Cfr. *Ibi*, B 7, 415b12-13.

6 «Le operazioni e le passioni dell'anima sono operazioni e passioni del corpo, com'è stato dimostrato. Ma quando si definisce una passione, bisogna che essa contenga nella propria definizione ciò di cui è passione. Infatti il soggetto rientra sempre nella definizione di una passione. Se dunque passioni di questo tipo non appartengono soltanto all'anima ma anche al corpo, è necessario che nella loro definizione si ponga il corpo. Ma tutto ciò in cui è presente il corpo o la materia, concerne il filosofo della natura. Dunque anche le passioni di questo tipo concernono il filosofo della natura. Ora, chi ha il compito di considerare le passioni deve considerare il loro soggetto. Per questo motivo, appunto, appartiene al fisico considerare l'anima: o di ogni tipo, senza restrizioni, o di un certo tipo, cioè quella attaccata al corpo; e aggiunge questo perché aveva lasciato in dubbio se l'intelletto sia una potenza attaccata al corpo» (Tommaso d'Aquino, *Sentencia libri de anima* (SDA), l. 1, c. 2, ed. Leonina, p. 11, ll. 144-160, in Id., *Lo specchio dell'anima. La Sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, a cura del "Progetto Tommaso", San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, p. 201). Di seguito, della *Sentencia* riporteremo sempre, di preferenza il testo

Tommaso, al contrario di altre occasioni in cui tratta dell'anima umana, non affronta tematicamente la questione dell'immortalità, per quanto anche in quest'opera egli non manchi di affermare che tra tutti tipi di anima solo quella umana è «separabile», perpetua e incorruttibile⁷. Piuttosto, come hanno notato alcuni studiosi, attraverso la *Sentencia*, Tommaso sembra voler sottolineare, contro ogni dualismo di marca platonica, che l'anima di ogni vivente, uomo compreso, è fatta per dare vita ad una precisa identità psico-fisica: nessuna anima, nemmeno quella intellettuale, è un individuo o una sostanza completa secondo la specie, ma sempre solo il principio formale di un composto ileomorfo⁸.

In virtù di tali premesse, possiamo affermare che la *Sentencia* rappresenta per noi un luogo privilegiato, in cui scorgere la maniera in cui Tommaso d'Aquino ha interpretato la concezione aristotelica della corporeità, ovvero, più precisamente, della *vita corporea*. Nell'atto di leggere il testo di Aristotele, Tommaso non si limita infatti alla mera parafrasi, né fa apparire prioritaria l'esigenza di riportare dettagliatamente le diverse posizioni dei *philosophi* in merito a quanto dice Aristotele⁹. Lo stile assunto dall'Aquinate – e, più in generale, degli autori

di questa traduzione, indicando indicando gli estremi dell'edizione Leonina, quindi la pagina della traduzione.

- 7 «Dunque Aristotele dice per prima cosa che *solo l'intelletto separato è ciò che veramente è*. E questo non si può intendere né dell'intelletto agente né di quello possibile soltanto, ma di entrambi, poiché di entrambi Aristotele sopra ha detto che sono separati; e così si vede che qui parla dell'intera parte intellettuale, che si dice separata perché ha un'attività senza organo corporeo. E poiché all'inizio della presente opera Aristotele ha detto che, se c'è un'operazione dell'anima che le è propria, può darsi che l'anima si separi, conclude che solo questa parte dell'anima, cioè quella intellettuale, è incorruttibile e perpetua; e questo è ciò che Aristotele ha presupposto sopra, nel II libro, dicendo che questo genere di anima è separato dagli altri come “il perpetuo dal corruttibile”. L'anima poi è detta perpetua non perché sia sempre esistita, ma perché esisterà sempre; quindi Aristotele dice nel XI libro della *Metafisica* che la forma non è mai antecedente alla materia ma, posteriormente ad essa rimane l'anima, “non tutta ma soltanto l'intelletto”» (Tommaso d'Aquino, SDA, I, 3, c. 4, ed. Leonina, pp. 222-223, ll. 202-220, tr. it. p. 1009).
- 8 Cfr. F. Corvino, *I Commenti al «De anima» aristotelico di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino*, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17-24 aprile 1974)*, v. 1: *Tommaso d'Aquino nella Storia del Pensiero. I. Le fonti del pensiero di san Tommaso*, EDI Napoli 1975, pp. 168-180, in partic. 178-180; B. C. Bazán, *La corporalité selon Saint Thomas d'Aquin*, «Revue Philosophique de Louvain» 81 (1983), pp. 369-409, in partic. pp. 382-383; Id., *13th Century Commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in G. Fioravanti, C. Lenardi, S. Perfetti, *Il Commento filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV). Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, sotto l'egida della SIEPM*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 119-184, in partic. 175-184; J.-M. Vernier, *La Sentencia libri De anima de Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 86 (2002), pp. 33-49.
- 9 Gauthier osservava che sotto questi aspetti i Commenti di Alberto Magno e di Pietro Hispano sono decisamente più ricchi, rispetto a quello di Tommaso: “[Thomas] nous ne donne pas, comme l'ont fait par exemple un Pierre d'Espagne dans sa *Scienza libri De anima* ou même un saint Albert dans son

che nella tradizione aristotelica si sono cimentati con l'opera di commento dei testi aristotelici¹⁰ – è uno stile prevalentemente teoretico: il suo intento è quello di *assumere la prospettiva che emerge dal testo Aristotele*, per poter costruire, con il maggior rigore possibile, la propria dottrina filosofica, al riguardo della vita corporea in generale e di quella umana, in particolare.

2. *L'anima come aliquid corporis. Corpo-materia e corpo-sostanza.*

In virtù della definizione aristotelica dell'anima, quale «forma del corpo», i concetti di «anima» e «corpo» non possono che risultare intimamente correlati. Tuttavia, essi non appaiono come banalmente simmetrici. Sotto un certo aspetto, una tale definizione ci conduce a riconoscere *un primato dell'anima*, quale fonte e centro della vita dell'intero organismo¹¹. L'affermazione della *Metafisica* secondo la quale la forma si dice sostanza in senso primario, rispetto alla materia e al sinolo, sembra trovare la propria corrispondenza più evidente proprio nelle anime dei viventi: già nei tipi di vita più semplici, l'anima si costituisce come il principio della permanenza, dell'identità e dell'unità del corpo. Sottoposta innanzitutto ai processi tipici della vita vegetativa, la vita corporea manifesta degli incessanti cambiamenti dal lato della materia, mentre è l'anima, con le sue potenzialità, a rimanere sempre uguale a se stessa. Come spiega con particolare efficacia Gauthier-Muzellec, viene così ribaltata, per certi versi, l'idea del rapporto tra forma e materia che Aristotele propone nel primo libro della *Fisica*, dove è il sostrato materiale a permanere, mentre sono le forme che si succedono nel sostrato. L'indagine della vita corporea sembra quindi spingere Aristotele a concepire la composizione ileomorfica ad un tempo come un'unità più intima e, nello stesso tempo, più dinamica (di un dinamismo presieduto proprio dall'anima-forma), rispetto alle immagini offerte dalla *Fisica*, che si fondano sull'analogia con gli artefatti, come la statua o il letto¹².

De anima, une mise au point de l'état de la science psychologique de son temps, qui tient compte des immenses progrès que cette science avait faits depuis Aristote: saint Thomas n'ignore pas ces progrès, comme le montrent les allusions rapides qu'il y fait à l'occasion, mais le détail de la science psychologique n'importe pas à son propos" (R. A. Gauthier, *Préface* a S. Thomae Aquinatis, *Sententia libri de anima*, in *Opera Omnia*, t. XLV,1, Commissio Leonina, J. Vrin, Roma-Paris 1984, p. 294*).

- 10 Si vedano su questo aspetto le osservazioni di S. Fazzo, *L'aristotelismo come tradizione esegetica*, "Paradigmi" 21 (2003), pp. 367-382; F. Corvino, *I Commenti al «De anima» aristotelico di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino*, p. 179.
- 11 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 17, 1041b4-9.
- 12 Così si esprime spiega Gauthier-Muzellec: «Pour la *Physique*, on obtient que la matière est la figure première du sujet et que c'est au titre de cette immanence et de cette permanence (antérieure et

Eppure, nonostante queste fondamentali precisazioni circa il primato dell'anima-forma, è possibile riconoscere alla nozione di corpo un privilegio rispetto alla nozione di anima. Infatti, l'anima sarà pure il principio, ma *il vivente, nella sua interezza, in quanto sostanza, è corpo, non anima*. Non c'è dubbio, in effetti che Aristotele chiami «corpo» *l'intera sostanza*, dichiarando addirittura che il corpo è sostanza nel modo per noi più evidente¹³. Proprio nella *Sentencia*, Tommaso riconosce questo fatto espressamente, senza temere di presentare, per quanto solo per inciso, l'uomo stesso come un «corpo razionale»¹⁴. Tra gli interpreti contemporanei, è Anthony Kenny ad essersi distinto, nel rimarcare il fatto che Tommaso d'Aquino concepisce l'uomo nella sua interezza, in quanto singolo individuo umano, come «corpo»¹⁵. L'incorporeità e l'inorganicità, che certamente Tommaso attribuisce al pensiero, non gli avrebbero impedito di sostenere che il pensare è pur sempre l'atto di un certo corpo, cioè di un certo individuo umano¹⁶. Kenny non intende lasciarsi sfug-

contemporaine), relativement au produit, qu'elle est principe de la génération, mais aussi, et bien qu'animée d'un désir de la forme, degré simplement inférieur de la réalité et dans la *phusis*. D'un autre côté, la réduction à la considération des réalités naturelles transfère la source d'identité de la permanence de l'être de la matière à l'être séparable de la forme, et dont la séparabilité semblait aller de pair avec son application conventionnelle extérieure, et donc artificielle et accidentelle [...]. L'analyse de cette extériorité [...], parce qu'elle recouvre les déterminations de la cause formelle, de la cause efficiente, et de la cause finale, semble surmonter l'idée d'une permanence de la matière par celle de la forme comme source active de la permanence d'être du composé ou du composé pris dans son identité foncière» (M.-H. Gauthier-Muzellec, *La matière du corps vivant chez Aristote* dans J.-C. Goddard (éd.), *Le corps*, Vrin, Paris 2005, [43-84], pp. 54-55). Cfr. su questo aspetto anche M. Frede, *Individuals in Aristotle* dans Frede (ed.), *Essays on Ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford 1987, [49-71], pp. 66-67; T. Scaltsas, *Substantial Holism*, dans T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill, *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 107-128.

13 Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 1 412a12-13; Id., *Metafisica*, Z 2, 1028b 8-9.

14 «Ma si è dimostrato, nel IX libro della *Metafisica*, che in un unico genere c'è una coppia primaria di contrari, quindi occorre che per l'oggetto di un unico senso si dia soltanto una coppia primaria di contrari; e perciò qui Aristotele sostiene che un senso ha per oggetto un'unica coppia di contrari. Tuttavia in un unico genere ci possono essere molte coppie di contrari, dopo quella primaria: o per suddivisioni successive, come nel genere dei corpi la coppia primaria di contrari è quella di animato e inanimato, e, poiché il corpo animato si divide in quello che è capace di percepire con i sensi e quello che non lo è, e, ulteriormente, quello capace di percepire con i sensi, in razionale e irrazionale, si moltiplicano nel genere del corpo le coppie di contrari; oppure ci sono molte coppie di contrari di un genere, incidentalmente unico, come nel genere del corpo c'è la coppia di contrari bianco e nero e altre relative a tutti quei fenomeni che possono accadere in un corpo» (Tommaso d'Aquino, *Sent. De an.*, l. 2, c. 22, ed. Leonina, p. 161, ll. 93-98, tr. it. p. 781).

15 «A human being is not something that has a body, it is a body, a living body of particular kind» (A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1991, p. 28; cfr. anche Id., *The Self. The Aquinas Lecture 1988*, Marquette University Press, Milwaukee 1988, in partic. pp. 25-27).

16 «Of course Aquinas denied that thinking is the operation of any bodily organ and in that he is correct; if we are using 'organ' in the sense in which the eye is the organ of sight. But though thinking is not the operation of any bodily organ, it is the activity of a body, namely the thinking human being. [...] Hence it is not enough to say that my thoughts are my thoughts because the soul which

gire l'espressione suggestiva contenuta nel *Commento alla Lettera ai Corinzi*, in cui Tommaso afferma che «un uomo desidera per natura la propria salvezza, ma l'anima, essendo una parte del corpo umano, non è l'uomo intero e la mia anima non è l'io; così per quanto l'anima guadagni la salvezza nell'altra vita, non è la salvezza del mio io, né di qualche uomo»¹⁷.

Kenny presenta queste riflessioni con la persuasione – e lo zelo – di chi pensa di avere finalmente messo in evidenza un aspetto importante del pensiero tommasiano, per troppo tempo dimenticato. In effetti, non si può certamente dire che gli studiosi di Tommaso non abbiano saputo mettere in luce l'unità radicale di anima e corpo che l'Aquinate propone, sottolineandone lo conseguenze soprattutto sul piano antropologico¹⁸; non di meno l'idea che Tommaso abbia concepito l'identità umana stessa precisamente come un'identità corporea non è usuale tra gli studiosi dell'Aquinate.

La ragione ci sembra piuttosto chiara: proprio parlando dello spirito umano, Tommaso ne fa valere, in numerose occasioni, l'incorporeità e l'immaterialità. Per quanto l'anima dell'uomo non possa essere senza il corpo, essa sembra pur sempre trascendere l'orizzonte della corporeità. Perciò, l'uomo, come intero, non è né anima, né corpo, ma il tutto di cui queste sono le parti. Sostenendo che per Tommaso l'identità umana è quella di un certo tipo di corpo, non si rischia di attribuirgli un «materialismo» che certamente non gli appartiene? Oltre a questo problema di tipo ermeneutico, se ne presenta uno ulteriore: ogni vivente risulta dall'unione di anima e di corpo, così che, in modo corrispondente, l'anima è la forma, mentre il corpo è la materia. Se questo è vero, come si può chiamare «corpo» la sostanza nella sua interezza? Non avrebbe avuto più senso il contrario, dato che è l'anima a stare dalla parte dell'atto e a dare l'essere?

thinks them is the form of my body: it is necessary to spell out the way in which my body expresses the thought if the thought expressed are to be my thoughts» (A. Kenny, *Aquinas on Mind*, p. 124).

17 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I ad Corinthios*, XV, lect. 11, ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953⁸, p. 924. Kenny commenta così questo passaggio: «It is remarkable that St. Thomas says not just that the soul is only a part of a human being, but that it is only a part of the body of a human being [...] The formulation which he uses in this passage is in fact the more correct form the hylemorphic standpoint: the human being in a body which like other mutable bodies is composed of matter and form; the soul, which is the form of the living body, in one part of the body, and the matter is another part of it, using "part" in the very special sense which is appropriate in this context» (Kenny, *The Self*, p. 27). Kenny dichiara che è stato Peter Geach a sottoporre alla sua attenzione questo testo tommasiano. Cfr. *Ibid.*, p. 26.

18 Si devano, su questo aspetto, almeno M. E. Anderson *The Human Body in the Philosophy of St. Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1953; N. Luyten, *The Significance of the Body in a Thomistic Anthropology*, «Philosophy Today» 7 (1963) 175-193, oltre agli studi di Bazán, già menzionati nella nota 8, si veda anche *The human soul: form and substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism*, «Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 64 (1997), pp. 95-126.

Per potere rispondere a questo genere di domande, si deve innanzitutto tenere presente che Tommaso ha esplicitato che la nozione di «corpo» presenta accezioni diverse¹⁹. Innanzitutto, il «corpo» può essere considerato secondo la sostanza o secondo la quantità. Considerato come sostanza, il corpo è ciò a cui ineriscono le tre dimensioni: altezza, larghezza e profondità. Secondo la quantità, invece, sono le dimensioni stesse ad identificarsi con il «corpo»²⁰. Così, ad esempio, quando si parla di «corpo matematico», si ha a che fare con un oggetto per ricavare il quale si fa astrazione dalla materia sensibile, ma non dalla quantità²¹. Anche nella *Sentencia*, Tommaso fa intendere che, sebbene i corpi si identificano certamente con i composti ilemorfici, si deve aggiungere che un corpo è esattamente il composto in quanto dotato di appropriate dimensioni e di ben specifici accidenti, che ne caratterizzano la costituzione. Nel caso dei corpi viventi, spetta all'anima e alle sue operazioni determinare dinamicamente questi caratteri²².

19 Cfr. in particolare su questo punto G. Klyma, *Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature*, in B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 257-273.

20 «Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis» (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Edizioni di S. Tommaso, Roma 1976, p. 371, ll. 109-115). Cfr. anche Id., *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2, ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, pp. 602-603; Id., *ST I*, q. 18, a. 2, *resp.*, in 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888, p. 226; Id., *In Met.*, l. 5, lect. 18, § 1042, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti 1971², p. 272. La «corporeità» è dunque la forma che permette al corpo di essere tale. Se ci si riferisce alla sostanza, allora il principio della corporeità è la forma sostanziale e quindi, nei corpi viventi, è l'anima; se invece ci si riferisce alla quantità, allora la «corporeità» è direttamente sinonimo di tridimensionalità. Cfr. anche Id., *QDL XII*, q. 6, a. 1, *resp.*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1-2, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, p. 406, ll. 22-26; Id., *SCG*, l. 4, c. 81, § 4152, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Torino-Roma, Marietti 1961, pp. 303-304; Id., *Compendium Theologiae*, in l. 1, c. 154, in *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, XLII, Edizioni di san Tommaso, Roma 1979, p. 141, ll. 99-113.

21 «Et dicitur corpus mathematicum, corpus consideratum secundum dimensiones quantitativas tantum, et hoc est corpus in genere quantitatis» (Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2, *sol.*, ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, p. 792). Cfr. Id., *De spirit. creat.*, a. 3, ad 14, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, ed. J. Cos, Roma-Paris, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf 2000, p. 47, ll. 580-595; SDA l. 3, c. 2, ed. Leonina, p. 210, ll. 92-123. Cfr. J. Gretd, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Freiburg 1929⁵, p. 194; J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963⁸, pp. 276-286; T. C. Anderson, *Intelligible Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas*, «The New Scholasticism» 43/1 (1969) pp. 555-576; A. Maurer, *A Neglected Thomistic Text on the Foundation of Mathematics*, «Mediaeval Studies» 21 (1959) pp. 185-192; Id., *Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics*, «The Review of Metaphysics» 47 (1993), pp. 43-61.

22 «È evidente poi che in tutto ciò che esiste secondo natura c'è un termine certo e un rapporto determinato di grandezza e di crescita; infatti come ogni specie ha i debiti accidenti propri, così ha

Se si pone dunque l'attenzione sul corpo, inteso non dal punto di vista di vista meramente dimensionale, ma dal punto di vista sostanziale, si potrà osservare che proprio nella *Sentencia* Tommaso indica a più riprese la necessità di distinguere ulteriormente tra il «corpo» inteso come sostanza, dal corpo inteso invece come materia o soggetto. Il primo infatti è il corpo in atto, il corpo che *ha* vita, il secondo è il corpo in potenza, ossia la materia che sottostà all'azione vivificante dell'anima. Perciò, sottolinea Tommaso, quando affermiamo che l'anima è «forma del corpo», non stiamo affatto parlando del corpo come sostanza, ma del corpo come materia, in potenza all'azione della forma. Altrimenti, la definizione verrebbe completamente distorta, perché l'anima non è una forma accidentale, che inerisce ad una sostanza già in atto. Per questa ragione, spiega Tommaso, la precisazione fornita da Aristotele, secondo la quale l'anima è forma del corpo che ha la vita «in potenza», è necessaria²³.

Tommaso aveva anticipato la distinzione tra corpo-sostanza e corpo-materia nel *De ente et essentia* e la ripropone con particolare chiarezza e capacità di sintesi, in un passaggio del *Commento alla Metafisica*: quando si afferma che l'anima è «forma del corpo» si prende certamente il termine «corpo» nel senso di «materia», dipendente in tutto e per tutto dalla sua forma; tuttavia, noi non chiamiamo «corpo» soltanto ciò che soggiace passivamente all'azione della forma, ma anche e soprattutto l'*intera sostanza in atto*, in cui materia e forma sono già insieme. In tal caso, spiega Tommaso, ci riferiamo al corpo come a un *genus*²⁴.

anche appropriate dimensioni, anche se con una certa elasticità, per la diversità della materia e per altre cause individuali (infatti non tutti gli esseri umani hanno le stesse dimensioni anche se ce n'è una <tanto> grande oltre la quale la specie umana non si accresce ed una tanto piccola sotto la quale non si trova più un essere umano). Dunque quello che è causa della determinazione della grandezza e della crescita è la causa principale di quest'ultima. [...] L'anima sta agli elementi che sono nel corpo vivente come la forma sta alla materia, dunque *il termine e il rapporto di grandezza e di crescita* si devono all'anima» (Tommaso d'Aquino, SDA, I. 2, c. 8, ed. Leonina, p. 101, ll. 159-171, 181-183, tr. it. p. 563).

- 23 «Così dunque, poiché la sostanza è triplice, cioè il composto, la materia e la forma, e l'anima non è il composto stesso, che è corpo che ha vita, e non è materia, che è corpo come soggetto della vita, resta, dalla distinzione fatta caso per caso, che l'anima sia sostanza come forma o specie di un tale corpo, cioè di un corpo fisico che ha la vita in potenza. Aristotele dice poi che esso ha la vita in potenza, e non semplicemente che ha vita: infatti per corpo che ha vita si intende la sostanza composita vivente, ma non è il composto ad essere elencato nella definizione della forma, bensì la materia. [...] E perché non si creda che l'anima sia atto come è atto una forma accidentale, per escluderlo, Aristotele aggiunge che l'anima in tanto è *sostanza* in quanto *atto*, cioè forma e, poiché ogni forma è in una determinata materia, ne segue che essa è forma di tale *corpo*, quale si è detto» (Tommaso d'Aquino, SDA, I. 2, c. 1, p. 70, ll. 216-227, 235-241, tr. it., pp. 443-445).
- 24 «Corpus enim potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod

In virtù di queste precisazioni, possiamo anche comprendere come sia possibile che Tommaso possa avere sostenuto contemporaneamente, all'interno della *Sentencia*, due affermazioni che sembrerebbero di primo acchito contraddirsi. Commentando il primo libro, al capitolo 14, Tommaso sottolinea che sarebbe più corretto dire che è l'anima che contiene il corpo²⁵, poi però, commentando il secondo capitolo del secondo libro, Tommaso spiega che l'anima è *aliquid corporis*²⁶. Anche in questo caso, si tratta riconoscere la presenza di considerazioni del corpo di tipo diverso. Nel primo caso, con corpo non si intende altro che l'effetto dell'azione vivificatrice dell'anima. In tale direzione, spiega Tommaso, sarebbe più corretto dire che è l'anima a «contenere» il corpo, perché l'anima è il principio per cui il corpo esiste; in effetti, se la sostanza in atto si costituisce come soggetto, nel corpo vivente l'elemento che dà stabilità, consistenza, identità, è proprio l'anima, laddove il corpo è invece in una continua trasformazione. Tuttavia, proprio quando spiega la definizione di anima, Tommaso mostra che la questione va vista anche da una prospettiva diversa, che è forse più consona con quanto emerge dal *De anima* di Aristotele. A partire dalla definizione aristotelica, spiega Tommaso, l'anima non può che essere concepita che come «qualcosa del corpo»: dato che l'anima non è una sostanza a sé stante, essa va definita esplicitando la materia o soggetto in cui si trova, così come si fa, ad esempio, nel caso dell'accidente²⁷. Perciò, è del tutto corretto dire che l'anima è *del* corpo e *nel* corpo, per quanto poi Tommaso insista nel dire che ciò poi impedisce poi di affermare che alcune potenze dell'anima non sono atti del corpo o di alcune sue parti²⁸. Solo in tal modo il problema dell'unità tra anima e corpo è perfettamente risolto: infatti, il rapporto tra materia e forma non può che essere interno ad una medesima ed unica sostanza²⁹.

est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia" (Tommaso d'Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, l. 7, lect. 12, § 1547, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti 1971², p. 373). Circa il *De Ente*, cfr. *Supra*, nota 20.

- 25 «Cose diverse non possono trovarsi insieme se non grazie a qualcosa che le unifici; se, dunque, vi sono nel corpo anime diverse, occorre che qualcosa le contenga e le unifici; ma non vi è nulla che le contenga e le unifici; dunque non vi sono anime diverse. E che non vi sia nulla che contenga e unifici l'anima, si vede in questo modo: che ciò in cui è l'anima, o è corpo o qualcos'altro; ma il corpo non la unifica e non la contiene, piuttosto è l'anima che contiene il corpo: vediamo, infatti, che quando l'anima esce dal corpo, il corpo viene meno e si *decompone*; se qualcos'altro contiene l'anima, allora questo piuttosto sarà l'anima, perché l'anima contiene e governa» (Tommaso d'Aquino, SDA, l. 1, c. 14, ed. Leonina, p. 65, ll. 79-90, tr. it. p. 423).
- 26 Cfr. *Ibi*, l. 2, c. 4, ed. Leonina, p. 86, ll. 242-243.
- 27 Cfr. *Ibi*, l. 2, c. 1, pp. 68-69, ll. 59-83.
- 28 Cfr. *Ibi*, l. 2, c. 2, p. 76, ll. 150-157.
- 29 Cfr. *Ibi*, l. 2, c. 1, pp. 72-73, ll. 368-387; *Ibi*, l. 2, c. 2, pp. 75-76, ll. 108-139).

Il fatto dunque di chiamare «corpo» l'individuo, di cui l'anima è principio formale, risulta del tutto coerente con la definizione dell'anima quale forma del corpo. Infatti, la differenza che esiste tra il corpo-materia e il corpo-sostanza non è altro che quella tra potenza e atto. E l'anima non è altro che il principio di attualizzazione. Così, nelle circostanze messe in particolare risalto da Anthony Kenny in cui Tommaso ha presentato l'individuo umano stesso, nella sua interezza, come un «corpo», l'Aquinate non ha compiuto alcuno «strappo» rispetto a quando afferma che l'uomo è l'unità di anima e corpo. Quanto Tommaso spiega qui nella *Sentencia* ci permette di comprendere, con la massima chiarezza, come mai, in certi caso, per altro non particolarmente frequenti, Tommaso abbia potuto usare il termine «corpo» per intendere l'uomo intero, per indicare l'appartenenza dell'uomo ad un certo genere di sostanze. Era la definizione aristotelica di anima che l'autorizzava a farlo. Sotto questo punto di vista, si può infatti dire che l'uomo è quel preciso corpo vivente che è capace di compiere attività intellettuali³⁰.

All'interno di questa concezione della vita corporea, il corpo non è affatto un sostrato inerme che subisce l'azione dell'anima, come se l'anima fosse l'altro dal corpo. Affermare che l'anima è «del corpo» non significa quindi, a parere di Tommaso, cadere in un materialismo riduzionistico. Infatti, il corpo, nella prospettiva aristotelica da lui assunta, risulta un vero e proprio *soggetto*, un centro vitale, a cui ineriscono dinamicamente atti e operazioni. Così, se la modernità ha estromesso la soggettività dal corpo individuale, per collocarla esclusivamente nel *cogito*, la prospettiva aristotelica, che Tommaso assume e difende, va nella direzione opposta: la soggettività è innanzitutto ed evidentemente *corporea*. Il fatto poi che l'anima sia, a sua volta, il soggetto incorporeo delle potenze spirituali, non toglie nulla alla soggettività propria del corpo, tale per cui il corpo non risulta un semplice pezzo dell'intero, insieme all'anima, ma l'intero stesso, che fonda tutti i modi di essere accidentali, enunciati da Aristotele nelle *Categorie*³¹.

30 Si vedano in tale senso anche le affermazioni contenute in Tommaso d'Aquino, ST, I, q. 76, a. 5, *resp.*; *Ibid.*, q. 77, a. 3, *corpus*.

31 Cf. Thomas d'Aquin, ST, I, q. 77, a. 5, *corpus* et ad 1-2; *Ibid.*, I, q. 77, a. 8, *resp.*; Id., SCG, II, c. 69, § 1464, éd. Marietti, p. 204; Id., QD *De Sp. Creat.*, a. 4, ad 3, éd. Léonine, p. 53, ll. 263-272; Id., QD. *De an.*, q. 12, ad 16, éd. Léonine, p. 112, ll. 332-336; *Ibid.*, q. 19, *corpus*, et ad 15; Id., *Comp. Theol.*, c. 89, ed. Leonina, p. 112, ll. 4-16; *Ibi*, c. 92, p. 113-114, ll. 71-98.

3. L'irrinunciabile paradosso del corpo vivente

Chiudendo la propria prefazione al testo dell'edizione Leonina, Gauthier osservava che Tommaso un'opera come la *Sentencia* va intesa come momento filosoficamente utile per la propria attività di teologo, impostata sull'idea che il sapere dei filosofi e quello che deriva dalla rivelazione potessero concorrere al raggiungimento di una più profonda e più consapevole verità. L'immenso lavoro di Tommaso non avrebbe però ottenuto altro risultato che legarci, per la maggioranza delle sue parti, a una «scienza morta». Preso atto di questo aspetto caduco, si chiede Gauthier, la nostra riflessione può ancora trarre profitto da quest'opera, intendendolo come momento di costruzione di una filosofia dell'uomo in cammino verso Dio³²?

Noi crediamo che, per quanto la scienza biologica attuale non possa che farci considerare superate molte delle pagine con cui, nel dettaglio, Tommaso traduce e interpreta la biologia aristotelica, nell'opera emerge una certa immagine fondamentale della vita corporea che merita certamente la nostra attenzione, sia dal lato storico, sia da quello, per così dire, sovra-storico.

Piuttosto che stare banalmente e semplicemente sul lato della materia, il corpo, al centro della riflessione proposta in quest'opera da Tommaso, è soprattutto – lo abbiamo detto – il *soggetto* di un insieme strutturato di livelli di essere e di operazioni, portate al loro compimento proprio dall'anima. Il fatto stesso di essere «organico» non fa del corpo un insieme meccanico di parti, ma un preciso ed autonomo centro operativo, che per quanto si inserisca nel contesto della aristotelica «materia», nondimeno si costituisce come il riferimento ultimo di una complessità di atti della sostanza, si cui gli organi sono, come dice la stessa parola, «strumenti» di realizzazione.

In tal senso, non ci stupisce che all'interno di questa concezione della vita corporea sviluppi l'idea che la dimensione organica sia tanto più ricca e nobile quanto più sia capace di operazioni che, pur senza uscire dall'ambito del

32 «Pour comprendre que saint Thomas a voulu faire en commentant le *De anima* d'Aristote, il faut donc comprendre la manière dont il conçoit sa tâche de théologien. Or, sa conception du métier de théologien, saint Thomas l'a lui-même exposée dans les premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils*: le métier de théologien est métier de sage, *officium sapientis*. Toute l'œuvre de saint Thomas de la *Somme contre les Gentils* aux Commentaires d'Aristote est donc œuvre de sagesse» (Gauthier, *Préface*, p. 289*). Saint Thomas n'a pas su distinguer dans le traité *De l'âme* d'Aristote ce qu'il contenait de science périmée et ce qu'il peut receler de philosophie éternelle: son commentaire ne nous livre, encore, pour la plus grande part que science morte. Mais ne nous appartient-il pas de transformer cette échec en succès? Éclairés par les progrès des sciences et de la réflexion philosophique, ne pouvons-nous pas dégager du commentaire au *De anima* (et de l'ensemble des écrits psychologiques de saint Thomas) les éléments d'une philosophie de l'homme en route vers Dieu?» (*Ibi*, p. 294*).

mondo fisico, manifestano pur tuttavia una sempre maggiore distanza dalla mera conservazione materiale. Questo non significa, è bene precisarlo, che un'affermazione di questo tipo dipenda da una visione spiritualizzata della corporeità. Piuttosto, si tratta di notare che il corpo, proprio in quanto organismo, esprime un paradosso: per un verso richiama la stabilità dell'essere e per altro l'instabilità del divenire; da un lato l'appartenenza al mondo materiale, dall'altro la messa in atto di una immaterialità sempre più ampia, che si esprime attraverso le sue operazioni. In modo suggestivo, potremmo dire che il corpo vivente è precisamente quel tipo di sostanza che, con le sue attività, tende *ad oltrepassarsi, a diventare ciò che non è per essere quello che è*.

Così, spiega Tommaso, quando Aristotele dice che l'anima è *quodammodo omnia*, non si sta riferendo in modo esclusivo all'intelletto. Se l'assoluta immaterialità è certamente quella dell'intelletto, il corpo che sente e che vive mostra pur sempre un certo margine di autonomia operativa, che Tommaso considera come un'immaterialità relativa, capace di rendersi sempre più consistente, man mano che le azioni si fanno più raffinate³³. Già a partire dalla funzione vegetativa, l'anima-forma si costituisce come il principio che rende il corpo come una materia capace di ricevere ciò che è altro da sé, *trasformandolo*. Ecco perché alimentarsi è l'attività

33 Vale la pena riportare questo passaggio della *Sentencia*, pressoché per intero: «Gli esseri viventi inferiori, l'atto dei quali è l'anima della quale ora si tratta, hanno un duplice essere: uno materiale, nel quale si ritrovano con le altre realtà materiali; un altro, invece, immateriale che, in qualche modo, hanno comune con le sostanze superiori; vi è però una differenza tra i modi di essere, poiché secondo l'essere materiale, che è contratto a causa della materia, una qualsiasi cosa è soltanto ciò che è, come questa pietra non è nient'altro che questa pietra; invece, secondo l'essere immateriale, che è vasto e per certi aspetti infinito, in quanto non è delimitato a causa della materia, una determinata cosa non è soltanto ciò che è, ma è, in certo modo, altro; quindi nelle sostanze superiori immateriali ci sono in certo modo tutte le cose, come nelle cause universali. Ma un essere immateriale siffatto ha due gradi negli esseri inferiori di cui si parla: infatti c'è un essere totalmente immateriale, cioè l'essere intelligibile, infatti nell'intelletto le cose hanno l'essere senza la materia, senza le condizioni individuanti della materia e anche senza organo corporeo; invece l'essere sensibile è intermedio tra l'uno e l'altro, infatti nei sensi una cosa ha l'essere senza materia, tuttavia non senza le condizioni individuanti della materia, né senza organo corporeo [...]. Dunque, le operazioni che competono agli esseri viventi secondo l'essere materiale sono operazioni che si attribuiscono all'anima vegetativa, queste tuttavia, sono ordinate a ciò a cui sono ordinate le azioni negli esseri inanimati, e cioè a conseguire l'essere e a conservarlo, però negli esseri viventi ciò si realizza secondo una modalità più elevata e più nobile: infatti, i corpi inanimati sono generati e conservati da un principio estrinseco, quelli animati, invece, sono generati dal principio intrinseco che è nel seme, e sono conservati da un principio nutritivo intrinseco, infatti risulta essere proprio dei viventi compiere le proprie operazioni in quanto mossi da se stessi. Le operazioni però attribuite agli esseri viventi secondo l'essere totalmente immateriale concernono la parte intellettuale dell'anima. Quelle invece attribuite loro secondo l'essere intermedio concernono la parte sensitiva dell'anima. E secondo questo triplice modo d'essere si distinguono comunemente tre anime, cioè vegetativa, sensitiva e razionale» (Tommaso d'Aquino, SDA, I, 2, c. 5, problema I, ed. Leonina, pp. 88, ll. 55-76, 84-103, tr. it. pp. 509-510).

fondamentale della vita, ed è *un'attività*, irriducibile dunque ad un mero accumulo di materia³⁴.

L'essere vivente esprime quindi una tensione verso l'assimilazione e il riconoscimento dell'altro da sé che costituisce il tratto specifico della sua condizione corporea. Essa esprime un'intenzionalità, un tendere verso l'altro, che non riguarda solo il livello noetico, ma che connota ogni attività, dall'assimilazione dell'alimento, passando dalla passione fino alle complesse capacità cognitive della fantasia e, nell'uomo, del *cogitare*. Siamo quindi del tutto d'accordo con Luyten, quando sottolinea che la dipendenza *ab alio* che caratterizza il corpo non è solo leggibile come limite, ma piuttosto come segno di un'apertura al mondo, all'altro a sé, di cui il pensiero, attività propriamente spirituale, non rappresenta che il culmine³⁵.

Sotto questo aspetto, dietro la «scienza morta» di cui parla Gauthier, la prospettiva aristotelica sembra custodire una certa immagine *filosofica* del corpo, della cui perdita la cultura contemporanea non sembra avere acquisito ancora piena consapevolezza. Non c'è dubbio che la categoria filosofica dell'anima sia stata progressivamente marginalizzata dal dibattito filosofico contemporaneo. Ora, la «perdita» dell'anima è certamente l'effetto di un progressivo tentativo di affrancamento da una categoria considerata spirituale o religiosa. Il lettore del *De anima* (e della millenaria tradizione dei suoi commentatori) è però in grado di porsi questa domanda: la perdita dell'anima, millantata come lotta allo «spirito» di cui parla la religione, non comporta forse, in realtà, *la perdita del corpo*? Una domanda del genere può sorprendere, dato che tutta la nostra cultura sembra proiettata verso i valori del corpo, contro i valori dell'anima. Ma è davvero così? La nostra è davvero una generazione che ama il corpo? La nostra cura per il corpo non manifesta piuttosto una costante insofferenza per il corpo *reale*, con cui siamo invece perennemente in lotta? Volendo sbarazzarsi dei valori dell'anima, per rimanere nieztscheanamente «fedele alla terra», la nostra cultura non fatica forse ad esprimere proprio i genuini valori del corpo? I corpi senz'anima non sono più corpi, ma diventano *oggetti*, materie a disposizione di *ego* prometeici e dolenti.

Se invece il corpo ha un suo *logos*, da interpretare, da rispettare e da ascoltare, se questo *logos* ci *vincola* a questo mondo e a questa storia, interpellandoci a realizzare proprio *questa* vita, senza fughe nell'irreale, allora un tale

34 In ambito contemporaneo, ci sembra piuttosto vicino a questa prospettiva quanto afferma Hans Jonas in *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

35 Cfr. Luyten, *The Significance of the Body in a Thomistic Anthropology*, pp. 186-187.

ANTONIO PETAGINE

logos, un tale «centro» è l'anima. Crediamo che sia questo modo di interpretare la vita corporea l'elemento schiettamente *filosofico* che l'aristotelismo, di cui Tommaso si fa sicuro esponente in quest'opera, può continuare a mettere a disposizione delle nostre menti.

Tommaso d'Aquino e la corporeità
Alcune considerazioni intorno alla *Sentencia libri De Anima*

ANTONIO PETAGINE

Abstract

Nel *De anima* di Aristotele, l'indagine sulla corporeità è al centro della ricerca, come dimostra la definizione stessa di anima, che è «forma del corpo». Coerentemente con questo aspetto, la *Sentencia libri de anima* si rivela come uno dei luoghi in cui Tommaso d'Aquino, mentre interpreta Aristotele, presenta la propria concezione della vita corporea, in modo particolarmente ricco e dettagliato. In tale contesto, emerge l'importanza del fatto che il termine «corpo» può significare due cose diverse, per quanto tra loro legate: corpo è la materia a cui l'anima dà forma, ma è anche l'intero individuo, composto di materia e forma, a cui l'anima trasmettere la vita e l'identità specifica. Il saggio segnala l'importanza, non solo storica, di questa dottrina di matrice aristotelica: l'attuale crisi della nozione di anima non investe soltanto il modo di intendere lo spirito, ma anche il corpo e il suo modo proprio di manifestare l'identità dell'individuo vivente.

Parole chiave:

corpo, anima, forma, materia, identità

Abstract

In Aristotle's *De Anima*, embodiment is the core of the research, as is shown by the definition itself of soul, which is «the form of the body». Consistently with this aspect, the *Sentencia libri de anima* reveals itself as one of the places in which Thomas Aquinas, while interpreting Aristotle, presents his own concept of the bodily life, in a particularly rich and detailed way. In this context, the importance of the fact that the term «body» can mean two different things, related to each other, clearly emerges: body is the matter to which the soul gives form, but it is also the whole individual, composed of matter and form, to which the soul transmits life and specific identity. The essay points out the importance, not only historical, of this Aristotelian-founded doctrine: the present crisis surrounding the idea of the soul does not only invest the way of intending the spirit, but also the body and its own way of showing the identity of the living individual.

Keywords:

body, soul, form, matter, identity



La speculazione formativa: dal rispecchiamento alla trasformazione

DEBORA RONCARI

Traendo ispirazione da un passaggio di Tommaso dal suo *Commento alla II Lettera di San Paolo ai Corinti*, ove si riflette sull'attività speculativa come possibile percorso di conoscenza di Dio e di trasformazione profonda di chi la compie, si fa uso delle metafore di “specchio” e “rispecchiamento”, per comprendere e descrivere le dinamiche sottese a quei processi. L'attività speculativa può essere, allora, assimilata a quella di rispecchiarsi e la “ri-flessione” sarà la capacità di scrutare la propria immagine accanto a quella altrui in specchi scelti oculatamente. Un testo, che rimanda la voce di un grande Maestro o le speculazioni da altri già condotte su argomenti che siano conaturati nelle fibre stesse dell'umano come lo è l'indagine sull'anima, sono specchi adatti, nel quadro della metafora scelta, perché capaci di produrre una trasformazione continua e feconda.

Una possibile definizione di “rispecchiamento”

In quella che si ritiene essere la *Reportatio* del suo *Commento alla II Lettera di San Paolo ai Corinti*, Tommaso fa una dichiarazione di grande interesse ed efficacia: dice che indagando su se stesso, ciascuno, attraverso la considerazione di sé, riesce a cogliere una qualche cognizione di Dio e può, “speculando”, contemplarlo ed esserne “trasformato”¹. In particolare,

1 “Et hunc speculamur quando homo ex consideratione sui ipsius assurgit in cognitionem aliquam de Deo, et transformatur” (Tommaso d'Aquino, *Lectura in Epistulas Pauli II ad Corinthios* c. 3 l. 3: d'ora innanzi citata come R2C).

discutendo l'espressione paolina che nella vulgata del testo in suo possesso suonava "*gloriam Domini speculantes*"², spiega che

“L'azione di speculare non è qui desunta dal termine vedetta (*specula*), bensì da specchio (*speculum*), vale a dire è l'azione di conoscere Dio stesso nella sua gloria, per mezzo dello specchio della ragione, nella quale si trova un'immagine di Lui”³.

Va sottolineato che l'interpretazione di Tommaso si rivela non solo suggestiva, ma particolarmente raffinata nel cogliere il dettato di Paolo anche se la si confronta col testo greco, nonostante non avesse dimestichezza con esso⁴. Dunque, l'indagine intellettuale viene certo definita come attività di speculazione sotto la guida della ragione, ma è sulla dinamica sottesa al modo di indagare che l'Autore insiste in questo passo, una dinamica che si fa più articolata ed invita ad una comprensione più approfondita. Occorre allora forse, che si utilizzino strumenti interpretativi diversi e innovativi, che ne consentano un'adeguata appropriazione.

Iniziamo il percorso, prendendo in considerazione il riferimento di Tommaso allo specchio, particolarmente suggestivo già per la sua etimologia che è assai produttiva e forse non sempre tenuta nella giusta considerazione. In effetti la radice indoeuropea all'origine del verbo latino *specio* e, quindi, del sostantivo *speculum*, raccoglie i significati di “osservare”, “guardare” in stretta connessione con “sapere”, “scoprire” e, ancora più vicino al caso studiato qui, il significato di “contemplare” in evidenza nel verbo *speculari* e nell'aggettivo “speculativo”⁵.

2 Il testo paolino (Paolo, *2Cor.* 3, 18) nella traduzione latina commentata da Tommaso: “Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu” [“Epistula Pauli ad Corinthios II” in *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem* (ed. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele et R. Weber), 1975, p. 1789-1802.

3 “Speculantes non sumitur hic a specula, sed a speculo, id est ipsum Deum gloriosum cognoscentes per speculum rationis, in qua est quaedam imago ipsius” (Tommaso d'Aquino, R2C, loc. cit.).

4 H. Balz & G. Schneider (hrsg.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (edizione italiana a cura di O. Soffritti). Brescia, Paideia, 2004, I, pp. 1977-1978. Tommaso poteva però leggere in Agostino: “Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum, unde in latinam translatae sunt apostolicae Litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cuius altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse, gloriam Domini speculantes. Quod vero ait, In eandem imaginem transformamur: utique imaginem Dei vult intelligi, eandem dicens, istam ipsam scilicet, id est, quam speculamur; quia eadem imago est et gloria Dei, sicut alibi dicit, Vir quidem non debet velare caput suum, cum sit imago et gloria Dei (I Cor. XI, 7): de quibus verbis jam in libro duodecimo disseruimus (Agostino di Ippona, *De trinitate* XV, c. 8 PL XLII, 1067-1068).

5 A questo scopo risultano molto istruttivi i lemmi: “*spek-”; “*speg-” in J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern, Francke, 1959, II, pp. 659-660.

Se l'azione speculativa può essere metaforicamente assimilata all'uso di uno specchio, nel nostro caso lo specchio della ragione, allora si può parlare di "rispecchiamento" come metafora di una dinamica della conoscenza dove lo specchio è strumento conoscitivo. Iniziamo, allora, con l'individuare nel contesto della *Sententia De anima* di Tommaso gli "specchi" capaci di produrre conoscenza.

Nella Sententia de anima come in uno specchio

Si può affermare intanto che la *Sententia De anima* stessa è come uno specchio adatto alle modalità d'indagine che stiamo cercando di identificare: infatti, proprio per il fatto che, come in ogni commento, gli autori sono due e l'uno rinvia all'altro, ci si trova coinvolti, già da subito, in un gioco di specchi, i cui rimandi si moltiplicano ulteriormente, perché anche il *De anima* di Aristotele, a sua volta, rinvia ai filosofi che lo hanno preceduto. In questa articolata complessità il lettore è accompagnato dalla guida duplice del filosofo antico e del filosofo e teologo medievale che gli consentono, seguendo i raggi della luce che essi riescono a produrre, di mettere a fuoco e connettere tra loro gli elementi umani e naturali più diversi e spesso molto lontani tra loro nel tempo. Nelle sue *Quaestiones Disputatae De Veritate* (d'ora innanzi citate come QDV), Tommaso stesso dà conforto a questa lettura:

“La rappresentazione di uno specchio differisce rispetto a quella di un libro perché la prima rimanda direttamente una cosa, mentre il secondo lo fa tramite la descrizione. In un libro, infatti, sono contenute delle raffigurazioni, che sono i simboli di suoni che a loro volta lo sono di concetti, che sono similitudini delle cose”⁶.

Come si vede, egli dice con chiarezza che la rappresentazione della realtà in un libro si origina in una serie di rimandi, dalla realtà all'immaginazione, da questa al simbolo fino alla sua rappresentazione scritta: e proprio perché li percepisce come rimandi speculari, nello stesso passo propone in confronto fra libro e specchio vero e proprio. In sostanza possiamo dire che sono qui in gioco due sguardi diversi, quello degli occhi come organo di senso, che catturano l'immagine riprodotta da

6 “Ad decimumquartum dicendum, quod repraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, qui sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae rerum formae resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, in quantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur” (Tommaso d'Aquino, QDV, q. 7 a. 1ra14).

una superficie specchiante e quello degli occhi della mente, che vanno tessendo nella nostra immaginazione le figure generate dalla lettura.

Dunque un testo che racchiude un'indagine può svolgere la funzione di specchio: per dirlo in chiave aristotelica, esso è in potenza uno specchio che propone al lettore la serie di rispecchiamenti dai quali il testo stesso ha avuto origine e che ne costituiscono la dinamica interna.

A questo punto si può andare più in profondità per mettere a frutto la metafora identificata, applicandola allo speciale contenuto della *Sententia De anima*. Infatti, leggere quest'opera è come ripercorrere la storia della faticosa e articolata ricerca che l'uomo fa per trovare sé stesso e il senso di ciò che lo circonda: dunque possiamo considerarlo senza dubbio uno degli esempi più significativi di quello che Tommaso definisce, nel passo della *Reportatio* ricordato in apertura⁷, il procedere dell'uomo "a partire dalla considerazione di sé" (*ex consideratione sui ipsius*). In effetti l'uomo aiutato dalla sua ragione, ha costruito concetti diversi e sempre più complessi di anima e la *Sentenza* ne è una magistrale *summa*, che procede dalla disamina dossografica dettagliatissima di Aristotele, per proseguire con l'arricchimento dell'indagine per mezzo del commento medievale. Ora, proprio questa ricerca, caratterizzata dalla riconsiderazione sistematica di sé nel confronto continuo con le immagini di anima proposte nel tempo, ci consente di dire che l'uomo ha usato l'anima come uno specchio per capire e capirsi. Di più, rispecchiandosi nell'anima, indagandone possibilità e contorni dal regno vegetale a quello animale a quello umano, egli vi ha letto anche quello che in essa si rispecchia della realtà che lo circonda.

Allora per riprendere i termini della riflessione fino a qui svolta: il libro, nei suoi rispecchiamenti si presta ad una conoscenza mediata (*mediante cognitione*) della realtà, mentre l'anima come specchio può guidarci nella conoscenza più diretta delle cose e di noi stessi: una conoscenza che, per esprimerci con Tommaso, *immediate refertur ad res*⁸.

Dinamiche del rispecchiamento

I termini in gioco nell'attività speculativa, secondo la prospettiva fin qui adottata, sono dunque lo specchio dell'opera, quello dell'anima e il rispecchiamento di colui che indaga. Ma ora approfittiamo delle terminologie che afferiscono alla metafora dello specchio e dello specchiarsi per precisare, a

7 Tommaso d'Aquino, R2C, loc. cit.

8 Tommaso d'Aquino, QDV, loc. cit.

scanso di equivoci, che esiste un tipo di rispecchiamento poco produttivo che, potremmo dire, si ferma al riflesso speculare, ben diverso da quello che promuove una vera dinamica speculativa. Il riflesso speculare si esaurisce nella contemplazione della propria immagine proiettata sullo specchio, in modo da oscurare tutto il resto, annullando la profondità della prospettiva: lo sguardo resta appiattito, come schiacciato sul riflesso e non è in grado di innescare alcuna trasformazione. È la trappola del narcisismo comunemente inteso. Troppe volte le indagini umane prive della necessaria umiltà e del senso della misura si esauriscono nei limiti di una autoreferenzialità infeconda.

Ben diversa è la riflessione speculativa, che corrisponde allo *speculari* di Tommaso, compete all'*intellectus speculativus* e rappresenta il momento più elevato dell'azione di pensiero, caratteristica distintiva dell'uomo. Per comprendere bene questa differenza nell'ottica della nostra metafora occorre dire che lo specchio va usato per amplificare lo sguardo, sia nel senso di una retrovisione, sia nel senso di una visione laterale, capace di cogliere quello che ci circonda, tutte occasioni di confronti fecondi.

La retrovisione dello specchio permette il confronto con il passato, senza forzature né in senso storicistico né nella direzione di rigide attualizzazioni: ne hanno indicato la via l'impegno e il rispetto caratteristici di Aristotele prima e Tommaso poi.

L'ampliamento della visione laterale, se supportato dalla disponibilità di guardare la propria immagine accanto ad altre, che l'aiutano a contestualizzarsi e a capirsi, promuove l'uso dello specchio come strumento di incontro con l'altro, con il "tu" e questa è, riteniamo, la dinamica più produttiva e quella che rappresenta il centro di questa riflessione.

Sia l'anima, intesa come ricerca continua della verità su di sé, sia la *Sententia De anima* che la presenta, si offrono come rispecchiamenti e incontri con altri: con l'autore e maestro, nel caso dell'opera, con i profili dell'anima umana che i tempi passati ci consegnano nel secondo caso. E, più in profondità, proprio quest'ultima dinamica di rispecchiamento diventa promozione di uno stile di incontro con l'uomo in generale, anche quello di oggi, sia esso l'amico o l'estraneo.

Che non sia una prospettiva estranea rispetto agli autori che stiamo esaminando e che anzi si inserisca pienamente nella loro sensibilità, ce lo conferma un testo di Aristotele che, nei *Magna Moralia*, afferma

“Come quando si vuole vedere il proprio volto, lo si vede guardandosi nello specchio, similmente anche quando si vuole conoscere se stessi, lo si potrebbe fare guardandosi nell'amico”⁹.

9 Aristotele, *Magna Moralia* II, 15, 7, 5 (1212a20-26).

Dunque, dopo che si è detto di tutti gli specchi in grado di rimandare il nostro riflesso, il volto dell'altro risulta proprio quello che ci consente un'esperienza "speculativa" più significativa e profonda. Ed è possibile perché esso ci espone al rischio dell'incontro, del confronto, ci conduce inevitabilmente ad un intenso scambio, infatti è reciproco e il medesimo gesto comporta un doppio giudizio, da parte di entrambi i protagonisti dell'incontro¹⁰.

Se lo pensiamo in questi termini, il rispecchiamento non solo è occasione, ma anche urgenza connaturata con la persona stessa, quando va alla ricerca di sé senza gli inganni dell'autocompiacimento.

Dal rispecchiamento alla trasformazione

È giunto il momento di riprendere il testo di Tommaso, da cui siamo partiti, soffermandoci in particolare, sulla possibilità di trasformazione che viene offerta a chi, grazie alla sua attività speculativa può arrivare a una qualche conoscenza di Dio stesso¹¹.

Possiamo allora considerarci sollecitati, in quanto lettori, in quanto esseri umani, a riflettere e a "rifletterci", per avere la grande opportunità di avviare un processo di trasformazione. Esso si origina proprio nel rispecchiamento, dove ci si muove, ad un tempo, sul piano dell'autoindagine e dell'indagine

Nella dinamica dello specchiarsi, lo sguardo "va e torna" modificato dall'immagine che ha colto e modifica la persona cui ritorna, perché innesca letture e interpretazioni feconde, capaci di produrre cambiamenti talvolta minimi, ma a volte assai significativi.

Il rispecchiamento nello sguardo degli altri approfondisce e arricchisce la nostra conoscenza di una quantità di sfumature che non erano originariamente nostre. Consente anche di scoprire ciò che non siamo e di prenderne le distanze, se lo sentiamo necessario. Si tratta di un lavoro mentale di grande impegno, che si rinnova ad ogni incontro vero; sicuramente esso incrocia anche le dimensioni dell'inconscio, dei sentimenti, della memoria, ma sono percorsi che, per la vastità dell'indagine non è possibile affrontare in questo contesto. Qui ci preme soprattutto indicare come, di volta in volta, guardando noi stessi

10 In un passaggio di particolare interesse per la finezza e la creatività della ricerca, la Frontisi-Ducroux ricorda che nel mondo greco antico "lo specchio maschile è l'occhio di un altro uomo, quello del simile e dell'uguale, in cui ciascuno cerca e incontra la propria immagine, come Socrate che si ammirava in Alcibiade e Alcibiade in Socrate" (F. Frontisi-Ducroux, J. P. Vernant, *Dans l'oeil du miroir*, Paris, Édition Odile Jacob; tr. it. *Ulisse e lo specchio*, Roma, Donzelli, 1998, p. 45).

11 "Et hunc speculamur quando homo ex consideratione sui ipsius assurgit in cognitionem aliquam de Deo, et transformatur" (Tommaso d'Aquino, R2C, loc. cit.).

abbiamo pronto il ricordo degli altri, mentre guardando gli altri conserviamo ben presente l'immagine di noi stessi in tutta la sua complessità. Così, quando lo sguardo "ritorna indietro" dallo specchio, quando cioè viene ri-flesso, origina nell'intelletto immagini e visioni di noi stessi e degli altri, legate tra loro da affinità e opposizioni. Possiamo definire queste innumerevoli combinazioni come "connotati" nostri e altrui, cioè quei tratti e quelle peculiarità fortemente caratterizzanti una persona, tali da permetterne il riconoscimento e la conoscenza.

Inseguire i connotati, individuarli, selezionarli, ripensarli sono le operazioni speculative alla base della trasformazione di ognuno. È come se ci si applicasse con fedeltà quotidiana alla definizione di un ritratto la cui bellezza consiste nel non essere mai veramente compiuto e le cui tinte provengono dal complesso variegato degli "sguardi". Un processo mai concluso, non privo di aspetti statici certo, perché esiste una stabilità di fondo dell'essere persona, che protegge dal metamorfismo, degenerazione della trasformazione, tuttavia continuamente aperto ad un cambiamento che non snaturi.

Anche specchiarsi nell'anima fornisce visioni talvolta nitide, che consentono di avviare indagini razionali, talvolta scorci confusi e tuttavia svelanti, capaci di provocare improvvise illuminazioni.

Più ricca, complessa e impegnativa risulta l'immagine di anima che l'uomo costruisce in quanto pensatore o coglie in quanto lettore, più il tentativo di "riflettersi" in essa consente percorsi ricchi complessi e impegnativi e più l'uomo che vi si cimenta è Uomo. Il fatto stesso che Aristotele e, a partire dal suo testo, Tommaso conducano un'indagine minuziosa sulle dimensioni più dimesse dell'anima, sugli animali più infimi esalta la consapevolezza del di più che l'uomo ha. I due Autori ci invitano a prendere coscienza del rischio, sempre presente, di ridursi o lasciarsi imprigionare nella sola dimensione sensitiva – o, peggio, vegetativa – mentre si è destinati ad essere ben altro. È un invito a scegliere bene lo specchio da usare, perché se l'interpretazione dell'anima è impoverita, chiusa in confini rigidi o addirittura negata, l'uomo può finire per adattarsi all'immagine di sé immiserita e limitata che intravede: è uno dei frutti della riduzione operata dalle molte forme dello psicologismo contemporaneo¹². Perché gli specchi a nostra disposizione sono infiniti, spesso deformanti, a volte veritieri ma in pezzi. Guardare nello specchio dell'anima è una ricerca della verità capace di considerare anche la scheggia più piccola in grado di riflettere e poi utilizzarla per proseguire nell'accumulazione di

12 Per la nozione di psicologismo al suo sorgere e il dibattito relativo si veda: E. Casari "La critica dello psicologismo", in P. Rossi e C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1993-1999, V, *L'Ottocento*, pp. 534-539

dati fecondi¹³, nel contempo è anche l'acquisizione di un metodo umile, se correttamente inteso, per la consapevolezza dell'inevitabile provvisorietà dei risultati e del pericolo di errori di prospettiva.

Esattamente di fronte a questo ineluttabile bisogno di indagarsi e di indagare il mondo, Tommaso indica la via giusta quando afferma che si può riuscire a cogliere una qualche cognizione di Dio e avere così la possibilità di contemplarlo ed esserne trasformati. L'uomo che non cessa di "speculare", nel rispetto di sé e degli altri, ha l'opportunità più alta di trasformazione. E merita lasciare alle parole di tale Maestro la chiusura dell'intera riflessione, con un passaggio ulteriore: è l'invito a non accontentarsi del proprio cammino di crescita umana e spirituale e a farsi promotori dell'attività speculativa negli altri, perché

"Più perfetto di colui che lo fa da sé solo è colui che, esercitando la speculazione, rende capaci altri di farlo allo stesso modo"¹⁴.

13 "Sicut autem ab una facie hominis diversae similitudines resultant in diversis speculis, et in uno similiter speculo fracto; ita in diversis animabus ab una veritate divina diversae veritates resultant" (Tommaso d'Aquino, *In Psalmos*, ps. 11).

14 "Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso. Non enim alio modo intelligi potest comparatio dictarum perfectionum; eo quod perfectio alicujus ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso. Contingit autem majorem esse perfectionem alicujus prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eandem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quae consideratur in deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat; et sic major est perfectio speculatoris in quantum in se in speculando perfectus est, quam fabri in quantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari" (4SN d. 49, q. 1, a. 1C, ra3).

La speculazione formativa: dal rispecchiamento alla trasformazione

DEBORA RONCARI

Abstract

In un passaggio del suo Commento a Paolo 2Cor., Tommaso d'Aquino riflette sull'attività speculativa come possibile percorso di conoscenza di Dio e di trasformazione profonda di chi lo compie, facendo uso delle metafore di "specchio" e "rispecchiamento", per comprendere e descrivere le dinamiche sottese a quei processi. Questo ha costituito l'ispirazione per assimilare alla metafora del rispecchiare e del rispecchiarsi la "ri-flessione" che così diviene la capacità di scrutare la propria immagine accanto a quella altrui, in specchi scelti oculatamente. Di essi, il prototipo è sicuramente l'anima, negli esseri umani e in ogni essere vivente, quale quella che si incontra nel testo aristotelico del *De anima* e nel commento tommasiano. Ma la metafora dello specchio illumina la stessa lettura della *Sententia De anima*, che si rivela un mirabile "specchio" per i due grandi Maestri che vi si rispecchiano e per noi, sollecitati, in quanto lettori, in quanto esseri umani, a riflettere e a "rifletterci", con processi di trasformazione significativa e profonda.

Parole chiave:

attività speculativa; specchio; rispecchiamento; riflessione; trasformazione

Abstract

In a passage from his commentary on Paul's *Second Letter to the Corinthians*, Thomas Aquinas reflects on speculative thinking as a viable path leading to God and to the deep transformation of anyone who follows it, resorting to metaphors such as "mirror" and "reflecting" in order to understand and describe the dynamics underlying those processes. This has provided the inspiration to equate the metaphors of reflecting and being reflected with "re-flection", which therefore becomes the ability to view one's image alongside other people's, in carefully selected mirrors. Of these, the soul is certainly the best example, both in human beings and all living creatures, as emerges from Aristotle's work *De Anima* and Thomas's commentary. But the mirror metaphor also sheds light on the reading of *Sententia De Anima*, which turns out to be a wonderful mirror for the two great Masters, who see themselves reflected in it, and for us who, as readers or simply as human beings, feel stimulated to reflect and be reflected, through processes of deep and meaningful transformation.

Keywords:

speculative thinking; mirror; reflecting; reflection; transformation



La definizione di anima e la sua dimostrazione nella *Sentencia de Anima* di Tommaso d'Aquino

RAFFAELE RIZZELLO

Questa relazione non ha propriamente per oggetto il trattato aristotelico sull'anima, ma la *Sentencia De Anima* di Tommaso d'Aquino. Quello che segue, quindi, anche quando si fa il nome di Aristotele, fa sempre riferimento (salvo esplicita, annotazione in contrario) alla lettura e interpretazione che Tommaso d'Aquino dà della dottrina di aristotelica sull'argomento.

Vengono tralasciate, perciò, tutte le questioni e i problemi posti dalla comprensione e interpretazione del testo aristotelico e dalle diverse risposte date dagli studiosi che se ne sono occupati, in particolare per quanto riguarda la concezione aristotelica della definizione, le vie per giungere a confezionarla e il suo valore epistemologico.

Verranno, quindi, prese a tema esclusivamente le considerazioni che Tommaso svolge riguardo alle due definizioni di anima proposte da Aristotele nei primi quattro capitoli del secondo libro, una delle quali, osserva l'Aquinate, è conclusione di una dimostrazione, l'altra principio di una dimostrazione.

Lo scopo dichiarato del trattato è “*considerare e conoscere cosa è l'anima, vale a dire la sua natura e la sua sostanza, e poi tutti i fenomeni che le accadono, cioè le sue proprietà*”¹. È questo, d'altra parte, per Tommaso l'ordine corretto di procedere nell'indagine e già seguito da Aristotele nella *Metafisica*:

1 TOMMASO D'AQUINO, *Lo specchio dell'anima*. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul “De anima” di Aristotele. A cura del Progetto Tommaso. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, p. 181 (402a7).

A questo volume, indicato come *Lo specchio* fanno riferimento le citazioni che seguiranno, salvo diversa indicazione. Tra parentesi i rimandi alla numerazione Bekker riportati nella Edizione Leonina.

muovere da “ciò che è comune a tutto il genere per passare poi a ciò che è proprio di ciascun appartenente a quel genere”².

Quanta importanza venga attribuita alla ricerca della definizione di anima lo si comprende fin dalle prime pagine dell’opera. Importanza che le difficoltà, puntigliosamente enumerate e che occupano quasi interamente il capitolo primo e quasi tutto il secondo del primo libro³, confermano ulteriormente: quale metodo occorrerà seguire; cosa deve entrare a far parte della definizione, se vi sono parti dell’anima, cioè le sue potenze, e quali sono e se sono anime diverse o parti potenziali, se è e in che modo potrà essere d’aiuto la conoscenza delle proprietà. Viene precisato che per avere una conoscenza reale dell’anima occorre giungere ad una sua definizione anch’essa reale, non dialettica, una definizione, cioè, “tramite la quale si giunge alla conoscenza degli accidenti”⁴.

Dopo la lunga esposizione e discussione delle opinioni dei filosofi precedenti che occupa quasi interamente il primo libro, Aristotele mette mano a costruire la definizione ricercata dell’anima. I testi in cui la ricerca viene condotta si trovano più o meno a metà dell’opera (i primi quattro capitoli del II libro) e toccano certamente un punto delicato e cruciale perché si concludono con la formulazione e la giustificazione della definizione di anima; e giungere a confezionare una definizione dell’anima è pervenire a conoscere ciò che essa è, determinarne l’essenza. Infatti “è necessario dire dall’inizio *che cosa è l’anima* (...), mentre in seguito si determineranno le parti o potenze sue proprie”⁵.

La ricerca della definizione, secondo l’esplicita dichiarazione di Aristotele, ha per scopo di “determinare la natura dell’anima (...) secondo verità”, pur riconoscendo che, data la difficoltà dell’impresa, occorre, ricominciando da capo, mettere in atto una vera e propria *venatio*, cioè procedere “per tentativi, piuttosto che avere la sicurezza di una verità non ancora trovata”⁶. Ciò che si cerca è una definizione la più ampia possibile di anima, *la sua definizione più generale*, tale che possa valere per tutti i tipi di anima: vegetativa, sensitiva, intellettuale. Come riferendosi all’interrogativo posto nel primo capitolo del primo libro circa il metodo da seguire, Tommaso sottolinea che in questa ricerca si procederà secondo l’ordine cui ci si deve attenere nell’insegnare: dal più generale al meno generale, come dimostra Aristotele all’inizio della *Fisica*⁷.

2 *Lo specchio*, p. 173 (402a1).

3 *Ibid.*, pp. 181-205 (402a7 – 403a29).

4 *Ibid.*, p. 187 (402b16).

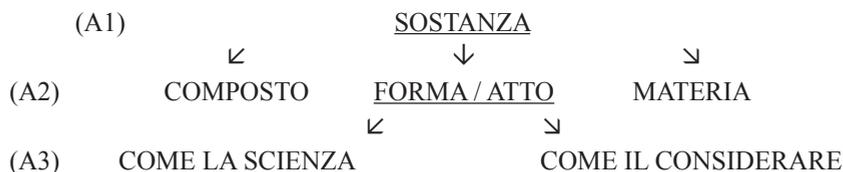
5 *Ibid.*, p. 433 (412a3).

6 *Ivi.*

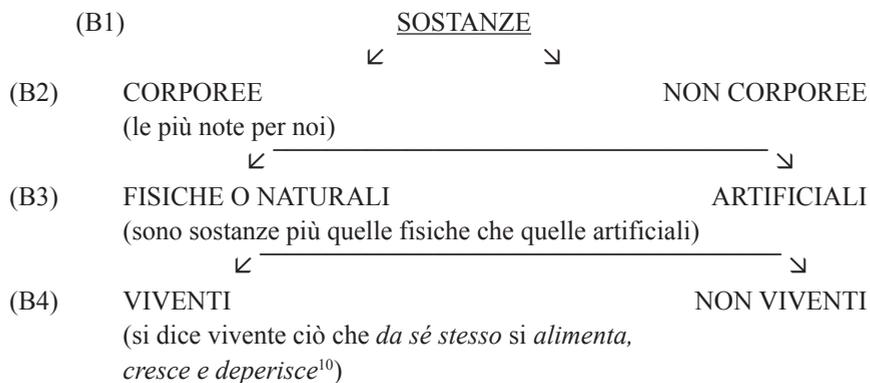
7 *Ivi.*

La “caccia” alla definizione inizia assumendo “che con anima si intende ciò grazie a cui chi ha vita vive e quindi che è come qualche cosa che è in un soggetto”. Sulla base di questa prima indicazione che viene da ciò che, sulla base dell’esperienza, comunemente si intende con la parola “anima”⁸, essa, almeno in prima battuta, sembra essere una forma; sarà necessario, perciò, preoccuparsi di porre nella definizione sia ciò che esprime l’essenza sia ciò che esprime il soggetto, come sempre occorre fare quando si definisce una forma. Per raggiungere questo obiettivo Aristotele sceglie il metodo della divisione, proponendo due serie di divisioni: la prima (A) fornirà la parte della definizione che esprime l’essenza dell’anima; la seconda(B), la parte che esprime l’essenza del soggetto in cui è presente l’anima⁹.

DIVISIONE A



DIVISIONE B



8 Cfr THIEL MATTHIAS, *De progressu a notione nominis ad intrinsecam rei notitiam*, in “*Angelicum*”, 1941 (18), pp. 128-141.

9 *Lo specchio*, p. 443-451 (412a15-412a28)

10 Per evitare che si possa pensare che le sostanze separate non abbiano vita, Tommaso si preoccupa di precisare che le tre attività vitali citate da Aristotele hanno solo valore di esempio e non vanno intese come una definizione di vita (Cfr *Lo specchio*, p. 441).

Che l'anima appartenga alla categoria della sostanza (A1) risulta dalla discussione/confutazione delle teorie, esposte nel primo libro, che collocavano l'anima nella categoria della quantità o della qualità o in qualcun'altra delle categorie (capp. 2-5).

Da questa doppia serie di divisioni si ricava che l'anima è sostanza, nel senso di forma e atto; e atto come lo è la scienza; ed è atto e forma di un corpo naturale vivente organico.

Il primo capitolo del secondo libro si conclude con la proposta della nota definizione di anima come "*atto primo*¹¹ *di un corpo fisico organico*", che, come si voleva, vale in generale per ogni tipo di anima, con l'avvertenza di Tommaso che "organico" è equivalente a "che ha la vita in potenza"¹².

Il successivo secondo capitolo è volto a spiegare e a chiarire la definizione prima raggiunta, mettendo a frutto la duplice serie di divisioni precedente.

Attraverso il confronto con le forme dei corpi artificiali (più facili da conoscere) per i quali la forma è la materia, si specifica che l'anima è forma sostanziale di un corpo naturale che ha la vita in potenza¹³, come si evince dall'esperienza che se l'anima si separa dal corpo vivente non rimane più un corpo vivo se non per omonimia. Inoltre, essendo l'anima atto di un corpo che ha la vita in potenza, è atto primo e quindi non è separata dal corpo di cui è atto¹⁴.

Come riassumendo il lavoro fin qui svolto, il capitolo termina avvertendo che la definizione appena raggiunta è da considerarsi schematica e come abbozzata (*figuraliter*), più una descrizione esteriore, generica e incompleta, che una vera definizione¹⁵: dice che l'anima conviene al soggetto (il corpo organico), ma non coglie ancora l'intima natura dell'anima, il legame di questa con la vita e la natura delle sue parti. Inoltre, ad Aristotele, secondo Tommaso, importa trovare una definizione "vera"¹⁶; ma le definizioni, propriamente, non sono né vere né false, perché non sono né affermazioni né negazioni. Sono tuttavia virtualmente proposizioni. Perciò dopo aver esposto la definizione

11 Aristotele precisa che l'anima è atto in quanto forma e atto come lo è un possesso abituale (*habitus*) (Cfr *Lo specchio*, p. 449 (412a22)).

12 *Ibid.*, p. 451-452 (412b4).

Sebbene ottenuta con un metodo indubbiamente dialettico, la divisione, la definizione raggiunta, quanto al contenuto, non può considerarsi come dialettica o probabile. Essa infatti è ricavata dall'analisi dell'esperienza. Un'ampia discussione circa la natura e il valore di questa definizione si trova in DE CORTE MARCEL, *La définition aristotélicienne de l'âme*, in *Revue Thomiste*, 1939 (45), pp. 464-467.

13 *Lo specchio*, p. 458-459 (412b9).

14 *Ibid.*, p. 461-462 (412b17; 412b25).

15 *Ibid.*, p. 465 (413a9).

16 *Ibid.*, p. 433 (412a3).

di anima, Aristotele “intende darne la dimostrazione”, chiarendo “come certe definizioni sono dimostrabili”¹⁷. “Occorre che il discorso definitorio non solo indichi il *come*, che è quel che *la maggior parte dei termini*, cioè delle definizioni, *fanno*, ma occorre anche che nella definizione si tocchi la causa, anche per il fatto che, mediante la definizione che indica il perché, si dimostra la definizione che indica soltanto il come. Si trovano *allora* molte *formulazioni dei termini*, cioè definizioni, che sono *come conclusioni*”¹⁸.

Infatti, Tommaso, richiamando gli *Analitici posteriori*, ricorda che “ogni definizione o è conclusione di una dimostrazione..., o è punto di partenza di una dimostrazione..., o è una dimostrazione differente per la posizione dei suoi termini, ossia per il loro ordine... in quest’ultimo caso infatti si espongono la conclusione e il principio della dimostrazione ma non secondo l’ordine sillogistico”¹⁹.

Viene quindi ripresa la definizione, *atto primo di un corpo fisico organico*, data inizialmente, per mostrare come essa sia la conclusione di un sillogismo e quindi dimostrata.

Prima di procedere nell’intento, però, è necessario preliminarmente individuare il procedimento che si deve seguire. Proprio della dimostrazione è di portare a conoscere con verità ciò che ancora è ignoto a partire da qualcosa che invece è già noto: o in se stesso, per una sua intrinseca evidenza o per noi o in entrambi i modi. È chiaro che nel caso dell’anima occorre procedere da ciò che è più noto per noi, perché l’essenza dell’anima non è, appunto, conoscibile immediatamente, anzi, è proprio ciò che si vuole conoscere. Quando il procedimento prende avvio da ciò che è più noto per sé, si procede dalla causa all’effetto e si ottiene una dimostrazione del perché (*propter quid*). Quando al contrario si parte da ciò che è più noto per noi, si procede dall’effetto alla causa e si ottiene una dimostrazione circa che cosa una certa cosa è (*quia ita est*). Ed è proprio questo il metodo che verrà seguito: dall’effetto, le operazioni manifeste dell’anima, alla loro causa, cioè l’essenza²⁰.

Si potrebbe essere indotti a pensare, proprio dagli esempi tratti dalla geometria riportati nel testoper chiarire il suo intento, che Aristotele fornirà una dimostrazione *propter quid* della sua definizione, ma Tommaso avverte di non farsi fuorviare dagli esempi: la dimostrazione che seguirà non sarà del tipo

17 *Ibid.*, p. 471 (413a11).

18 *Ibid.*, p. 473 (413a13).

19 *Ibid.*, p. 435.

20 *Ibid.*, p. 471 (413a11). Cfr. *Expos. Post. Analyt.*, I.I, c. 23, pagg. 84-85, ll. 14-53 nell’Edizione Leonina.

propter quid (cioè a partire dalla causa), ma *quia*, a partire dall'effetto, *ex posteriori*, perché il termine medio della dimostrazione è appunto l'effetto²¹.

Segue la dimostrazione della definizione formulata prima (*atto primo di un corpo fisico organico*), che risulta quindi come conclusione di un sillogismo.

Maggiore	il principio primo del vivere è atto e forma dei corpi viventi
Minore	ma l'anima è il primo principio del vivere per i viventi
Conclusione	quindi l'anima è atto e forma dei corpi viventi

Risultando come conclusione di un sillogismo, la definizione è ora dimostrata²².

Per la validità della dimostrazione, occorre, però, ulteriormente procedere sia a giustificare la maggiore, che *l'anima è "principio" del vivere*, sia a dimostrare la minore, che in quanto *principio primo del vivere è forma* del corpo vivente.

A questo scopo, bisogna "prendere come principio", sulla base dell'esperienza immediata, "che ciò che è dotato di anima si distingue da ciò che non è animato, nel vivere"²³. Infatti proprio la presenza o l'assenza dell'anima determina se un corpo è vivo o non.

Quindi, l'indagine prosegue in una lunga analisi per dimostrare che l'anima, non la natura, è il principio primo delle attività vitali delle piante, degli animali e dei viventi che hanno intelletto, data la varietà dei loro moti (non solo verso l'alto o verso il basso, ma in entrambi i modi)²⁴. Segue poi la dimostrazione che l'anima, essendo forma dei viventi, è principio "primo", proprio in quanto principio primo della vita dei viventi²⁵, l'anima è forma:

Maggiore	<i>quando di due cose diciamo di entrambe che sono qualcosa o operano, uno, cioè quello principale</i> (medio), si comporta come la forma e l'altro come la materia
Minore	ma l'anima è <i>ciò per cui principalmente viviamo, sentiamo, ci muoviamo e intendiamo</i> (medio), anche se siamo vivi grazie e all'anima e al corpo
Conclusione	dunque l'anima è la forma del corpo vivente

21 *Lo specchio*, p. 475.

22 Cfr *Ibid.*, p. 475-483 (413a20-413b9).

23 *Ibid.*, p. 477 (413a20).

24 *Ibid.*, p. 479-483 (413a25-413b4).

25 *Ibid.*, p. 497 (414a4).

Per rendere più chiaro il sillogismo la maggiore potrebbe essere così formulata: *quando di due cose diciamo di entrambe che sono ciò per cui viviamo, uno, cioè quello principale...*

Tommaso precisa che la conclusione coincide nel suo contenuto con la definizione di anima già prima dimostrata in quanto conclusione di un sillogismo: *atto primo di un corpo fisico organico*, Nello stesso tempo, è anche una definizione di anima quella che funge da termine medio; ed è la definizione che, Aristotele aveva indicato come, è principio o punto di partenza della dimostrazione²⁶.

Ma l'indagine sulla definizione di anima non è ancora conclusa. Poiché ciò grazie a cui viviamo e sentiamo lo si può dire sia della forma sia della materia, bisogna ancora giustificare la maggiore, cioè, che ciò per cui viviamo (e sentiamo) è principio del vivere come forma e non come materia. E, utilizza l'esempio della salute e della scienza: diciamo, infatti, che ciò grazie a cui conosciamo è sia la scienza sia l'anima e similmente diciamo che ciò in forza di cui siamo sani è sia la salute sia il corpo. In entrambi i casi, uno dei due (la scienza e la salute) sono come la forma, l'altro (l'anima e il corpo) come la materia; infatti scienza e salute sono atti di ciò che è disposto a riceverli. Ma l'anima è appunto l'atto a ricevere il quale il corpo è predisposto. Quindi l'anima è principio del vivere come forma e non come materia²⁷.

Infine Aristotele giustifica la minore, cioè che l'anima è "ciò per cui principalmente viviamo, sentiamo, ci muoviamo e intendiamo"²⁸, riferendosi, in questo modo, a tutti i generi di vita che già in precedenza aveva enumerato, vegetativo, sensitivo, intellettuale. Ancora ricorre agli esempi della sanità e della scienza. Sebbene, infatti, diciamo di essere sani riguardo e al corpo e all'anima e di conoscere e per la scienza e l'anima, tuttavia è principalmente (*primum*) per la salute che diciamo di essere sani e per la scienza che diciamo di conoscere, poiché il corpo è detto sano in quanto ha la sanità e l'anima è detta conoscere in quanto ha la scienza. Allo stesso modo, allora, diciamo vivo il corpo in quanto ha l'anima. Infatti, "è evidente che il *corpo* non è *atto dell'anima*, ma piuttosto l'anima *atto del corpo*, mentre il corpo è in potenza rispetto all'anima"²⁹.

26 Cfr *Ibid.*, p. 433-435 (412a6) p. 471 (413a11). Il termine medio è ciò che permette di passare dalle premesse alla conclusione. In questo senso è causa o principio della dimostrazione (cfr *Exp. Post. Analyt.*, I. I, c. 26, linee 27-33; I. II, c. 1, linee 5-6. 14-15 nell'Edizione Leonina).

27 Cfr *Lo specchio*, p. 497 (414a4).

28 *Ibid.*, p. 499 (414a12).

29 *Ibid.*, p. 497 (414a4).

La definizione di anima e la sua dimostrazione nella *Sentencia de Anima* di Tommaso d'Aquino

RAFFAELE RIZZELLO

Abstract

In questo lavoro vengono prese a tema esclusivamente le considerazioni che Tommaso svolge riguardo alle due definizioni di anima proposte da Aristotele nei primi quattro capitoli del secondo libro, una delle quali, osserva l'Aquinate, è conclusione di una dimostrazione. Per avere una conoscenza reale dell'anima occorre giungere ad una definizione anch'essa reale, non dialettica; una definizione, cioè, che dica *che cosa è l'anima*, e che sia *la sua definizione più generale*, tale che possa valere per tutti i tipi di anima. Attraverso il metodo della divisione, si giunge alla nota definizione di anima come *atto primo di un corpo fisico organico*. Questa definizione, commenta Tommaso, è da considerarsi schematica e come abbozzata (*figuraliter*), una descrizione esteriore, generica e incompleta, più che una vera definizione perché non coglie ancora l'intima natura dell'anima. Inoltre, le definizioni, propriamente, non sono né vere né false, mentre quello che si vuole trovare è una definizione "vera", che sia come la conclusione di un sillogismo. Nel suo commento Tommaso spiega che quella definizione, *atto primo di un corpo fisico organico*, è proprio la conclusione di una *demonstratio quia*. Vengono quindi giustificate sia la maggiore sia la minore. Concludendo, l'Aquinate osserva che nella definizione di anima di Aristotele si trova la materia, la forma e la causa finale.

Parole chiave:

Tommaso d'Aquino, Aristotele, definizione, anima, *demonstratio quia*

Abstract

This paper analyzes the reflections of Thomas solely on the subject of the two definitions of soul which were put forward by Aristotle in the first four chapters of the second book, one of which, as observed by Aquinas, is the conclusion of a demonstration. To fully understand the soul it is necessary to have a true definition, not a dialectical one, i.e. that defines *what the soul is*, and becomes *a more general definition* so that it may be applied to all types of souls. By means of the division method, the well-known definition of the soul as *the first actuality of a natural body that is potentially alive* is obtained. Thomas comments that this definition must be deemed to be a schematic and drafted (*figuraliter*) one, an exterior description, vague and incomplete rather than a true definition because it does not capture the intimate nature of the soul. Moreover, definitions are actually neither true nor false, whereas the search is to find a "true" definition which is considered to be the conclusion of a syllogism. Thomas states that the definition *the prime act of a physical organic body* is precisely the conclusion of a *demonstratio quia*. Thus both the the major premise and the minor are justified. Summing up, Aquinas observes that in Aristotle's definition of the soul there is substance, form and the final cause.

Keywords:

Thomas Aquinas, Aristotle, definition, soul, *demonstratio quia*

Alcuni tratti rilevanti della nozione tommasiana di *intentio*

GIOVANNI BINOTTI

Il tema dell'intenzionalità ha suscitato negli ultimi anni un notevole interesse filosofico e storiografico, soprattutto tra i medievisti¹. Com'è noto il primo filosofo contemporaneo a riscoprire la nozione di "intenzionale" è stato Brentano che la usa, almeno in una fase iniziale del suo pensiero, per distinguere gli atti psichici dai fenomeni fisici, attribuendone l'origine ad Aristotele ed alla Scolastica². Questo interesse, inizialmente circoscritto, si è poi esteso

-
- 1 L'intenzionalità costituisce un vasto campo di indagine per gli studi medievistici, aperto da due interventi pionieristici. Lo studio molto accurato sugli usi del termine *intentio*: H. D. Simonin, "La notion d' 'intentio' dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin" in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1930, pp. 445 – 465 (cit. d'ora innanzi come: Simonin). Il libro suggestivo di A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Museum Lessianum. Paris - Bruges - Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954 (cit. d'ora innanzi come: Hayen), che ha avuto un ruolo notevole nell'inaugurare gli studi storici e teoretici relativi all'intenzionalità nel pensiero medievale e, soprattutto, in quello di Tommaso d'Aquino, rimanendo per lunghi anni un esempio pressoché unico. Per lo status quaestionis attuale, per le principali interpretazioni ed una bibliografia complessiva, si possono vedere: *Ancient and medieval theories of intentionality*, ed. D. Perler, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Leiden, Boston - Köln, Brill, 2001 (cit. d'ora innanzi come: *Ancient and medieval theories*); D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Philosophische Abhandlungen, Bd. 82, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002 (cit. d'ora in avanti: Perler, *Theorien*); L. Spruit, *Species Intelligibilis. From perception to knowledge*, 2 voll., Leiden, New York, Köln, Brill 1994-1995 (cit. d'ora in avanti: Spruit).
 - 2 "Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza intenzionale [*intentionale Inexistenz*] (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto [*Object*] (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente... Tale in/esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto" [F. Brentano, *Psychologie vom empi-*

soprattutto grazie al ruolo che ha assunto l'intenzionalità nella riflessione matura di Husserl, che ha destato fin dall'inizio l'attenzione dei neotomisti³.

Nella nostra ricerca, che riguarda l'*intentio* nel pensiero di Tommaso d'Aquino, proponiamo un percorso diverso che nasce da un'esigenza di fondo: verificare se vi sia un'effettiva presenza dell'intenzionalità dietro l'uso cognitivo di *intentio*. E se gli altri usi, nella parte del processo cognitivo che non riguarda direttamente l'intelletto o la ragione, vissuti dagli interpreti, a volte, con una certa insofferenza, non siano in realtà indispensabili per comprendere meglio la natura della stessa *intentio* intellettuale. Infine se anche quegli altri usi di *intentio*, in genere accantonati come non pertinenti, tra tutti l'*intentio* come atto della volontà, non siano invece da porre in maggior rilievo per delineare una nozione tommasiana di *intentio*.

Il materiale lessicale

Innanzitutto, il termine *intentio*, nel latino medievale, viene fatto generalmente risalire a due fonti principali, tra loro ben distinte, ma che, in seguito, filosofi e teologi medievali hanno finito per sovrapporre: Agostino e Avicenna. Innanzitutto Agostino che nel pensiero medievale fin dalle origini, è sicuramente la fonte più autorevole⁴. Poi Avicenna che ha un ruolo tutto particolare perché oltre alla propria dottrina ha esercitato indirettamente, e incidentalmente, un'influenza ancora maggiore per la scelta dei suoi traduttori latini che hanno impiegato, per termini arabi molto diversi presenti nel testo

rischen Standpunkt, (cur. O. Kraus), Hamburg, F. Meiner, 1973 (1874), Philosophische Bibliothek, vol. 192, ristampa senza modifiche dell'edizione del 1924; tr. it., *La psicologia dal punto di vista empirico*. Roma-Bari, Laterza 1997, I, pp. 154-155]. L'origine aristotelica è indicata dalla nota 25 (di Brentano), *ivi*, p. 155. Per il successivo mutamento di prospettiva sull'intenzionalità si veda, O. Kraus, "Introduzione all'edizione del 1924", *ivi*, p. 44.

- 3 Per il concetto chiave di intenzionalità, presente in tutta la produzione matura dell'Autore, ci limitiamo al testo fondamentale delle *Ideen*: "L'intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente d'*Erlebnisse* come corrente di coscienza e come unità di una coscienza" [E. Husserl, "Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie" (1913), in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, Husserliana III, Der Hag, M. Nijhoff, 1950 (tr. it. in *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*. I, Torino, Einaudi, 1965, p. 186)]. Per i Neotomisti interessati precocemente a Husserl ed all'intenzionalità, oltre a Simonin, p. 445, n. 1, e Hayen, p. 13, si veda J. Maritain, *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir*. Paris, Desclée De Brouwer, 1934 (2), che criticando dettagliatamente soprattutto l'Husserl delle *Meditazioni cartesiane* (*ivi*, pp. 194-208), ritiene di non potersi esimere dal riconoscere nel suo pensiero certe affinità con la concezione "scolastica" della scienza (*ivi*, p. 47, n. 1, e p. 202).
- 4 Il ruolo di Agostino per la formazione della complessa nozione di *intentio* è stato rivalutato recentemente da V. Caston, "Augustin and the Greeks on intentionality", in *Ancient and medieval theories*, pp. 23 – 47.

avicenniano, per lo più un termine unico, quello di *intentio*⁵. Una polisemia non sempre felice che gli autori medievali, tra i quali Tommaso d'Aquino, hanno variamente vissuto e con la quale avremo direttamente a che fare. Di recente, a queste fonti si è aggiunto Aristotele, in realtà una riscoperta felice perché, se non si tratta di uno degli autori della terminologia, di cui non esistono corrispondenze dirette nelle sue opere, egli è però sicuramente l'autore della dottrina nella quale si iscrive l'*intentio*⁶.

Nelle opere di Tommaso d'Aquino, anche ad un rapido esame del materiale lessicale relativo appare evidente la separazione tra usi "conoscitivi" e "appetitivo-volitivi" di *intentio*. Merito del Simonin è stato segnalare la radice nella differenza tra un'*intentio* cognitiva che non è un'azione e una "appetitivo-volitiva" che lo è⁷. Sono infatti molto rari i testi nei quali Tommaso sostiene, direttamente o indirettamente, che l'*intentio* cognitiva sia un atto. Il più esplicito, addirittura unico, è quello nel quale però il nostro Autore interpreta una terminologia evidentemente diversa dalla propria:

“Tutti quegli atti che Damasceno enumera, appartengono ad una sola potenza, cioè a quella intellettuale. Che, dapprima, di per sé afferra qualcosa e quest'atto è chiamato 'intelligenza'. Ma poi, ciò che afferra, lo organizza per conoscere o per operare qualcosa d'altro, e questo è chiamato *intentio*”⁸.

-
- 5 Per l'uso di *intentio* nella traduzione di Avicenna si veda: s.v. "intentio", in "Lexique latino-arabe", in, Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima, seu Scientia divina*, 10 vol., (Éd. crit. S. Van Riet, Intr. G. Verbeke), Louvain – Leiden, Peeters – Brill, 1983, X, pp. 245 – 246. Per la vasta influenza esercitata nel Medioevo dalla concezione avicenniana del *De anima* e dell'*intentio*: D. N. Hasse, *Avicenna's 'De anima' in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute Studies and Texts 1, London – Turin, Warburg Institute – Nino Aragno Editore, 2000 (cit. in seguito: Hasse).
- 6 V. Caston, "Aristotle and the problem of intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII, no. 2, June 1998, pp. 249 – 298. Per l'interpretazione della teoria della conoscenza di Aristotele con notevoli riflessi anche sul valore dell'*intentio*, cfr. R. Sorabji, "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Replay to Myles Burnyeat", in *Ancient and medieval theories*, pp. 49 – 61; C. Rapp, "Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles", in *Ancient and medieval theories*, pp. 63 – 95.
- 7 "Comme acte d'une tendance, la notion s'applique d'abord et proprement aux seules puissances de l'appetit, elle désigne une impulsion motrice, un influx causal. Au contraire, dans l'ordre de la connaissance, la notion d'*intentio* perd complètement son sens moteur, elle convient à l'objet possédé par l'esprit dont elle désigne le mode d'être spécial" (Simonin, p. 461).
- 8 "Omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio (ST Ia, q. 79 a. 10ra3). Si veda quanto osserva Simonin, p. 447. Tutte le traduzioni dei testi tommasiani, salvo avviso contrario, sono di chi scrive. Le sigle usate qui di seguito per indicare le opere di Tommaso d'Aquino, tranne per la *Sententia de anima*, sono quelle introdotte dal Busa: *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, a cura di R. BUSA S.J., Sectio II, Concordantia Prima, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974-1975. Per i

Al contrario, l'*intentio* cognitiva non è mai presentata da Tommaso come intenzionalità, come atto, ma come risultato di un atto, di un'operazione dell'intelletto o della ragione, che la costituiscono. Come nel testo che segue, in cui l'intelletto dà forma all'*intentio*:

“Poiché infatti la rappresentazione intelligibile (*species intelligibilis*), che è forma dell'intelletto e principio dell'intendere, è raffigurazione di una cosa esterna, ne consegue che l'intelletto forma un'*intentio* simile a quella cosa ... E dal fatto che la *intentio* pensata dall'intelletto (*intellecta*) è simile ad una cosa, consegue che l'intelletto, con il formare una tale *intentio*, intenda quella cosa”⁹.

Quindi abbiamo un'*intentio* più nella direzione dell'*intentionale Inexistenz* di Brentano che dell'intenzionalità di Husserl¹⁰ Questo dato primordiale sembra ignorato dagli interpreti contemporanei che echeggiano piuttosto Giovanni di San Tommaso, per il quale il senso più generale e ampio di *intentio* è quello cognitivo, anzi di atto dell'intelletto:

“E si prende ora *intentio*, non in quanto indica un atto della volontà, ... e concerne il fine, ma in quanto sta per un atto o un concetto dell'intelletto, che è detto *intentio* in modo generale, perché tende ad altro, cioè all'oggetto”¹¹.

Come Hayen che, nel suo studio, importante per il peso che ha avuto negli anni successivi, restando a lungo l'unico approfondito esame del tema, prende *intendere* quando compare nel testo tommasiano, nel suo significato

testi riportati, salvo avviso contrario, e le ricerche relative sono tratte da: P. R. Busa S.J., *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Milano, Ed. Elett. Editel, 1992.

- 9 “Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem... Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat” (SCG I, c. 53, § 4). Cfr. 2SN d. 17, q. 1, a. 1co; 2co; SCG IV, c. 11, § 13; CPE I, 10, p. 51, l. 140 – 143. L'*intentio intellecta*, diventa oggetto di considerazione da parte dello stesso intelletto: ISN d. 19, q. 5, a. 3ra3; 2SN d. 8, q. 1, a. 4, qc. 5sc1; 5co; 3SN d. 5, q. 3, a. 1ra1 (dove è assimilata ad una *secunda intentio*); SCG IV, c. 11, § 6; QDP q. 7, a. 9co.
- 10 Giustamente Perler riserva a Brentano una parte importante. Sia nella sua introduzione a *Theorien*: “Einleitung, Brentanos Problem und die mittelalterlichen Intentionalitätstheorien, (Perler, *Theorien*, p. 1s.); sia nella conclusione: “Schluss. Da capo: Brentanos Problem und die mittelalterlichen Intentionalitätstheorien, (Perler, *Theorien*, p. 399s.). Questo sembra però chiudere irrimediabilmente ogni considerazione sull'*intentio* nell'arco della conoscenza, soprattutto di quella intellettuale.
- 11 “Et sumitur intentio in praesenti, non prout dicit actum voluntatis, ... et respicit finem, sed pro actu seu conceptu intellectus, qui dicitur intentio generali modo, quia tendit in aliud, scilicet in obiectum” (Ioannis a S. Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus* [...], (ed. B. Reiser), Taurini, Marietti, I, MCMXXX, Logica, IIa pars, pp. 290 – 291).

di *intelligere*, quindi *intendere* come sinonimo di *intentio* cognitiva, senza fornire alcuna giustificazione. È singolare che questo snodo tanto importante per la tesi dell'Autore, non compaia esplicitamente nella rassegna terminologica posta all'inizio¹² e che, quando verrà affrontato, lo sarà con l'appoggio di un solo testo che, d'altra parte, sembra essere l'unico ad affermare esplicitamente l'identità di *intentio* e *intendere*, come atti della mente¹³. Allora, coerentemente con questa impostazione, tutti gli altri usi di *intentio*, rischiano di diventare secondari, da ricondurre, se mai, a quello principale, che sarebbe, appunto, quello cognitivo¹⁴. Inoltre proprio l'*intentio* appetitiva, della quale un caso particolarissimo è l'intenzione, atto della volontà, come vedremo più avanti, non si può restringere agli esseri dotati di intelletto. Infatti c'è una "priorità" in *intentione*, non soltanto nella volontà ma anche nell'appetività in generale, perché *intendere* come *tendere in finem* si applica anche agli esseri che non hanno razionalità o volontà. Pur se, in ultima istanza, sono sorretti in ciò dall'intelletto divino, Tommaso non presenta abitualmente il *prius in intentione* in questo modo¹⁵.

12 "Pour l'instant, il suffira d'une brève énumération (qui ne distinguera même pas le verbe *intendere*, ni l'adjectif *intentionalis* du substantif *intentio*)" (Hayen, p. 48). È un "livellamento" non soltanto lessicale che avrà conseguenze non indifferenti per il seguito del libro e, indirettamente, per la ricerca successiva.

13 "Finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem... Et tamen sciendum, quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere" (QDV 21, a. 3ra5)

14 In questa linea Hayen stabilisce una serie di correlazioni terminologiche, ma non mette mai alla prova la sua identificazione in contesti nei quali compaiano insieme *intendere* e *intentio* che, nello stesso testo, non hanno mai entrambi senso cognitivo né, in questo senso, sono usati come sinonimi. Nell'intero *Corpus* delle opere autentiche, compresa la *Catena Aurea*, gli item con *intendere* e *intentio*, distanti al massimo tredici parole, sono 176. Tra di essi l'unico testo a nostra conoscenza nel quale si parli di *intentio* come *actus mentis* è quello sopra riportato. Su di esso fa leva Hayen per identificare *intendere* e *intentio* come atti cognitivi (Hayen, p. 194). Ma l'unicità del riferimento, soprattutto, non autorizza il reciproco: che ogni volta che *intendere* ha valore di *intelligere* (o di correlati come *considerare*) si possa leggere come *intentio*. Qui, l'autore salda questo punto alla questione del *finis prius in intentione agentis*. Anche in questo caso abbiamo trovato soltanto un testo che compia esplicitamente l'attribuzione direttamente alla ragione: "Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species" (ST 1a-2ae q. 18 a. 7ra2). Per il senso di *prius/primum in intentione agentis*: v. nota seguente.

15 "Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens: unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinatur ad agendum propter finem quantum intendit finem" (SCG II c. 30, § 17; cfr. QDL VIII q. 1, a. 2co). Sono una buona testimonianza di quanto asserito sopra quei testi caratteristici nei quali si parla di *intentio moventis* (4SN d. 44, q. 2 a. 3C3ra2; CDN c. 4, l. 22; CMP XII, l. 4, § 16) e

Intentio appetitiva

Per avere una prospettiva sulle complesse relazioni che, nei vari usi di *intentio*, si intrecciano tra appetitività e cognitività, bisogna piuttosto esaminare quei testi dove Tommaso esplicitamente tratta la questione. Sono tre articoli appartenenti rispettivamente al *Commento alle 'Sentenze di Pietro Lombardo'*, alla *Somma Teologica* e alla *Questione sulla verità*, nei quali l'*intentio* è definita come atto della volontà, o in generale dell'appetitività, ma non dell'intelletto¹⁶. Perciò è bene prendere le mosse da queste trattazioni principali e dalla soluzione che esse forniscono che, sempre la stessa, è ripetuta nel resto degli scritti tommasiani. Vi appaiono esplicitamente connessi *intentio* e *intendere*, ma vi si esclude costantemente l'uso di *intendere* come *intelligere*. Queste trattazioni presentano però alcune differenze argomentative che sono accompagnate da precisazioni, che risultano complementari, pur presentandosi in opere scritte in momenti diversi, utili proprio per determinare i rapporti tra intelletto/ragione e volontà in relazione ad *intentio*¹⁷. Nei primi due testi sopra indicati, dal nome dell'atto (*intentio* viene ricondotto a *intendere* come: *tendere in finem*) si risale alla potenza. Nel primo¹⁸, questa potenza, che deve concernere il perseguire o il rifuggire, non è identificata con l'intelletto ma specificamente con la volontà e più in generale con l'appetitività. Nel secondo¹⁹, la potenza viene individuata attraverso la struttura ontologica del *movere* nel suo senso aristotelico più ampio, che comprende anche quei moti perfetti dell'anima che sono le azioni. Nel terzo di questi testi²⁰ infine,

di *intentio motoris* (ST1a q. 62, a. 9co; CPY IV, l. 12, § 9): da quelli indicati abbiamo accuratamente eliminato i testi nei quali le espressioni in esame erano riferite al *Primus movens/motor*. Si vedano più oltre i riferimenti ad *intentio naturae*, *intentio artis*.

- 16 Le trattazioni più ampie sono rispettivamente: 2SN d. 38 q. 1 a. 3; QDV q. 22, a. 13; ST 1a-2ae q. 12 a. 1. In tutte l'*intentio* è sempre un atto della volontà e non della ragione: in questi testi, anche quando Tommaso si riferisce ad un'*ordinatio rationis*, gli elementi appartenenti alla ragione non sono mai indicati come *intentiones*, evidentemente per evitare ogni possibile equivoco. A questa, che è la prassi seguita in genere da Tommaso, tuttavia, fa parziale eccezione l'articolo della *Questio disputata de veritate* che precede quello sopra citato: "Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae" (QDV q. 22, a. 12co).
- 17 Vale la pena di avvertire che intelletto e ragione si distinguono come ciò che coglie la realtà senza passaggi di carattere discorsivo (l'intelletto) e ciò che necessita di quei passaggi (la ragione), ma che nei contesti nei quali sono presi indifferentemente, usiamo la formula: intelletto/ragione.
- 18 2SN d. 38, q. 1, a. 3co
- 19 ST 1a-2ae q. 12, a. 1co
- 20 QDV q. 22, a. 13co

si giunge alla stessa conclusione per un'altra strada: da *intentio*, considerata come atto che ha per oggetto il bene e il fine, si risale alla potenza che ha quel medesimo oggetto, perché oggetto dell'atto e oggetto della potenza devono necessariamente coincidere. Da qui, poiché il bene e il fine sono oggetto della volontà, segue l'attribuzione a quest'ultima dell'*intentio* come atto. In questo ultimo testo Tommaso senza negare la dottrina stabilita, aggiunge una precisazione sul ruolo dell'intelletto nell'*intentio*, che si distingue dal semplice atto della volontà, che è il *velle*, perché l'*intentio* consiste nell'ordinare i mezzi, e i fini intermedi, al fine ultimo. Ma questo atto comporterà a sua volta una relazione all'intelletto/ragione (*intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem*) a cui compete costituire l'ordine (*ordinare*)²¹.

Le precisazioni. Nel *Commento alle Sentenze*, confermando la solita dottrina, Tommaso fornisce una precisazione: l'intelletto/ragione è quello pratico/a perché, dato che il *medium demonstrationis* lì era, come abbiamo visto, individuato nel perseguire o rifuggire, allora bisogna ricordare che:

“L'intelletto speculativo invece non rifugge e non persegue, e non dice nulla sul rifuggire o perseguire qualcosa”²².

Infine nella *Somma Teologica* Tommaso sottolinea che il compenetrarsi dell'intelletto/ragione nella volontà non soltanto non intacca ma rafforza la conclusione. E, usando un'espressione molto forte, la “archittonicità”, in genere attribuita dalla tradizione aristotelica all'intelletto, conclude:

“L'*intentio* prima di tutto e principalmente, concerne ciò che muove al fine, quindi diciamo che l'architetto, colui che comanda tutto, muove con il suo imperio gli altri verso ciò a cui egli stesso tende. Ma la volontà muove al fine tutte le altre forze dell'anima, come sopra si è stabilito. Quindi è chiaro che propriamente l'*intentio* è atto della volontà”²³.

21 Così si conclude il corpo dell'articolo: “Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem” (QDV q. 22, a. 13co).

22 “Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae” (2SN d. 38, q. 1, a. 3co).

23 “Intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis” (ST 1a-2ae q. 12, a. 1co).

Intentio *cognitiva*

Quindi se per Tommaso l'*intentio* cognitiva non è un atto, è però un risultato dell'attività delle potenze conoscitive. Nella breve rassegna degli usi dell'*intentio* cognitiva che seguirà, non ci soffermeremo nel dettaglio su quella intellettuale poiché è la più, e meglio, studiata dagli interpreti²⁴. Ma non rinunceremo a trarre qualche conclusione che la coinvolga, al termine del nostro breve excursus.

L'*intentio* cognitiva non si incontra soltanto nell'intelletto ma nell'attività della conoscenza nel suo complesso, nella quale è coinvolta la sensibilità di uomini e animali: sensi propri, senso comune, fantasia e memoria²⁵. Tommaso, nella sua *Sententia sul De anima di Aristotele* inserisce il termine *intentio* nella dinamica dei moti psichici, che ritrova nel testo commentato²⁶:

“A volte l'anima è come il punto di arrivo del moto [*terminus motus*], quando cioè il moto è verso di essa, cioè verso l'anima, come nelle operazioni dei sensi: infatti quando l'anima afferra [*apprehendit*] gli oggetti dei sensi esterni, allora la potenza sensitiva, che è nell'organo, si attiva e si muove per inviare e ricondurre le rappresentazioni delle realtà sensibili e i riferimenti ad esse [*species et intentiones rerum sensibilium*], fino ad essa, cioè fino all'anima; altre volte, invece, l'anima è come il punto di partenza del moto [*principium motus*], quando cioè il moto viene da essa, cioè dall'anima, come avviene nel caso della reminiscenza, dalla quale i riferimenti alle cose e le loro rappresentazioni nella fantasia [*intentiones et fantasmata rerum*], nascosti e reconditi, vengono tratti fuori per intendere le realtà sensibili”²⁷.

24 Le trattazioni più recenti e più ampie: Spruit I, pp. 160 – 165; D. Perler, *Theorien*, pp. 31 – 105.

25 In generale: 2SN d. 8, q. 1, a. 5ra6; d. 9, q. 1, a. 8ra1; 4SN d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2ra4; ST1a, q. 78, a. 3co; a. 4ag4; a. 4ra2; ST 1a-2ae q. 80, a. 2co; ST 2a-2ae q. 2, a. 1co; QDV q. 10, a. 5co; q. 11, a. 3ra2; CMP VII, l. 9 § 9; QDL VII, q. 1, a. 2ra1.

26 Le citazioni del testo latino e la traduzione della *Sententia de anima* di Tommaso d'Aquino sono tratte da *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul “De anima” di Aristotele*, a cura del Progetto-Tommaso, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012 (cit. d'ora innanzi come SDA). Il testo “latino” di Aristotele: “Così forse è meglio non dire che l'anima si impietosisce, impara o intende, bensì l'uomo grazie all'anima. Ma non come se il movimento fosse in essa, piuttosto a volte per giungere fino ad essa, altre volte da essa, come i sensi dalle cose, mentre la reminiscenza, procede dall'anima verso quei movimenti o quegli stati di quiete che sono negli organi di senso” (Aristotele, *De anima*, I, 408b9, tr. it. SDA, p. 349). Si noti che la traduzione di Aristotele è quella della versione latina del *De anima*, commentata da Tommaso. Dell'importante dottrina aristotelica dei moti psichici, presente in *De anima*, *De sensu*, *De memoria et reminiscencia*, per spiegare il funzionamento della sensibilità ed in particolare del senso comune, della fantasia, della memoria e della reminiscenza, non abbiamo trovato una considerazione adeguata nell'ampio studio: V. Caston, “Aristotle and the problem of intentionality”, *cit.*

27 SDA, I, c. 10, 408b9, p. 361. I corsivi fuori dalle parentesi quadre sono citazioni letterali dal testo di Aristotele che è commentato, quelli all'interno delle parentesi quadre nella traduzione sono le

Inoltre, la complessità dei processi conoscitivi comprende un segmento, fuori dall'ambito strettamente psichico, con risvolti che, forse con qualche difficoltà per l'interprete moderno, riguardano direttamente l'*intentio* che si incontra anche nel corpo e nei suoi organi di senso:

“Per l'operazione del senso poi si richiede una modificazione spirituale, mediante la quale nell'organo di senso si genera l'*intentio* della forma sensibile. Altrimenti, se bastasse la sola modificazione fisica per percepire con i sensi, tutti i corpi fisici 'sentirebbero' nel subire un'alterazione”²⁸.

Ed infine l'*intentio* si trova anche all'esterno, in cose inanimate, come acqua, aria o etere cosmico, in quanto mezzi interposti tra oggetto dei sensi (in particolare dell'olfatto, dell'udito e, soprattutto della vista) e organo corrispondente. È un tratto che resta spesso ai margini anche della storiografia filosofica, ma che non merita tale sorte, perché questi usi, caratteristici della tradizione aristotelica medievale, non vanno considerati abusivi soltanto perché lontani dall'uso “intellettivo”, ma fanno parte a pieno titolo del problema dell'*intentio*²⁹. Perciò vanno accolti nel relativo dossier ed esaminati con la dovuta attenzione; perché, con il suo passaggio in questi corpi elementari che costituiscono i mezzi interposti, l'*intentio* che vi si trova rende possibile il processo percettivo a distanza³⁰. Un processo tuttavia che pone una seria difficoltà perché non si verifica in virtù delle proprietà naturali di quegli elementi. Di qui nasce il problema di comprendere come esso sia possibile e come avvenga.

L'inizio di una possibile soluzione, proviene da ciò che solitamente appare la difficoltà principale, se si tiene conto che l'*intentio* cognitiva in radice

corrispondenti parole latine del commento tommasiano. Il testo: “Aliquando anima est ut terminus motus, quando scilicet motus est *ad illam*, scilicet ad animam, sicut in operatione sensuum: nam quando anima apprehendit exteriora sensibilia, tunc uirtus sensitua que est in organo nititur et mouetur ad remittendum et reducendum species et intentiones rerum sensibilibus *usque ad illam*, id est ad animam; aliquando uero anima est ut principium motus, quando scilicet est *ab illa*, id est ab anima, ut est in reminiscencia a qua intentiones et fantasmata rerum occultata et recondita educuntur ad intelligendum res sensibiles” (*ivi*, p. 360). Per “l'essere di una presenza intenzionale” e l'accostamento di intenzionale e di spirituale si veda più avanti.

- 28 “Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur” (ST Ia, q. 78, a. 3co). Qui e nel seguito il termine “fisico” traduce *naturalis*, quando non è in contrapposizione con “artificiale”.
- 29 È sicuramente merito di Perler aver discusso questo problema senza preconcetti, tentando anzi di trovarne paralleli nei mezzi di comunicazione della nostra vita quotidiana (*Theorien*, pp. 37 – 42).
- 30 Per l'udito e la vista: SDA, II, c. 14, 418b20, <De natura luminis et dyaphani ..., I >, pp. 654 – 658. Per l'olfatto: SDA, II, c. 20, 421b9, <Dubitatio>, pp. 748 – 752.

è sempre la stessa perché, in origine, è la *forma* o, meglio, la *species* della cosa, poiché la *forma* in senso stretto esclude anche la materia intelligibile. Esse, subiscono elaborazioni successive, in un processo che in linea di principio è quello delineato da Aristotele³¹. Nella terminologia che introduce Tommaso, la sensibilità afferra l'*intentio* insieme con le condizioni materiali, mentre l'intelletto/ragione la afferrano separata da esse³². L'*intentio* quindi va vista originariamente nella cosa, ed assume una fisionomia propria, distinta dalla cosa, quando questa diviene oggetto di conoscenza, dei sensi o dell'intelletto³³. L'*intentio* è un corrispettivo dell'"oggetto" della conoscenza, ma ha una dinamica complementare e rovesciata. Mentre l'oggetto della conoscenza, dei sensi o dell'intelletto, è la cosa in quanto conosciuta nelle rispettive modalità tra loro profondamente differenti, quindi un "oggetto", che non è sinonimo della cosa stessa. L'*intentio*, che è il corrispettivo dell'oggetto, è la presenza della cosa conosciuta nella potenza che la conosce e secondo le modalità di quest'ultima. Almeno per quanto riguarda l'*intentio* questo modo di vedere sembra vicino a quello originale di Avicenna³⁴.

31 s. v. "forma" in "Lessico", SDA, pp. 1174 – 1175; s. v. "species" in "Lessico", SDA, pp. 1202 – 1204.

32 "Plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae" (2SN d. 9, q. 1, a. 8ra1).

33 Va ricordato che in Aristotele ciò che è "oggetto" della percezione di un senso è il termine dell'azione di una potenza, quella percettiva del senso in questione. In linguaggio aristotelico "oggetto" della percezione non è una sostanza nella sua integrità, ma "qualcosa" della sostanza cioè un accidente. Inoltre: *obiectum* "non è la cosa nella sua interezza ma un suo aspetto o una sua parte, l'obiettivo verso il quale è diretta l'azione di una forza, di una potenza attiva o di un possesso abituale o l'obiettivo capace di attuare una potenza passiva. Nel lessico di Tommaso, e ancor più in quello di Aristotele, è reso con un aggettivo sostantivato tratto dall'*habitus* o dalla potenza di cui è oggetto (per es. *sensibile* = *obiectum sensus*). Gli oggetti nel ricondurre all'atto le rispettive potenze hanno un ruolo diverso a seconda che siano oggetto di potenze passive o attive. Nel primo caso essi si comportano come principi attivi delle azioni delle potenze passive, come l'oggetto di un senso attiva il senso corrispondente a compiere la sua azione percettiva. Nel secondo caso gli oggetti si comportano come fini delle potenze attive, risultati delle loro operazioni" (s. v. "obiectum" in "Lessico", SDA, p. 1188).

34 Per il passaggio da *forma* ad *intentio* che è parte del processo di generazione della *species intelligibilis* si veda la trattazione già ricordata: Spruit I, pp. 160 – 165. Per Avicenna sembra che l'*intentio* abbia una valenza molto diversa da quella abitualmente attribuitagli, basata sull'intenzionalità: "First, what are 'intentions'? According Avicenna, they exist in the sense-object, e.g. the wolf in the passage from *De anima*, I, 5, ... This is a crucial pont since it distinguishes Avicenna's doctrine from many other theories on intentions and intentionality: the 'intention' is not in the perceiver but in the object. This view is repeated in *De anima*, IV, 3: '... how <estimation> obtains the 'intentions' which are in the sense-objects" (Hasse, p. 130).

Intentio “*nelle cose*”

Quindi che in linea di principio ci sia un’*intentio* “nelle cose”, una veduta che a partire dall’intenzionalità cognitiva non può essere giustificata o solo con grande fatica, appare ora in una luce diversa: si tratta di comprendere come avvenga, restando ancora “nelle cose”, il passaggio da *forma* e/o da *species*, ad *intentio*. Una presenza designata da Tommaso con l’espressione *ad/per modum intentionis* che egli applica in particolare alla *forma* o alla *species* della cosa quando sono rese presenti nelle varie “sedi” nelle quali si trova l’*intentio*³⁵. Tommaso lo precisa in termini di processi di modificazione diversi da quelli “fisici”:

“Dico ‘fisica’ una modificazione in quanto, in ciò che la subisce, la qualità viene ricevuta nella realtà fisica, come quando qualcosa si raffredda, si scalda o si muove di moto locale; invece è ‘spirituale’ una modificazione in quanto la rappresentazione è ricevuta nell’organo di senso o in un mezzo, secondo la modalità di una presenza intenzionale (*per modum intentionis*) e non quella di una forma naturale (*per modum naturalis forme*): infatti la rappresentazione non è ricevuta nel senso secondo l’essere che ha nella realtà sensibile (*in re sensibili*)”³⁶.

Tuttavia passando a considerare quale sia il modo di essere indicato da *modus intentionis*, l’*esse intentionale*, comprendiamo in che senso l’*intentio* si possa trovare nelle cose. Nel passo che segue, Tommaso procede ad una riflessione di carattere generale, in quanto l’agente di cui si parla non è necessariamente razionale, anche se questo vi rientra:

“Ma a volte la forma è ricevuta da ciò che subisce secondo un modo d’essere diverso da quello che ha in ciò che agisce, perché la disposizione della materia a ricevere, che appartiene a ciò che subisce, non è simile alla disposizione che la

-
- 35 Il valore dell’espressione *ad/per modum* (con il genitivo) è molto vicino a *quā/in quantum* perché restringe il campo di ciò che viene indicato essere *ad/per modum*, ma non del *modus* stesso: nel nostro caso viene ridotta l’entità della cosa, o della sua *forma*, non quella dell’*intentio*. I testi sono numerosi: 2SN d. 18, q. 1, a. 2ag1; ra1; 3SN d. 15, q. 2, a. 1B2co; 4SN d. 1, q. 1, a. 4Bra4; 4SN d. 1, q. 1, a. 4Dco; 4SN d. 5, q. 2, a. 2Bco; 4SN d. 8, q. 1, a. 1Cco; 4SN d. 44, q. 3, a. 1Cco; QDV q. 22, a. 1ag3; QDV q. 22, a. 12co; QDV q. 27, a. 4ra4; QDP q. 3, a. 11ra14; QDP q. 5, a. 1ra6; QDP q. 5, a. 8ra7; CP IV l. 17 § 3; SDA II, c. 14, 418b20 <De natura luminis I>, p. 656; OS4, q. 39; RCL c. 1, l. 4.
- 36 SDA II, c. 14, 418b20 <La natura del lume ...> I, p. 657. “Dico autem inmutationem naturalem prout qualitas recipitur in paciente secundum esse nature, sicut cum aliquid in frigidatur uel calefit aut mouetur secundum locum; inmutatio uero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis et non per modum naturalis forme: non enim sic recipitur species in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili” (*ivi*, I, p. 656).

materia aveva in ciò che agisce, e perciò la forma è ricevuta da ciò che subisce senza materia, in quanto ciò che subisce è simile all'agente quanto alla forma e non quanto alla materia; e in questo modo la sensibilità riceve la forma senza la materia, perché la forma ha nella sensibilità un altro modo di essere, diverso da quello che ha in una realtà sensibile: infatti in una realtà sensibile ha realtà fisica, nella sensibilità invece ha l'essere di una presenza intenzionale, ossia spirituale; e Aristotele porta l'esempio appropriato del sigillo e della cera, infatti la disposizione della cera all'immagine non è la medesima di quella che avevano ferro e oro³⁷.

In questo passo l'*esse intentionale* è iscritto nella relazione tra un agente, che esercita un'operazione, e ciò che la subisce. L'agente deve essere in grado di imprimere, in ciò che subisce la sua operazione, una forma senza materia, quella dell'agente; come pure ciò che subisce l'operazione deve essere predisposto per ricevere quella forma: la predisposizione è assicurata dalla somiglianza della sua forma con quella dell'agente. Conseguentemente l'*esse intentionale* è l'essere di una forma senza la materia che dovrebbe avere, e che non ha più, ma con una materia diversa, fornita da ciò che subisce quell'operazione³⁸.

Nei testi che abbiamo appena esaminato compaiono, in espressioni collegate a *intentio* ed *intentionale*, termini diversi come *spiritus* e *spirituale* che tuttavia si rivelano affini o addirittura intercambiabili con essi³⁹. Ci sembra

37 SDA II, c. 24, 424a17, <Dubbio>, p. 817. Il testo: “Quandoque uero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum paciens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale sive spirituale; et ponit conueniens exemplum de sigillo et cera, non enim eadem est dispositio cere ad ymaginem, que erat in ferro et auro” (*ivi*, p. 816).

38 Per la medesima dottrina applicata poi al caso particolare della percezione del senso: “Quandoque uero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum paciens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale sive spirituale” (CMP VII I. 9, § 9).

39 Si veda “intentionale sive spirituale” (SDA II, c. 24, 424a17, <Dubbio>, p. 816) riportato nella nota precedente. Oltre a questo, i testi nei quali si rivela l'affinità tra *intentio* e *spiritus* sono quelli nei quali si trovano entrambi: 2SN d. 19, q. 1, a. 3ra1; 3SN d. 27 q. 1 a. 4co; 4SN d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ra4; q. 2 a. 1 qc. 3co; ra2; q. 3 a. 1 qc. 3co; ST 1a q. 78 a. 3co; ST 1a-2ae q. 22 a. 2ra3; ST 1a-2ae q. 37 a. 4ag1; ra1; ST 2a-2ae q. 49 a. 1ra2; QDV q. 13 a. 1ra10; QDP q. 5 a. 8 co; ra7. Sui testi della *Quaestio disputata de potentia*, torneremo più avanti. Per una riflessione su questa problematica in riferimento soprattutto a Tommaso, interprete di Aristotele: M. Burnyeat, “Aquinas on ‘Spiri-

che un confronto, per quanto rapido, permetta ulteriori passi avanti nella direzione che stiamo seguendo.

Spiritus, nelle opere di Tommaso, non indica esclusivamente un modo di essere superiore a quello corporeo, ma possiede una rosa di significati ontologicamente eterogenei, anche se il nostro autore non rinuncia a mantenere una certa coerenza tra di essi. Così, almeno una volta, scrivendo sullo Spirito santo, egli può fornire una trattazione unitaria di *spiritus* perché, egli dirà, quel nome, nonostante la profonda eterogeneità ontologica degli esseri cui si applica, si può ricondurre alla *subtilitas*, tanto degli esseri corporei (l'aria, il respiro, il vento, i vapori più sottili, grazie ai quali le potenze dell'anima si diffondono in tutte le parti del corpo), quanto di quelli incorporei (Dio, l'Angelo, l'anima), e infine anche dell'amicizia e dell'amore. Ma poiché la *subtilitas* è definita come allontanamento dalla materialità (*remotio a materialitate*) allora essa si dirà in senso stretto degli esseri incorporei e soprattutto di Dio⁴⁰. Per *intentio* non c'è nulla di simile ma ciò che si avvicina di più ad una trattazione unitaria si trova nei testi, sopra esaminati, sull'*intentio* come atto della volontà. Uso del termine che, come abbiamo visto, è contenuto in quello più ampio e generico dell'attività appetitiva nel suo complesso, di cui l'intenzionalità della volontà è caso rilevante. Quindi non solo in questo modo non

tual Change' in Perception", in *Ancient and medieval theories*, pp. 129 – 153, e la Bibliografia ivi contenuta, pp. 152 – 153.

- 40 "Spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam. Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordēs, esse unius spiritus vel conspiratos; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et unam animam; sicut dicitur Eth. 9: proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse. Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aërem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta. Secundum hoc igitur dico, quod spiritus, in quantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus Personis; sed duplici ratione nominatur Spiritus sanctus a spiritualitate" (ISN d. 10, q. 1, a. 4co). Si veda anche 3SN d. 2, q. 2, a. 1Bco, dove si fa esplicita menzione della fonte di questa concezione complessiva: Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, par. 7; PL XXXIV, 459 – 460. Ma il termine *spiritus* è anche un retaggio aristotelico incorporato in una lunga e complessa tradizione di studi fisiologici e medici che, a partire almeno da Galeno giunge fino al XVII secolo. Per Aristotele lo πνεῦμα, come πνεῦμα σύμφυτον (*De motu animalium*, 703a10), è una sorta di interfaccia tra anima e corpo, attraverso cui la prima muove il secondo (G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford, Clarendon, 1995, c. III, in particolare: pp. 130 – 144).

si esclude affatto la presenza dell'*intentio* nell'appetività sensitiva⁴¹, ma tutti questi usi rientrano sotto l'*intentio* come atto del tendere al fine. Perciò anche in questa direzione Tommaso può applicare l'*intentio*, *in aliquid tendere*, fino a comprendere la *natura* e l'*ars* e tutto ciò che rientra nella dinamica verso il fine⁴². Non si tratta di generiche “tendenze” della natura o, nel secondo caso, della volontà di un *artifex*, ma dell'*intentio* in processi nei quali si compiono operazioni determinate per raggiungere ordinatamente dei fini, che siano la generazione compiuta di un essere vivente o la produzione di un artefatto.

Intentio nella causalità strumentale

Fin qui abbiamo esaminato quasi tutti i principali usi di *intentio*⁴³. Ne resta però ancora uno che, in genere è apparso poco rilevante agli interpreti: è l'*intentio* come espressione della causalità strumentale⁴⁴. Si tratta di un insieme di testi eterogenei nei quali *intentio* e *intentionale* sono usati per indicare la natura della causalità appartenente ad uno strumento in quanto tale, sia esso un attrezzo, come la scure del falegname, o un sacramento⁴⁵.

L'esame di alcuni di questi testi concluderà il nostro breve excursus. Cominceremo dai due tratti dal *Commento alle Sentenze*. Il primo usa l'*intentio*

41 “In animali duplex motus considerari potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito” (ST 1a-2ae q. 31, a. 1ra2; Cfr.: ST 1a-2ae q. 1, a. 6ra3; ST 1a-2ae q. 29, a. 2ra3).

42 Per l'*intentio naturae*, si veda per es.: “monstra accidunt preter intentionem nature ex corruptione alicuius principii in semine” (SDA III, c. 8, 432b19, p. 1080). Per l'*intentio artis* i testi principali sono: 4SN d. 44, q. 1, a. 2B (dove si introduce una distinzione tra strumenti *de prima intentione artis* e strumenti *de secunda intentione artis*); ST 1a-2ae q. 85 a. 6co (dove si distingue tra *intentio artificis* e *intentio artis*); CDC, pr.; CMP VI, l. 2, § 15; VI, l. 6, § 18; IX, l. 6, § 2.

43 Andrebbero aggiunti anche altri significati per es. l'*intentio auctoris*, ma essi rientrano nell'intenzione atto della volontà. Un caso a parte è l'uso di *intentio* con il significato di *attentio* “attenzione” (SCG I, c. 55, § 458; QDV q. 13, a. 3co, dove ci si riferisce direttamente ad Agostino) che non è però né il significato principale di *intentio* né, tantomeno, quello più profondo (come vorrebbe Hayen, pp. 171 – 174: cfr. *Table alphabétique des matières* s.v. “attention”, p. 273). Lo si vede bene dai testi in cui è presente contemporaneamente *intentio* ed il termine latino *attentio*, che indicano le reciproche differenze di significato: 4SN d. 49, q. 3, a. 3Cra3; ST 1a-2ae q. 37, a. 1co; ST 1a-2ae q. 40, a. 8co; ST 2a-2ae q. 83, a. 13co; ST 2a-2ae, q. 129, a. 3ra3; ST 2a-2ae, q. 181, a. 2ra2; QDV, q. 12, a. 9ra2; CTC X, l. 13, § 2. D'altra parte, come si vede da questi testi, Tommaso ritiene l'*attentio* un atto della volontà.

44 Per es. Hayen, p. 104, che se ne occupa ancora, ne sostiene proprio l'irrilevanza.

45 I testi sono: 4SN d. 1, q. 1, a. 4Bco, ra4; 4SN d. 1, q. 1, a. 4Dco, ra1; 4SN 5, q. 2, a. 2Bco; 4SN d. 44, q. 2, a. 1Cco; 4SN d. 47, q. 2, a. 1Cra2; QDP q. 3, a. 7ra7, a. 11ra14; QDP q. 6, a. 4co; QDI a. 5ra12. Per l'*intentio* nella causalità strumentale: Simonin, pp. 448 – 451 e Hayen, pp. 94 – 105.

come esemplificazione di *ens diminutum*⁴⁶. Sono interessanti le ragioni e le modalità di questa scelta. Perché l'*ens diminutum* è la forza (*virtus*) con la quale lo strumento agisce soltanto in quanto mosso da altro. Ed è “meno ente” perché mentre la forza, attiva nell'agente principale, è una realtà completa, la forza motrice dello strumento è proporzionata al moto che gli è impresso dall'agente. Quindi, poiché il moto è una realtà incompleta, tale è anche la forza dello strumento che non ha la capacità di compiere l'operazione dell'agente principale. Lo strumento quindi può produrre un effetto al di là di quello che gli competerebbe per la natura degli elementi che lo compongono, proprio perché è strumento (*virtus instrumenti inquantum hujusmodi*) mosso dall'agente principale. Tommaso introduce la connessione di *intentio* con la *virtus* e il *motus* di uno strumento, dicendo che la sua forza è come quella dell'aria nel processo della visione: nell'aria c'è una forza (*virtus*) capace di modificare il senso della vista, in quanto l'aria è uno strumento “messo in moto” a sua volta dall'oggetto della vista, che è esterno (*virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili*).

Il lungo “corpo” dell'articolo appena esaminato è corredato dalla risposta ad un'obiezione, il secondo testo tratto dal *Commento alle Sentenze*⁴⁷ che ri-

46 Il testo: “Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis... Et ... dicendum aliter, quod virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physic. Et ideo virtus instrumenti inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph. Et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi inquantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum” (4SN d. 1, q. 1, a. 4Bco). Per quanto riguarda l'*ens diminutum*, da un'affermazione di Aristotele, se non sia il caso di trattare in un'altra sede ciò che è incidentale e ciò che è vero (*Metaph.*, E (VI), 1027b31-34) si genera, nella traduzione araba in possesso di Averroè, la caratterizzazione di un particolare tipo di ente, reso nella sua versione latina con *ens diminutum*: il Commento dell'Averroè latino, appuntandosi sulla presenza di un *ens diminutum* sostiene che l'ente *quod est in anima*, come l'*ens per accidens*, rientra “in genere entis diminuti perché non habet et causam nisi animam, e si contrappone all'ens perfectum, quod est ens extra animam” [Aristotelis, *Metaphysicorum libri xiii, cum Averrois Cordubensis In eosdem commentariis, et Epitome Theophrasti Metaphysicorum liber*. (Marci Antonii Zimarae contradictionum solutiones, etc.). Venetiis Apvd Ivncas. MDLXII, p. 152 G-H].

47 “Ad quartum dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in Lib. de sensu et sensato

guarda direttamente il modo in cui nella *res corporalis* dei sacramenti possa essere presente ed operante una forza di carattere propriamente spirituale che non può avere in essi completa realtà, appunto perché sono corporei: non si tratta di un modo intenzionale che riguarda un agente capace di intendere, di volere e neppure di sentire, ma la *res corporalis*, la materia di un sacramento⁴⁸. Tommaso allora afferma che la forza spirituale vi si può trovare soltanto *per modum intentionis*. Per chiarire questo punto egli connette questa presenza *per modum intentionis* ad una serie di fenomeni molto diversi che riguardano direttamente l'*intentio* in vari contesti e che, ci sembra, aiutino a comprendere come il nostro Autore veda il complesso problema di quella presenza. Che si tratti di una terminologia che per quanto riguarda la causalità sacramentale è limitata a pochi testi e che Tommaso, in seguito, lascerà cadere non è molto rilevante per il nostro scopo. Sia perché la connessione tra causalità strumentale ed *intentio* continua ad essere applicata al di fuori di quel ristretto ambito, sia perché le analogie e gli esempi che connettono all'*intentio* questa interpretazione della causalità strumentale si ritrovano in quella "*intentio nelle cose*" che, da parte sua, Tommaso continua ad usare nella teoria della conoscenza, nell'antropologia e nella fisica.

Tornando agli esempi contenuti nel nostro testo⁴⁹, vi incontriamo lo strumento che maneggia l'artigiano e la forza che agisce in modo determinante in esso non è quella muscolare o mentale dell'artigiano, ma la forza dell'arte; poi il discorso (*sermo*) che, poiché è oggetto dell'udito umano che ha come fine l'apprendimento, contiene in certo modo le *intentiones* dell'anima; e, ancora, il movimento nel quale è presente la forza della sostanza separata motrice; infine il seme che agisce in forza dell'anima. Raccogliendo tutti questi esempi abbiamo una serie di casi nei quali la forza (*virtus*) di un agente superiore (*ars ... disciplina ... substantia separata ... anima*) "è" secondo un modo di essere diverso da quello "completo", quindi *per modum intentionis* in soggetti diversi (rispettivamente: *instrumenta ... sermo ... motus ... semen*) che agiscono come strumenti.

continent intentiones animae quodammodo: etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis, secundum Philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in 1 de Generat. Animalium" (4SN d. 1, q. 1, a. 4Bra4).

48 Per il problema dell'*intentio* nella prospettiva della teologia sacramentale prima del Concilio Vaticano II: A. Michel, "Sacraments (en général)", in A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XIV, 1 □ Rosny □ Schneider □, Paris, Letouzey et Ané, 1939, pp. 485-644. Per uno studio storico dell'*intentio* nel contesto della teologia sacramentale dell'epoca di Tommaso, resta fondamentale: H.-D. Simonin, O. P., et G. Meersseman, O. P., *De sacramentorum efficientia apud theologos ord. praedicatorum (1229-1276)*, Fasc. I: 1229-1276, Romae, Angelicum, 1936.

49 4SN d. 1, q. 1, a. 4Bra4

Intentio come realtà incompleta

Gli ultimi testi che esamineremo, sempre attinenti alla connessione tra causalità strumentale ed *intentio* li trarremo invece dalla *Questione sulla potenza*, e qui non si parla più di Teologia sacramentaria. Ma essi ci danno l'opportunità di riflettere brevemente sulle conseguenze del modo e del grado di permanenza dell'*intentio* nel soggetto cui inerisce⁵⁰, perché Tommaso usa il nostro termine anche per indicare risultati di azioni, i quali non raggiungono una completa realizzazione, come abbiamo appena visto.

Nel primo testo Tommaso formula in termini di *intentio* un problema capitale per la Teologia dei rapporti tra il Creato e Dio. Si tratta di comprendere il modo nel quale le realtà create hanno bisogno dell'azione divina, e il grado di realtà che questa possiede, perché esse possano esercitare le azioni che sono loro proprie. Tommaso sostiene che ciò che Dio opera nelle realtà naturali, affinché agiscano, è simile ad un'*intentio*, che ha un essere incompleto come quello dei colori nell'aria e della forza dell'arte nello strumento⁵¹.

Anche il secondo testo sviluppa una riflessione sull'incompiutezza caratteristica dell'*intentio* cercando di sorprendere quel che accade nel momento in cui le forme, qui si tratta dell'azione di un agente corporeo, cominciano ad essere in atto nella materia⁵². Tommaso riprende una dottrina che

50 Questa "inerenza" non significa che per Tommaso l'*intentio* sia un *accidens*. L'accostamento di *intentio*, in senso conoscitivo, ad *accidens* si presenta 4 volte: due sono però attribuite ad altri autori (Avicenna, "intentio accidentalis": ISN d. 24, q. 1, a. 3co; Rabbi Moyses, "accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti": QDP q. 7, a. 4sc3); una è introdotta per respingere gli effetti di un accostamento attribuito ad altri autori (ISN d. 25, q. 1, a. 2ra1); resta l'unico caso nel quale però non c'è alcuna identificazione tra *intentio* e *accidens* in senso stretto, ma si parla degli *accidentia entis* in generale, pensando probabilmente, dati gli esempi, agli enti di ragione: "Dialectica autem videtur esse communis, et similiter sophistica, quia considerant quaedam accidentia entibus, scilicet intentiones et rationes generis et speciei, et alia huiusmodi. Unde relinquitur quod philosophus consideret praedicta in quantum sunt accidentia entis" (CMP XI, l. 3, § 11).

51 "Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina" (QDP q. 3, a. 7ra7).

52 "Ad sextum dicendum, quod formarum quae incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quaedam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et huiusmodi formae remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quedam vero

già conosciamo⁵³, aggiungendo però alcune indicazioni. Egli prevede tre casi possibili.

1) Certe forme raggiungono una completa determinazione nella specie e nella realtà materiale (*secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia*) perché, nell'essere del tutto reale che risulta, non restano principi contrari. Inoltre forme di questo tipo permangono, anche se ad un certo punto cessa l'azione dell'agente principale (per es. il genitore), fino al momento in cui il composto si disfa.

2) Certe altre forme raggiungono una completa determinazione nella specie ma non nella realtà materiale (*secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia*), perché nella materia resta una forma contraria, come il calore dell'acqua calda che come si scalda in presenza di una fonte di calore, in assenza di questa si raffredda.

3) Certe forme non raggiungono una completezza nella specie e nella realtà materiale (*secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse*), come un corpo rilucente produce luminosità nell'aria. Infatti il lume non è nell'aria come una forma naturale completa, come nel corpo che riluce, ma piuttosto *per modum intentionis*. Quindi accade come l'immagine di qualcuno nello specchio: essa rimane finché quel qualcuno vi si trova davanti; questa modalità di *intentio* dipende non solo incidentalmente ma di per sé, dalle forme dei corpi naturali: perciò il suo essere non resta se cessa l'azione degli agenti e si dice che sono *in fieri*. Questa caratteristica appartiene anche all'*intentio* sensitiva, dove fantasia e memoria hanno il ruolo di permetterle o assicurarle una certa persistenza. Ma lo stesso accade anche all'*intentio* dell'intelletto⁵⁴.

formae producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiusmodi formae possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quaedam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quaedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factionis indeficienter permaneat" (QDP q. 5, a. 1ra6).

53 Si veda per es. SDA II, c. 24, 424a17, <Dubbio>, p. 818, esaminato sopra.

54 "Deinde cum dicit ex sensibus ponit diversitatem cognitionis, quae est in brutis: et tangit etiam tres gradus cognitionis in huiusmodi animalibus... Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisa ad vitae necessitatem et ad propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo: nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio

Una dottrina che abbiamo già incontrato ed esaminato e che ora in termini di causalità strumentale appare più chiara.

Vorremmo ora richiamare l'attenzione sull'affinità stabilita da Tommaso tra la debolezza dell'essere intentionale e la nozione che esprime costitutivamente la specificazione ontologica della *intentio* dell'intelletto, che è l'*ens rationis*⁵⁵. Per chiarire la dinamica concettuale che è alla base di questa nozione, dobbiamo ricordare che, quando Tommaso d'Aquino definisce in modo più preciso l'*ens rationis*, lo fa proprio in termini di *intentio*. Infatti gli enti di ragione sono propriamente quei caratteri intenzionali che la ragione trova in ciò su cui esercita la propria considerazione. Gli enti di ragione sono dunque "cose" della ragione, cose presenti nell'anima secondo una raffigurazione. Esse "sono", ma sottoposte a restrizioni (*secundum quid*), come il modo di essere intelligibile che le cose acquistano nell'intelletto, senza la materia né le condizioni individuanti. Tuttavia le cose presenti in questo modo hanno una consistenza ontologica superiore a quella dell'ente in potenza⁵⁶.

Un quadro d'insieme?

Si è giustamente notato che Tommaso spiega le modificazioni "spirituali" e il carattere così singolare dello *esse intentionale* come frutto di una causalità che proviene in ultima analisi dalle sostanze separate e da Dio. Un quadro coerente di questa concezione viene fornita da un bel testo che proviene dalla *Questione sulla potenza*:

"Gli elementi dunque agiscono in forza dei corpi celesti e i corpi celesti agiscono in forza delle sostanze separate; quindi cessando l'azione delle sostanze separate, è necessario che cessi l'azione del corpo celeste; cessando la quale è necessario che cessi l'azione del corpo elementare. Ma si deve sapere che un corpo ha una

praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intantum consequerentur" (CMP I, l. 1, § 10). La terminologia è *intentio intellecta*, *intentio intelligibilis*; *intentio intellectualis*, mentre è assente *intentio intellectiva*.

- 55 Ci permettiamo di rinviare a G. Binotti, "Logica ed enti di ragione. Lo statuto ontologico degli enti di ragione", in *Annali Chieresi*, Torino, 2007 - 2008, pp. 77 - 110. Stupisce il modo di manifestare difficoltà dinanzi a questa nozione in uno storico del pensiero medievale come Perler, che a proposito degli *entia rationis* scrive: "Des objets mystérieux, existant d'une certaine manière à l'intérieur des actes psychiques" D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p. 17. Certamente in una prospettiva psicologista, per la quale la psiche ed i suoi contenuti non hanno consistenza ontologica, l'"ente di ragione" non ha senso. Ma può averlo allora l'intenzionalità?
- 56 "Cogitationes cordis ... in se ... nec angeli ... cognoscunt ... propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quo res sunt in anima" (QDL 12 q. 5 a. 2co)

doppia azione: certamente una secondo la proprietà di corpo, che cioè agisce mediante il movimento...; però ha un'altra azione, per quanto raggiunge il livello delle sostanze separate, e partecipa qualcosa del loro modo di essere... Però questa è un'azione del corpo, che non è volta alla trasformazione della materia, ma ad una diffusione della raffigurazione della forma nel mezzo interposto, come la raffigurazione di un *intentio* spirituale che da una cosa è ricevuta nei sensi o nell'intelletto, e in questo modo il sole illumina l'aria, e il colore moltiplica la sua immagine nel 'mezzo'. Ma entrambi i modi di azione in questi esseri inferiori sono causati dai corpi celesti. Infatti anche il fuoco con il suo calore trasforma la materia, in forza del corpo celeste; e i corpi visibili moltiplicano le loro immagini nel mezzo interposto, in forza del lume, la cui fonte è nel corpo celeste⁵⁷.

Questa spiegazione per i moderni sarebbe troppo difficile da accettare. Scomparso il carattere unico ed il ruolo dei cieli, ridimensionato tutto il resto, mentre l'universo risulta sovradimensionato rispetto a quello tommasiano. Tuttavia noi preferiamo seguire un'altra strada una prospettiva dalla quale dipende anche il quadro sopra presentato.

Consideriamo allora l'*intentio* che è emersa dall'uso che abbiamo inizialmente indicato come cognitivo, che non ha rivelato soltanto la sua presenza nei vari segmenti del processo della conoscenza, ma che, mantenendo alcune sue caratteristiche, si è ritrovata in processi molto diversi, delineando una nozione molto più estesa. Così *intentio* giunge ad indicare la cosa al di fuori di sé stessa e, insieme, la presenza di una cosa in altri soggetti. Abitualmente si ritiene che la possibilità di questa presenza sia caratteristica dell'intenzionalità come atto cognitivo e soprattutto intellettuale. Però, se è corretta l'ipotesi che l'*intentio*, non appartenente al dominio dell'appetività, non sia un atto, la spiegazione della presenza intenzionale deve essere cercata altrove, nella sua "proprietà" di essere in qualche modo la *forma* o, soprattutto nel caso dei processi della conoscenza, la *species*, sensibile o intelligibile, della cosa. Di qui, si produce o

57 "Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum...; aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum... Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aërem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore" (QDP q. 5, a. 8 co).

si genera nelle potenze conoscitive una presenza intenzionale della cosa, conseguenza di un processo che inizia con il prendere quella cosa come oggetto della potenza stessa. Questo fenomeno costituisce l'altro lato dell'*intentio*, per il quale la presenza di una cosa è anche riferimento ad essa. E viceversa. La potenza conoscitiva fa di quel che è un suo prodotto, dal caso più elementare al più raffinato come la *conceptio* dell'intelletto, un'*intentio*: per ogni prodotto del processo conoscitivo si denomina *intentio* il suo carattere di strumento di conoscenza, ciò che abitualmente è indicato come *id quo*. Per questa ragione Tommaso può usare la causalità strumentale per interpretare il segmento più umile del processo conoscitivo, quando la riferisce all'*intentio* negli organi di senso (che sono, sia pure integrati nell'essere vivente, i suoi "strumenti"), come può riferirla a processi simili, nell'acqua, nell'aria, nell'etere e, in generale, a quei processi che egli chiama modificazioni di carattere "spirituale".

Come è convinzione comune, non è possibile fornire la visione unitaria di un'*intentio* tommasiana. Tuttavia nel confermare la conclusione del Simonin dalla quale abbiamo preso le mosse⁵⁸, potremmo osservare che se è corretta l'attribuzione dell'*intentio* di carattere conoscitivo alla causalità strumentale delle potenze relative, allora questo permette almeno di indicare un quadro d'insieme nel quale sia possibile comprendere meglio gli usi più rilevanti, e così diversi, di *intentio*.

Infatti essa, come atto della volontà ha per compito di indirizzare i mezzi, o gli altri fini intermedi, a conseguire il fine che la volontà vuole.

Questo può fornire veramente un punto di vista privilegiato che, forse, è quello di Tommaso. Perché gli agenti che usano strumenti, o mezzi, e che li investono della propria causalità perché possano a loro volta agire, lo possono fare e lo fanno, in vista del fine. Non solo, ma i mezzi acquisiscono così l'*intentio* di quel fine. Come ci ricorda Tommaso:

“Ma il moto della volontà che si dirige al fine, in quanto è acquisito da ciò che è in vista del fine, si chiama *intentio*” (ST 1a-2ae q. 12 a. 4ra3).

Se non ha senso ricondurre tutti i vari significati di *intentio* a quello intellettuale, non ne ha neppure ricondurli ad essere atto della volontà. Ma forse ha un senso riconoscere l'*intentio* come parte integrante di una "struttura finale" caratteristica dell'universo tommasiano quindi anche nella visione che la *Questione sulla potenza* ci ha appena presentato⁵⁹. Forse sta qui anche la

58 *Supra*, Simonin, p. 461.

59 Per una riflessione sulla dinamica del fine ci permettiamo di rinviare a: G. Binotti, "Fine ultimo, fondamento dell'identità della persona", in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi*:

ragione dell'insistenza di Tommaso nel riconoscere alla sola *intentio finis* la dignità di atto.

Insomma, dai vari usi di *intentio*, sembra risultare che essa, in generale, presenta un senso di “tensione” cui è sottoposto uno strumento, agente secondario, quando la sua capacità di agire è spinta al di là dei propri limiti immediati, grazie all'uso che ne può fare l'agente principale, in vista, e quindi in virtù, in questo senso, non “agente/efficiente”, del fine. Così il carattere di incompiutezza dell'*intentio*, si associa in prospettiva simmetrica e complementare, a ciò che rende una cosa capace di superare se stessa: *agere ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam*⁶⁰ non è il senso profondo che il fine dà a tutti gli esseri?

cantieri aperti, (a cura di A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello, Atti del Convegno Internazionale di Studio - Milano, 12-13 settembre 2005), Quaderni di Annali Chieresi, Torino [2006], pp. 31 - 58.

60 Si veda il testo sopra riportato (4SN d. 1, q. 1, a. 4Bco)

Alcuni tratti rilevanti della nozione tommasiana di *intentio*

GIOVANNI BINOTTI

Abstract

Il tema dell'intenzionalità ha suscitato, negli ultimi anni, un interesse filosofico e storiografico crescente, soprattutto grazie al ruolo da essa assunto a partire dalla riflessione matura di E. Husserl. Ma l'attenzione dei medievisti deriva probabilmente dalla convinzione di F. Brentano, il primo filosofo contemporaneo a riscoprire l'intenzionale, che esso risalga ad Aristotele ed alla Scolastica. La nostra ricerca si propone di verificare se nell'uso di una terminologia intenzionale da parte di Tommaso d'Aquino, vi siano nozioni affini a quelle di Brentano o di Husserl, e, in ogni caso, di quale natura esse siano. Questo è ottenuto considerando il complesso dei termini in questione, individuandone i principali usi, in parallelo con termini come *spiritus* e *spiritualis*, in modo da delineare un quadro concettuale complessivo.

Parole chiave:

intenzionale; intenzionalità; appetitività; conoscenza; agente

Abstract

Over the last few years, the theme of intentionality has aroused an increasing philosophical and historical interest, especially because of its role in E. Husserl's mature reflection. But the attention of Medieval Studies scholars probably derives from the conviction of the contemporary philosopher F. Brentano, who was the first to revisit the notion of the intentional: he dates it from Aristotle and Scholasticism. Our investigation aims at verifying whether Thomas Aquinas' use of an intentional terminology is similar to Brentano's and Husserl's notions, and to examine what their nature is. This is all achieved by considering the terminology in question and the whole body of its uses, in parallel with terms as *spiritus* and *spiritualis*, so that we can finally outline a comprehensive conceptual picture.

Keywords:

intentional; intentionality; appetitivity; knowledge; agent



L'anima e le passioni nella *Sententia Libri de anima* di Tommaso d'Aquino

SILVANA VECCHIO

La centralità del *De anima* di Aristotele nell'analisi tommasiana delle passioni è attestata dagli espliciti riferimenti testuali, non numerosissimi, ma indubbiamente strategici, che Tommaso distribuisce all'interno sia del trattato *De passionibus animae* contenuto nella *Summa theologiae*, sia dell'omonima questione appartenente alle *Quaestiones de veritate*. Ma, nonostante il *De anima* rappresenti, con l'*Etica Nicomachea*, un punto di partenza essenziale per affrontare il problema delle potenze affettive e per definirne con precisione la natura, un'analisi dettagliata del tema delle passioni nella *Sententia libri de anima*, non è mai stata affrontata direttamente dai numerosi studi dedicati alla dottrina tommasiana delle passioni¹, ed è stata sfiorata solo marginalmente dagli studi che affrontano il problema dell'anima in generale, e che sono per lo più orientati a dipanare le fila del problema dell'intelletto. Certo, nella *Sententia libri de anima* non è possibile isolare una teoria delle passioni articolata e completa; è possibile tuttavia individuare una serie di osservazioni che, seguendo l'andamento del testo aristotelico, mettono a fuoco alcuni degli elementi base di quella dottrina, alla luce dei quali si può valutare con maggior precisione il reale peso dell'autorità aristotelica, ma anche il contributo determinante di altre fonti e di altre tradizioni in relazione a questo tema specifico.

1 Per una rassegna sugli studi relativi al tema delle passioni nel pensiero di Tommaso, mi permetto di rinviare al mio articolo «Le passioni dell'anima», in *Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, Atti del convegno Internazionale di studio (Milano 12-13 settembre 2005), a cura di A. Ghisalberti, A. Petagine e R. Rizzello, Torino 2006, pp. 163-174. Si veda anche R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of 'Summa Theologiae' 1a2ae 22-48*, Cambridge 2009, e la bibliografia ivi contenuta.

Posteriore alle *Quaestiones de veritate*, ma precedente rispetto alla stesura della Ia, Ilae, e della *Sententia libri Ethicorum*, la *Sententia libri de anima* è il primo dei commenti aristotelici di Tommaso e rappresenta, secondo le indicazioni di Gauthier, la testimonianza di un'attenzione al problema dell'anima che si è fatto via via più intensa a partire dai primi anni di insegnamento parigino; la nuova traduzione di Guglielmo di Moerbecke offre a Tommaso l'occasione per mettere a punto le proprie conoscenze aristoteliche e per tracciare una sorta di bilancio della riflessione sul tema dell'anima elaborata tanto dai maestri delle arti, quanto dai teologi, fino agli anni 67 – 68². L'asse portante di tale riflessione è costituita dal problema dell'intelletto; ma il commento aristotelico fornisce anche l'occasione per illustrare e fondare nella maniera più solida le basi di quella teoria delle passioni che Tommaso ha già strutturato nelle sue linee essenziali nelle *Quaestiones de veritate*, se non addirittura nel *Commento alle Sentenze*. In quest'ultimo testo infatti l'analisi della virtù della speranza aveva fornito a Tommaso l'opportunità di distinguere tale virtù dall'omonima passione, tracciando un sintetico schema dell'universo affettivo³: movimenti dell'appetito sensitivo, che hanno come oggetto il bene o il male, le passioni derivano dalla potenza concupiscibile quando l'oggetto è un bene o un male in senso assoluto (amore, odio, desiderio, fuga, piacere, dolore), mentre si collocano nella facoltà irascibile quando bene e male si presentano come difficili rispettivamente da raggiungere o da evitare (speranza, disperazione, audacia, timore, ira). L'analisi di tale sistema di passioni costituisce il nucleo centrale della ben più ampia questione *De passionibus animae* contenuta nelle *Quaestiones de veritate*⁴. In questo contesto Tommaso ribadisce che solo la facoltà appetitiva sensitiva è in senso proprio sede delle passioni (a.3), distingue le passioni dell'irascibile da quelle del concupiscibile in base al diverso rapporto che le lega al bene e al male (a.4), ripropone il sistema delle undici passioni principali (a.5); la descrizione del sistema è preceduta da due importanti questioni che mettono a fuoco il ruolo del corpo nel movimento passionale (a. 1-2), e si completa con una serie di questioni che affrontano il problema dello statuto etico delle passioni (a. 6-7) e del loro fondamento teologico in relazione alla figura del Cristo (a. 8-10).

2 R.A. Gauthier, *Introd. a Thomas Aquinas, Sententia Libri de anima*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV.1, Roma – Paris 1984, pp. 267, 287-289.

3 Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, III, dist. 26, q. 1, in *Opera Omnia*, t. VII, Parma 1857, pp. 277-283; la collocazione tommasiana del discorso delle passioni all'interno dell'analisi della virtù teologica della speranza trova un precedente in Filippo il Cancelliere, cfr. *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Bern 1985, vol. II, pp. 665-674.

4 Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXII, Roma 1973, pp. 745-787.

Rispetto a queste analisi, che presentano una dottrina delle passioni già strutturata nei suoi termini essenziali, la *Sententia de anima* può essere letta come il luogo in cui, confrontandosi direttamente con il testo aristotelico, Tommaso riprende le fila di un discorso sull'affettività sul quale esiste ormai un ampio dibattito, sviluppatosi a partire dalle prime traduzioni dei testi psicologici della tradizione greco-araba, e inserisce quel discorso all'interno di una scienza dell'anima costruita su basi strettamente fisiologiche, delimitando uno spazio di riflessione sulle passioni scevro da ogni connotazione etica o teologica. Prima ancora che la fedeltà al testo aristotelico è l'impostazione radicalmente diversa che anima il commento al *De anima* che segna la sua distanza rispetto alle altre opere dedicate al tema delle passioni e che determina la scelta degli argomenti da discutere. Escluso pregiudizialmente ogni riferimento alla ricaduta etica delle passioni, il discorso tommasiano si articola attorno a tre temi principali: il problema della definizione della *passio*, il ruolo del corpo nella dinamica passionale, la distinzione tra i diversi moti della facoltà affettiva.

Si tratta innanzitutto di stabilire che cosa è una passione. La definizione adottata nel *De veritate* distingueva un senso largo di *passio* come generica ricezione, da un senso più proprio per cui la passione consiste in un moto di alterazione del paziente che riceve una forma contraria espellendone un'altra⁵. Tale distinzione può essere ricondotta ad una definizione ancora più generale di passione che è quella che Aristotele enuncia all'inizio del *De anima*: le passioni sono *accidentia animae*, ciò che accade nell'anima e all'anima. A partire dalla nozione di accidenti dell'anima, è possibile distinguere le passioni specifiche dell'anima, cioè intelligenza e speculazione, dalle passioni dell'essere animato, cioè dell'anima in quanto legata ad un corpo. In questo caso passione implica una condizione di passività, un subire (*pati*) o un ricevere qualcosa, che può configurarsi come una perdita, la sottrazione della forma sostanziale o accidentale, secondo il modello della corruzione, o, sia pure in senso meno proprio, come un perfezionamento, la realizzazione di qualcosa che è in potenza⁶. In tal senso passione può indicare tanto il movimento della facoltà appetitiva, sostanzialmente riconducibile ai due moti del piacere e del dolore, quanto il processo della sensazione. Accomunare le emozioni alle sensazioni vuol dire sottolineare l'analogia del meccanismo psico-fisico che regola i due fenomeni ed evidenziare rispetto ad entrambi il ruolo diverso ma insostituibile giocato dal corpo. Anche nella sensazione infatti l'anima ha bisogno di corpi,

5 Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1, p. 747.

6 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, II, 11, pp. 111-112. Cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 22, a. 1.

sia come oggetti, sia come strumenti; la visione, ad esempio, richiede la presenza tanto del colore, oggetto fisico della vista, quanto della pupilla, organo corporeo che la rende possibile⁷.

La definizione della passione comporta dunque immediatamente il coinvolgimento del corpo. Nel *De veritate* Tommaso aveva spiegato che se la passione in senso proprio implica un movimento di alterazione, non può riguardare l'anima, di per sé incorporea, se non accidentalmente, cioè in quanto essa è unita ad un corpo⁸. Anche nella *Sentencia de anima* la nozione di passione implica il riferimento al movimento e al corpo. Riprendendo la critica aristotelica alla filosofia platonica che considerava le passioni come movimenti dell'anima, Tommaso spiega che si tratta invece di movimenti del composto umano, dove l'anima costituisce il motore ed il movimento si realizza in specifiche parti del corpo. Solo in senso metaforico la nozione di movimento può essere applicata all'intelletto, mentre in senso proprio si riferisce invece all'appetito sensitivo⁹. La nozione dell'appetito come movimento viene illustrata più dettagliatamente nel libro III, dove, a partire dalla definizione aristotelica dell'appetibile come *movens*, Tommaso spiega che l'appetito si muove sia a seguito della ragione sia indipendentemente da essa; nel primo caso prende il nome di volontà, nel secondo di desiderio (*concupiscentia*). Tuttavia la dinamica del movimento è sempre la medesima: oggetto dell'appetibile è un bene, reale o apparente, che si offre alla fantasia come *agibile*, cioè come oggetto di operazione. In questo movimento sono necessariamente compresenti tre elementi: il *movens*, che è il bene, reale o immaginato, il movimento, che è l'appetito stesso, e l'organo che rende possibile il movimento¹⁰.

L'illustrazione della dinamica del movimento mostra l'inevitabile coinvolgimento del corpo nella dinamica passionale; ma non è tutto: radicato in un organo corporeo e possibile solo grazie ad esso, il moto passionale è strutturalmente legato alla specifica costituzione fisica. Gli esempi offerti dal testo aristotelico di persone più o meno reattive sul piano emotivo dimostrano, a

7 Thomas Aquinas, *Sentencia libri de anima*, I, 2, pp. 9-10.

8 Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 2, p. 752. In questo contesto Tommaso introduce la distinzione tra *passio animalis* e *passio corporalis*, a seconda che il movimento abbia inizio dall'anima o dal corpo, ribadendo che in entrambi i casi la passione si riferisce all'anima solo *per accidens*. Su questa distinzione cfr. I. Sciuto, «Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino», in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale Venezia 25-28 settembre 1995, a c. di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze 1999, p. 78.

9 Thomas Aquinas, *Sentencia libri de anima*, I, 10, p. 51: «Et ideo patet quomodo operationes anime vegetabilis et sensitive non sunt motus anime, set coniuncti; operationes autem intellectus non dicuntur motus nisi metaforice et sunt solum anime intellective absque aliquo determinato organo».

10 *Ivi*, III, 9, pp. 245-248.

giudizio di Tommaso, che le passioni non solo richiedono la presenza di un corpo in generale, ma sono direttamente influenzate dalla *complexio corporis*, si radicano cioè nella specifica conformazione fisica dei singoli corpi e risentono dell'eventuale squilibrio degli umori¹¹. L'analisi di Tommaso ripropone qui un tema che attraversa diversi commenti del *De anima*, e che è stato sviluppato soprattutto da Alberto Magno; l'elemento di alterazione fisica che sta alla base delle passioni è costituito, secondo Alberto, dai movimenti di diastole e sistole che coinvolgono il cuore e che si presentano in forma diversa nei singoli individui: alcuni rimangono imperturbabili di fronte ai pericoli a causa di una complessione particolarmente fredda; altri, dotati di un temperamento collerico caratterizzato dal cuore caldo e dal sangue leggero, sono facili all'ira; altri ancora, come i melanconici, secchi e freddi, sono particolarmente portati al timore¹². Una tale interferenza della *complexio corporis* sulle passioni, anche in assenza di sensazioni specifiche che ne giustifichino l'insorgere, dimostra nella maniera più evidente il carattere fisico del fenomeno passionale, e conferma, tanto per Alberto, quanto per Tommaso, la conclusione aristotelica, che affida il discorso delle passioni all'ambito di competenza del *physicus*, lo studioso di scienze naturali o il medico¹³. La scelta di Tommaso di

-
- 11 *Ivi*, I, 2, p. 10: «Omne ad quod operatur complexio corporis non est anime tantum, set etiam corporis; set complexio corporis operatur ad omnes passiones anime, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi; videntur ergo anime passiones omnes esse cum corpore».
- 12 Albertus Magnus, *De anima*, I, 1, 6, ed. C. Stroick, in *Opera Omnia*, VII.1, Münster 1968, p. 13: «Videntur enim animae passiones omnes esse cum corpore communicantes, licet in una sit plus quam in alia communicans, quia quaedam non sine motu corporis fiunt et alteratione physica permutant corpora vel partes corporis, quaedam autem fiunt sine motu locali partium corporis et sine physica alteratione, sed tamen non fiunt sine receptione formae vel intentionis formae, quae est alteratio communiter dicta. Cum motu autem et alteratione corporis fiunt *desiderium, mansuetudo, timor, confidentia, adhuc autem gaudium et amare et odire*. In omnibus enim his movetur cor secundum diastolen vel sistolen, et *compatitur animae corpus. Hoc autem indicat diversitas hominum in passionibus* his. Quidam enim in *duris et manifestis* periculis passionum *concedentibus* in eis *nihil* ad iram *provocantur* propter complexionem frigidam et stantem in eis; et aliqui eorum non *timent* in talibus, sicut habentes multum sanguinem et corda calida. *Aliquando autem* aliqui a *parvis* periculorum causis et *infirmis* moventur et provocantur ad iram, quando corpus *irascibile* est et ita dispositum est, *ac si irascatur*. Sicut est in cholericis calida habentibus corda et sanguinem levem, qui facile dirigitur sursum. *Adhuc autem manifestatur* hoc in his qui *timentes* fiunt ex sui corporis dispositionibus, quando *nulla causa terroris* est in *passionibus*, sicut accidit melancholicis viris, qui sicci sunt et frigidi, pauci spiritus et pauci caloris in corde ». Per l'analisi delle passioni nel pensiero di Alberto Magno, cfr. P. Michaud-Quantin, «Le traité des passions chez Albert le Grand», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 17 (1950), 90-120 ; Id., *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966, pp. 91-113 ; S. Vecchio, «Il discorso delle passioni nei commenti all'*Etica Nicomachea*: da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), pp. 93-119.
- 13 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, I, 2, p. 11: «Si ergo passiones huiusmodi non sint tantum anime, set etiam corporis, de necessitate oportet quod in diffinitione ipsarum ponatur corpus.

analizzare le passioni sotto il profilo strettamente fisico comporta l'esigenza non solo di definirle in generale in termini di corpo e di movimento, ma anche di individuare per ciascuna di esse in particolare una definizione 'naturale' che contenga il riferimento specifico all'elemento materiale che costituisce la passione. A partire dalla definizione di tutte le passioni come movimenti, è possibile distinguere ulteriormente due tipi di movimento: il moto locale che coinvolge parti specifiche del corpo (ad esempio nel caso dell'ira, il sangue viene spinto dal cuore verso l'esterno), oppure un moto di alterazione che produce una contrazione e un raffreddamento del cuore, come nel caso del timore. In entrambi i casi si parla di moti dell'anima, ma si tratta in realtà di movimenti del corpo che coinvolgono l'anima o da essa derivano¹⁴.

Una corretta definizione della singola passione non può dunque prescindere dal riferimento al tipo di movimento che essa implica e allo specifico organo corporeo che vi è coinvolto. Qualunque altra definizione di tipo puramente formale risulta inadeguata e incompleta. L'esempio dell'ira, che Tommaso riprende da Aristotele, illustra molto chiaramente le differenze tra le diverse modalità di definizione. Definire l'ira come *appetitus reconstratationis*, con le parole di Aristotele, o come *appetitus vindictae*, secondo la traduzione di Tommaso, che riprende una formula impiegata dal Damasceno e diffusa in tutta la tradizione scolastica del XIII secolo¹⁵, vuol dire prendere in considerazione da un punto di vista esclusivamente logico la *ratio* dell'ira, senza tener conto del suo contenuto materiale. Per contro la definizione 'naturale' dell'ira come 'accensione del sangue intorno al cuore', anch'essa ampiamente diffusa nel XIII secolo grazie agli scritti del Damasceno stesso e di Nemesio di Emesa¹⁶, evidenzia esclusivamente l'aspetto fisiologico della passione. Entrambe incomplete, le due definizioni dovrebbero trovare una sintesi in una terza definizione, che, comprendendo tanto la materia quanto la forma, risulta non solo più perfetta, ma anche, a giudizio di Tommaso, più 'naturale'¹⁷.

Set omne in quo est corpus seu materia pertinet ad naturalem. Ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem».

14 *Ivi*, I, 10, p. 49.

15 *Ivi*, I, 2, p. 11. Cfr. Joannes Damascenus, *De fide ortodoxa*, ed. M. Buytaert, St. Bonaventure, New York – Louvain – Paderborn 1955, p. 122.

16 *Ibid.*: «Ira vero est fervor eius qui circa cor est sanguinis ex evaporazione fellis»; Nemesius de Emesa, *De natura hominis*, 17, ed. G. Verbecke – J.R. Moncho, Brill, Leiden 1975, p. 102. Sulla diffusione di queste formule in ambito scolastico e sul loro impiego da parte di Tommaso, cfr. Gauthier, *Introd.*, p. 272.

17 Thomas Aquinas, *Sentencia libri de anima*, I, 2, pp. 11-12: «Set queramus que istarum diffinitio-num sit naturalis et que non? Illa autem que considerat formam tantum non est naturalis set logica; illa vero que *circa materiam*, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis: nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis; nihilominus tamen illa *que ex utriusque* est, scilicet materia

Di fatto la doppia definizione dell'ira è quella di cui Tommaso si avvarrà non solo nella *Summa*, ma anche nel *De malo*¹⁸, individuando nelle sue due componenti la radice di quell'ambivalenza anche morale che contraddistingue tale passione; l'ira è per molti versi una passione doppia, caratterizzata da un duplice oggetto (il bene che consiste nel piacere della vendetta e il male che si desidera infliggere per vendicarsi) e da un duplice moto passionale (il dolore per il torto subito e il desiderio e la speranza di vendicarlo)¹⁹. Ma quello dell'ira è destinato a rimanere un caso isolato: al di là degli spunti suggeriti dal testo aristotelico, per tutte le altre passioni Tommaso non si preoccupa di trovare la definizione 'naturale' e di individuare lo specifico organo corporeo coinvolto nel moto passionale. La curvatura decisamente etica che il discorso delle passioni assume all'interno della *Summa*, pur mantenendo fermo il presupposto di fondo, cioè il radicamento delle passioni nel composto umano, antepone agli aspetti più propriamente fisiologici dei fenomeni emozionali, di carattere strettamente naturale, l'esigenza di una classificazione dei diversi moti che non può essere che di carattere formale. Lo schema delle undici passioni elaborato nel *De veritate* e ripreso nella *Summa* fornisce il quadro per sviluppare un'analisi complessiva delle diverse passioni, distinte a partire dal doppio moto di avvicinamento e allontanamento e dalla distinzione tra i movimenti del concupiscibile e dell'irascibile²⁰.

Nella *Sententia libri de anima* non c'è traccia di una tassonomia di passioni; l'enumerazione aristotelica di otto passioni (ira, mansuetudine, timore, misericordia, fiducia, gioia, amore, odio) viene riproposta alla lettera nel commento di Tommaso, senza nessun tentativo di sovrapporre un principio di classificazione che la trasformi in un sistema ordinato²¹. Introdotta a titolo

et forma, est magis naturalis». La doppia definizione dell'ira è utilizzata da Tommaso già nel *De veritate* (q. 26, a. 2, pp. 752-753), dove serve ad illustrare la differenza tra passioni corporali e passioni animali: nel caso dell'ira, passione animale, la modificazione a livello fisico è conseguente all'appetito dell'anima, ma è solo a causa dell'alterazione fisica che l'anima 'patisce'.

18 Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 12, a. 1, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXIII, Roma – Paris 1982, p. 225.

19 Proprio a causa della sua doppia natura, l'ira era stata esclusa dal novero delle passioni principali nel *De veritate*, q. 26, a. 5, p. 765: «Et ideo ira non potest esse principalis passio; praesupponit enim non solum tristitiam, quae est in concupiscibili, set etiam spem, quae est in irascibili». Nella *Summa theologiae* Tommaso riconosce all'ira lo statuto di passione specifica, nonostante sia provocata dal concorso di altre passioni (I, IIae, q. 46, a.1), ma esclude che possa essere considerata una delle passioni principali, a causa della sua dipendenza dall'audacia (I, IIae, q. 25, a.4). Sullo statuto ambivalente dell'ira, cfr. S. Vecchio, «*Ira mala / ira bona*. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù», *Doctor Seraphicus*, 45 (1998), 41-62.

20 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 23, a.4.

21 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, I, 2, p. 10: «Consequenter cum dicit: *Videntur autem et animi passiones etc.*, manifestat illud quod supposuerat, scilicet quod quaedam passiones ani-

puramente esemplificativo per illustrare il ruolo che il corpo svolge nella dinamica passionale, l'enumerazione aristotelica del *De anima* coincide peraltro solo in parte con l'elenco di passioni che Aristotele stesso presenta nell'*Etica Nicomachea* (concupiscenza, ira, timore, audacia, invidia, gioia, amicizia, odio, desiderio, zelo misericordia). A differenza da quanto accade nella *Sententia de anima*, tuttavia, nel commentare il passaggio dell'*Etica Nicomachea* Tommaso trasformerà tale elenco in un vero e proprio sistema di passioni, perfettamente sovrapponibile a quello da lui stesso elaborato. Per realizzare tale operazione si avvale del riferimento alla distinzione tra concupiscibile e irascibile, distinzione che Tommaso impiega, sistematicamente per ordinare l'universo affettivo, e che introduce nel commento nonostante il testo aristotelico non vi faccia cenno²².

In effetti tale distinzione non sembra svolgere un ruolo determinante né nell'etica né nella psicologia aristoteliche. Il *De anima* non vi fa cenno in relazione alle passioni, e quando, nel libro III, affronta il problema della suddivisione di origine platonica dell'anima in razionale, irascibile e appetitiva, liquida sbrigativamente tale tripartizione, considerandola viziata da un presupposto antropocentrico e dunque inadeguata a descrivere l'anima in termini generali. A partire dalla critica aristotelica al modello platonico, tuttavia, il commento di Tommaso finisce in realtà per ribadire proprio quella tripartizione contro la quale Aristotele polemizzava, e che, riproposta alla cultura medievale grazie all'apporto di una lunga tradizione di impianto sostanzialmente neoplatonico, è ormai diventata un punto fermo della discussione medievale sull'affettività²³. Prendendo lo spunto dall'osservazione aristotelica che l'ap-

mae sint coniuncti, et non animae tantum. Cuius ratio talis est: omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, set etiam corporis: set complexio corporis operatur ad omnes passiones animae, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi: videntur ergo animae passiones omnes esse cum corpore».

- 22 Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum* II, 5, p. 91: «Appetitus autem sensitivus dividitur in duas vires, scilicet in concupiscibilem, quae respicit absolute bonum sensibile, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, quae respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis, sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus. Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili, quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum, et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato; quibus tria opponuntur in ordine ad malum, scilicet odium amoris, aversio sive fuga desiderio et tristitia delectationis. Illae vero passiones quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui pertinent ad irascibilem, sicut timor et audacia respectu mali, spes et desperatio respectu boni et quintum est ira quae est passio composita, unde nec contrarium habet». Cfr. Vecchio, «Il discorso delle passioni nei commenti all'*Etica Nicomachea*», pp. 96-98.
- 23 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 7, p. 240: «*Adhuc autem appetitiva*, dicens quod etiam vis *appetitiva videtur esse altera ratione et potencia ab omnibus partibus anime, et, si se-*

petito non può essere relegato solo nella parte irrazionale dell'anima, ma si ritrova anche in quella razionale, Tommaso si interroga sul perché nell'appetito sensitivo ci sono due diverse potenze (concupiscibile e irascibile), mentre nell'appetito razionale ce n'è una sola, la volontà. La risposta sta nel fatto che l'oggetto proprio della potenza appetitiva, cioè il bene, si presenta all'intelletto come bene in assoluto, mentre ai sensi può apparire tanto come qualcosa di immediatamente piacevole, e dunque oggetto del concupiscibile, quanto come il presupposto di ulteriori piaceri e la via d'accesso ad un godimento futuro, e quindi oggetto dell'irascibile²⁴. La potenza irascibile svolge dunque una funzione di supporto di quella concupiscibile e ne è per così dire il difensore (*propugnatrix*). La definizione dell'irascibile come difensore del concupiscibile, adottata già da Tommaso nel *De veritate*, deriva dall'analoga definizione del Damasceno, ampiamente utilizzata nei testi psicologici del XIII secolo per segnalare la differenza e al tempo stesso il legame tra le due potenze affettive²⁵. Oggetto dell'irascibile infatti non può essere, come sosteneva tra gli altri Avicenna²⁶, un moto di allontanamento dal male, dal momento che fuga dal male e ricerca del bene rimandano alla stessa potenza affettiva; la distinzione sta piuttosto nel carattere di difficoltà che quel bene da raggiungere o quel male da respingere presentano. Oggetto dell'irascibile è dunque l'arduo.

cundum predictam divisionem partes anime subiectuo distinguantur in rationalem et irrationalem, *inconueniens* videbitur *sequestrare*, id est dividere, appetitivam in duas subiecto differentes, et tamen hoc oportebit si quis dicat rationale et irrationale partes anime subiecto distinctas, quia quedam appetitiva est in parte rationali, scilicet voluntas, et quedam in parte irrationali, scilicet concupiscibilis et irascibilis; et si quis distinguat partes anime in tres subiecto distinctas, scilicet rationale, irascibile et concupiscibile, sequetur quod *in unoquoque eorum erit appetitus*». Per la diffusione dello schema tripartito nella cultura tardo antica e medievale, cfr. D.N. Bell, «The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 47 (1980), pp. 16-52.

- 24 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 7, pp. 240-241. L'esigenza di distinguere il concupiscibile e l'irascibile era del resto già stata affermata da Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de anima*, q. 13, ed. B.C. Bazan, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXIV, Roma - Paris 1996, p. 100: «Similiter autem vis appetitiva, quae consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur. Quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conueniens, et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum. Quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impeditia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis».
- 25 Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, p. 123: « Est autem ira id quod audax est mentis vindex concupiscentiae ». L'espressione *vindex concupiscentiae*, utilizzata da Tommaso nel *Commento alle Sentenze* (III, dist. 26, q. 1, a.2) viene modificata nelle *Quaestiones de veritate*, q. 25, a. 2, p. 732: « Irascibilis quodam modo ad concupiscibilem ordinatur sicut propugnatrix ipsius », e riproposta in questa forma anche nella *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 2.
- 26 Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, II, 3, ed. S. Van Riet, Peeters – Brill, Louvain – Leiden 1972, pp. 56-57.

La nozione di arduo, già adottata da diversi maestri del XIII secolo per definire l'ambito dell'irascibile²⁷, costituisce anche per Tommaso un punto fermo della sua dottrina sulle passioni. Fin dalle prime analisi del *Commento alle Sentenze*, e poi nel *De veritate*²⁸, attorno alla nozione di *bonum* e *malum arduum* ruota non solo la classificazione di tutte le passioni dell'irascibile, ma l'impianto stesso del sistema tommasiano. L'idea di una circolarità dei moti passionali, che trova la sua formulazione più esplicita nella *Summa Theologiae*²⁹, sottende in realtà tutta la riflessione tommasiana sulle passioni e finisce per applicare al testo aristotelico una griglia di lettura che gli è almeno in parte estranea. Se questo accade in forma eclatante, come abbiamo visto, nella *Sententia Libri Ethicorum*, anche nella *Sententia libri de anima* Tommaso, pur non ponendosi il problema di descrivere un sistema di passioni, individua tuttavia proprio nello scarto tra concupiscibile e irascibile il nucleo fondante di quel sistema; la definizione dell'irascibile come supporto del concupiscibile comporta di fatto che "tutte le passioni dell'irascibile cominciano nel concupiscibile e terminano in esso". Il consueto esempio dell'ira, che inizia dalla tristezza e termina nel piacere illustra perfettamente questo meccanismo e conferma che la distinzione tra concupiscibile e irascibile fondata sulla nozione di arduo, estranea alla dottrina aristotelica, costituisce l'elemento chiave del sistema delle passioni tommasiano³⁰.

Il confronto diretto con il testo aristotelico offre dunque a Tommaso la possibilità di ribadire quelli che sono i nodi centrali della propria dottrina delle passioni e fornisce al tempo stesso un quadro più preciso delle modalità attraverso le quali quella dottrina si costruisce; l'analisi della *Sententia libri de anima* consente infatti di valutare non solo l'apporto specifico del pensiero aristotelico alla costruzione di un quadro puramente naturalistico dei moti passionali, ma segnala anche quanto la definizione di tale quadro sia debitrice

27 Si veda ad esempio Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, I, p. 161; Alexander de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, III, dist. 34, ed. Collegii Sancti Bonaventurae, Quaracchi 1957, pp. 419-420; Iohannes de Rupella, *Summa de anima*, ed. J.-G. Bougerol, Paris 1995, pp. 257-260. Cfr. O.Lottin, «La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental», in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Louvain-Gembloux 1957, pp. 393-424.

28 Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. 25, a. 5, pp. 760, 764-765.

29 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I IIae, q. 25, a. 1: «Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur». Cfr. Vecchio, *Le passioni dell'anima*, pp. 169-172; S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, p. 243.

30 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 8, p. 241.

ad altre fonti già ampiamente utilizzate nelle opere precedenti. A differenza da quelle, la peculiarità della *Sententia* è rappresentata tuttavia proprio dallo sguardo rigorosamente naturalistico sul fenomeno passionale, totalmente svincolato dalla prospettiva etica riscontrabile negli altri testi³¹. Le passioni appaiono come un fenomeno naturale che accomuna l'uomo agli animali e che è estraneo alla dimensione morale specificamente umana.

La lettura del testo aristotelico impone tuttavia un'ulteriore riflessione che, pur muovendosi in ambito puramente fisiologico, non è priva di ricadute sul terreno dell'etica. Seguendo il testo aristotelico, Tommaso identifica nell'appetito il motore universale di qualunque moto animale: tutti gli animali sono dotati di una facoltà appetitiva, che non può sussistere senza la fantasia; quest'ultima si alimenta delle sensazioni, e in quanto tale è comune all'uomo e agli altri animali. Si tratta tuttavia di capire se la dinamica dell'appetito è realmente la medesima per l'uomo e per gli animali; è Aristotele stesso a introdurre una serie di distinzioni che riconoscono nelle differenze fra l'anima animale e l'anima umana il fondamento di una struttura dell'apparato desiderante che è diversa per gli animali in genere, per gli animali imperfetti, e per l'animale perfetto cioè l'uomo. Esistono infatti animali, quelli che Aristotele definisce imperfetti, che, avendo come unica sensazione il tatto, non possono essere considerati come dotati di una vera e propria fantasia; l'assenza degli altri sensi limita la loro immaginazione e di conseguenza la loro facoltà appetitiva. Per questo genere di animali, se non si può escludere la presenza di una facoltà concupiscibile, dal momento che essi manifestano chiaramente di avvertire piacere e dolore, non si può però nemmeno parlare di uno specifico moto passionale, ma piuttosto di una concupiscenza indeterminata e confusa che, fondata su una fantasia altrettanto indeterminata e confusa, li porta a percepire qualcosa di conveniente o di nocivo, senza tuttavia poterlo identificare con precisione in questo o quell'oggetto³².

31 Anche nel *De veritate* l'analisi del fenomeno passionale, sviluppata negli articoli 3-5 della *quaestio* 26, viene affrontata in una prospettiva strettamente naturalistica; ma il contesto della *quaestio* inserisce tale analisi entro un quadro connotato in senso decisamente etico-teologico; cfr. *supra*, p. 2.

32 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 10, pp. 249-250. Per le differenze tra gli animali riguardo agli organi di senso, cfr. anche *Sententia de sensu et sensato*, 1 l. 2 n. 4-6 in *Opera Omnia*, ed. Leonina, Roma - Paris: Vrin, 1985, t. XLV.2, p.: «Dicit ergo primo, quod omne animal in quantum est animal necesse est quod habeat sensum aliquem. In hoc enim, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis, per quam animal a non animalis distinguitur. [...] Deinde cum dicit proprie autem ponit id quod pertinet ad sensus communes et necessarios animalis. Circa quod considerandum est quod sensus communes et necessarii omni animalis sunt illi, qui sunt cognoscitivi eorum, quae sunt necesse animalis. [...] Ad hoc igitur quod cognoscat ea, quae sibi sunt necessaria vel contraria secundum rationem corporis mixti, ordinatur sensus tactus, qui est cognoscitivus praedictarum differentiarum. Ad hoc autem quod cognoscat conveniens nutrimentum, necessarius est

Dall'altra parte la facoltà appetitiva dell'uomo si avvale non solo della fantasia sensibile, ma anche di quella razionale, che affida alla ragione la capacità di valutare il meglio. L'appetito umano che si muove in direzione del bene può dunque essere guidato dalla ragione, che è in grado di confrontare immagini diverse e di deliberare attraverso un sillogismo pratico la scelta del bene migliore. Tale capacità deliberativa è preclusa a tutti gli altri animali, che, mossi esclusivamente dalla fantasia sensibile, sono trascinati dai moti del concupiscibile e dell'irascibile³³. Mentre dunque gli animali subiscono passivamente la forza di attrazione di quello che viene percepito come conveniente alla loro natura e quindi buono, la duplice dimensione dell'appetito presente nell'uomo può dar luogo ad una sorta di conflitto fra le potenze appetitive, attratte l'una dal bene, l'altra dal meglio³⁴. Come si vede dunque la considerazione fisica della natura dell'anima consente di stabilire delle differenze tra i diversi tipi di animali e tra gli animali e l'uomo. Le basi conoscitive delle

ei gustus, per quem cognoscitur sapidum et insipidum, quod est signum nutrimenti convenientis vel inconvenientis. Et ideo dicit quod gustus et tactus ex necessitate consequuntur omnia animalia. Deinde cum dicit *sensus autem* prosequitur de sensibus, qui insunt solum animantibus perfectis. Et primo assignat causam, propter quam communiter huiusmodi sensus insunt omnibus talibus animalibus. Secundo assignat causam, propter quam specialiter insunt quibusdam perfectioribus eorum, ibi, et habentibus autem prudentiam. Sciendum est circa primum, quod animalia perfecta dicuntur, quibus non solum inest sensitivum sine motu progressivo, ut ostrea, sed quae praeter id habent motivum secundum motum progressivum. Est autem considerandum quod huiusmodi animalia excedunt animalia imperfecta, idest immobilia, sicut illa animalia excedunt plantas et alia corpora mixta: plantae enim et corpora inanimata non habent aliquam notitiam eorum quae sunt eis necessaria; sed animalia immobilia habent quidem cognitionem eorum quae sunt necessaria solum secundum quod eis praesentialiter offeruntur; animalia autem progressiva accipiunt notitiam eorum etiam quae a remotis: unde haec magis accedunt ad cognitionem intellectivam quae non determinatur ad hic et nunc. Et sicut omnibus animalibus ad cognoscendum necessaria, quae pertinent ad nutritionem, secundum quod praesentialiter offeruntur, ordinatur gustus, ita ad cognoscendum ea quae offeruntur a remotis ordinatur odoratus. Odor enim et sapor quamdam affinitatem habent, ut infra dicitur. Et sicut per saporem cognoscitur convenientia cibi coniuncti, ita per odorem cognoscitur convenientia cibi a remotis».

33 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 10, p. 250: «Et inde est quod appetitus inferior, qui sequitur fantasiam, non habet deliberationem, set absque deliberatione movetur ad concupiscendum vel irascendum». Sulla base di queste osservazioni, Tommaso riconosce anche agli animali la facoltà irascibile; cfr. anche *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3. Sulle diverse modalità dell'appetito nell'uomo e negli animali, cfr. P. King, «Aquinas on Passions», in *Aquinass Moral Theory. Essays in Honour of Norman Kretzmann*, eds. S. Mac Donald - E. Stump, Ithaca (N.Y.), 1999, pp. 126-129, e S. Loughlin, «Similarities and Differences between Human and Animal Emotions in Aquinas's Thought», *The Thomist*, 65 (2001), 45-65.

34 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 10, pp. 250-251: «Et dicit quod aliquando appetitus inferior, qui est sine deliberatione, vincit deliberationem et removet hominem ab eo quod deliberavit, aliquando autem e converso appetitus movet appetitum, scilicet superior qui est rationis deliberantis eum qui est fantasie sensibilis, sicut in corporibus celestibus spera superior movet inferiorem, quod accidit cum aliquis continens fuerit: continens enim est per deliberationem rationis vincere impetum passionis». Cfr. anche Albertus Magnus, *De anima*, II, 4, 9, pp. 238-239.

passioni, cioè l'inevitabile riferimento alla fantasia, impediscono di appiattare l'affettività umana su quella degli animali, aprendo lo spazio per delle passioni 'razionali'. In che rapporto stanno allora gli appetiti sensibili con gli appetiti razionali? Secondo natura l'appetito superiore muove l'appetito inferiore, salvaguardando la sua specifica natura, ma indirizzandolo verso un ordine dettato dalla ragione³⁵. Ma può anche accadere che l'appetito inferiore prevalga sulla deliberazione e trascini il superiore in una direzione che infrange l'ordine naturale. Questa infrazione dell'ordine tra gli appetiti costituisce propriamente il peccato, in maniera del tutto analoga a quello che accade quando, infrangendo la regolarità del suo corso, la natura genera un mostro³⁶. Il riferimento ad un ordine naturale, avvalorato dal paragone con le sfere celesti, dove la sfera superiore, senza intaccare il movimento di quella inferiore, ne determina tuttavia la direzione, mostra come il discorso delle passioni debordi, anche nel commento al *De anima*, da una dimensione strettamente naturalistica per costruire i presupposti di una dottrina etica; ma dimostra anche come il discorso etico si radichi esso stesso in una prospettiva naturalistica, fondata sull'idea di una legge naturale che regola i rapporti tra le diverse parti dell'anima.

35 Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, III, 10, p. 251: «Et iste est naturalis ordo ut appetitus superior moveat inferiorem, quia etiam in corporibus celestibus naturaliter spera superior *principior est et movet* inferiorem».

36 *Ibid.*: «Si autem e converso accidat quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, est preter ordinem naturalem; unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut monstra sunt peccata in natura». Per la definizione del peccatum in naturali bus, cfr. anche *Quaestiones De veritate*, q. 24, a.7 resp. : «Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II Phys.».

L'anima e le passioni nella *Sententia Libri de anima* di Tommaso d'Aquino

SILVANA VECCHIO

Abstract

Anche se nella *Sententia libri de anima* non si trova una teoria delle passioni articolata e completa, è possibile individuare una serie di osservazioni che, seguendo l'andamento del testo aristotelico, mettono a fuoco alcuni degli elementi base di quella teoria delle passioni che Tommaso ha già strutturato nelle sue linee essenziali nelle *Quaestiones de veritate*, se non addirittura nel *Commento alle Sentenze*. Confrontandosi direttamente con il testo aristotelico, Tommaso riprende le fila di un discorso sull'affettività che si è sviluppato a partire dalle prime traduzioni dei testi psicologici della tradizione greco-araba, e colloca l'analisi delle passioni all'interno di una scienza dell'anima costruita su basi strettamente fisiologiche, delimitando uno spazio di riflessione scevro da ogni connotazione etica o teologica. La riflessione sulle passioni si articola attorno a tre temi principali: il problema della definizione della *passio*, il ruolo del corpo nella dinamica passionale, la distinzione tra i diversi moti della facoltà affettiva (concupiscibile e irascibile).

Parole chiave:

Tommaso d'Aquino; passioni; anima; corpo; concupiscibile/irascibile

Abstract

Although the *Sententia libri de anima* does not present an articulated and complete theory of the passions, it is possible to identify a series of observations that, following the trend of the Aristotelian text, focus some of the basic elements of the theory of the passions that Thomas has already drafted since the *Commentary on the Sentences* and structured in its essentials in the *Quaestiones de veritate*. Confronted directly with the Aristotelian text, Thomas takes account of the debate on affectivity that has developed since the first translations of the texts of the psychological greek-Arab tradition, and places the analysis of passion within a science of the soul built on strictly physiological basis, defining a space free from any theological or ethical connotation. This analysis revolves around three main topics: the problem of the definition of passion, the role of the body in the dynamics of passion, the distinction between the different motions of the affective faculty (concupiscent and irascible).

Keywords:

Thomas Aquinas, passions, soul, body, concupiscent/irascible

Sulla attualità del concetto di “anima”

PAOLO PAGANI

La riflessione aristotelica, contenuta nel III del *De Anima*, e le importanti chiose che Tommaso le apporta nella sua *Sentencia Libri De Anima*¹, contengono alcuni spunti imprescindibili, in ogni tempo, per una riflessione filosofica sull'essere umano.

I) La permanente pertinenza del concetto di “anima”

Sentencia De anima, Lib. I., Lect. 8, n. 25:

«Se a qualsiasi anima appartiene un corpo, non ciascuna anima entra in qualunque corpo; piuttosto è l'anima stessa che forma per sé un corpo idoneo, anziché assumerlo già pronto»².

1. Oggi il senso comune è dominato dalla immagine dello Zarathustra nicciano³, secondo cui l'uomo sarebbe un ponte tra la scimmia (si pensi al

1 Faremo qui riferimento al testo curato da R.A. Gauthier come t. 45/1 dell'*Editio Leonina*, Roma-Paris 1984.

2 Il tema aveva trovato geniali sviluppi in Plotino, per il quale l'anima «delinea nel corpo forme che le corrispondono e crea un'altra immagine di uomo che si estende sin dove il corpo è capace di accoglierla»: come un artista che modella il materiale a sua disposizione, per riprodurre un modello, che è lui stesso. Si può dire, insomma, che il corpo è l'autoritratto che - pittoricamente o architettonicamente - l'anima dell'uomo fa di sé. (L'immagine dell'anima come architetto del corpo - corpo che diventa la casa in cui abitare - si trova ad esempio in *Enneadi*, IV, 3, 9, 29-37; trad. it. di G. Faggin su testo greco a cura di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Rusconi, Milano 1992). Per Plotino, l'anima si autoritrae usando il materiale che ha a disposizione, e che le consente di realizzare in modo più o meno fedele la sua opera. Plotino dice che «il corpo è formato secondo ragione» (cfr. *Enneadi*, IV, 3, 10).

3 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di L. Scalero, Longanesi, Milano, 1979, pp. 37-41.

riduzionismo di certa vecchia “teoria sintetica”) e l’oltre-uomo, che può essere prefigurato oramai nei termini di una raffinata macchina computazionale. L’uomo viene così inteso come epifenomeno della scimmia e ipofenomeno della “intelligenza artificiale forte” (AIF).

In tale prospettiva, l’umano è evacuato di ciò che lo specifica, ed è schiacciato – *a parte ante* – sull’*animal brutum*, che è un certo *suppositum* cognitivo e affettivo, ma privo di mente; e – *a parte post* – sulla macchina computazionale, che è, se non attualmente, almeno nelle prospettazioni estremistiche che se ne fanno, una mente (almeno in quanto capacità di *mensurare*), ma priva di *suppositum* cognitivo e affettivo.

L’uomo è invece – da parte sua – un *suppositum* cognitivo e affettivo di tipo mentale: un animale razionale.

2. Ora, il vantaggio di parlare di “anima” (ovvero di riscoprire – con Tommaso – la pertinenza di questo antico concetto) è quello di restituire – quando si parla dell’umano – un corpo alla *mens* e una *mens* al corpo. In altre parole, la figura dell’anima sfugge al *dilèmmaton* tra biologismo e mentalismo, indicando come la fenomenologia dell’umano non possa essere captata né entro un quadro biologistico riduzionista, né entro un quadro cibernetico sovradeterminato, risultando, rispetto a entrambi, disomogenea.

Il modello antropologico tommasiano (di origine aristotelica) è quello di un’anima intellettiva (capace, cioè, di concepire l’essere) attuantesi secondo una certa configurazione corporea, che la esprime senza esaurirla (l’intelletto, infatti, non ha organo che gli corrisponda) – e comunque, secondo una fisicità ad essa conforme.

3. “Anima” indica ciò che, nella tradizione moderna, è il “soggetto”: colui che è capace di vedere⁴, chi ha occhi per vedere. Naturalmente c’è vedere e vedere: un vedere capace dell’essere è un vedere che è capace propriamente di evidenza.

3.1. Quando, in età a noi contemporanea, John Searle insiste sul fatto che la semantica è “negli occhi dell’osservatore”, e insiste poi sulla assenza di semantica per una macchina, sta parlando proprio di questo tema; e così pure, quando dice cose simili riguardo a una competenza sintattica piena – pur non riconoscendo poi in modo adeguato lo statuto ontologico della “capacità visiva della *mens*”: capacità visiva da lui chiamata “coscienza”.

4 Conoscere è diverso da esser modificati o da reagire a uno stimolo fisico. Conoscere è “aver presente”: è accogliere, dar luogo e trattenere. Ora, un luogo non-spaziale è un soggetto che *co-agitat*. Non c’è conoscenza senza soggettività, cioè senza una capacità di aver presente, di immedesimarsi con ciò che si dà. Ma l’analogo principale della soggettività è la soggettività intellettuale, che si immedesima con la presenza come tale. Col termine “soggetto” non si indica un che di fisicamente sub-iacente a certe sue manifestazioni, bensì una capacità di dar luogo a relazioni.

3.1.1. Searle⁵, pur dall’interno di un quadro ontologicamente non ben definito⁶, si impegna a respingere la sensatezza del “Progetto di Intelligenza Artificiale Forte” (AIF): progetto basato sull’assunto per cui la mente starebbe al cervello, come il *software* sta allo *hardware* di un calcolatore. Si tratta dell’interpretazione di Intelligenza Artificiale data da alcuni autori a partire dagli anni ’60⁷. Da questo progetto, si distingue quello di una “Intelligenza Artificiale Debole” (AID) – come Searle la chiama –, dove il *computer* è inteso piuttosto come uno strumento utile per fare simulazioni della mente, e non come il paradigma di essa.

3.1.2. Si confuta la AIF – secondo Searle –, facendo vedere che i *computer* sono attuazioni, sia pur raffinate, di un modello di calcolo come la “Macchina di Turing”: programmate dunque per eseguire operazioni consentite sotto una certa condizione. Il *computer*, appunto, computa: più precisamente, riconduce informazioni al codice binario 0/1, traducendo l’informazione in impulsi elettrici, e processandola poi secondo le regole di un programma (sottoponendola, cioè, alle regole di un programma). Computare è dunque operare secondo una sintassi, che, di per sé, non implica una semantica. Ora, i programmi di computazione sono completamente sintattici; la mente invece ha anche e principalmente una semantica (ha presente un mondo, cui riferire i termini che sintatticamente organizza); e la sintassi non è di per sé sufficiente per produrre una semantica.

Searle, attraverso un noto (e discusso) esperimento mentale⁸, contribuisce a smontare le pretese dell’AIF, secondo cui l’“implementazione” in qualsiasi

5 Ad esempio, in *The Mystery of Consciousness*. New York Review of Books, N.Y. 1997; tr. it. di E. Carli col titolo: *Il mistero della coscienza*, Cortina, Milano 1998.

6 Molti ritengono – secondo Searle - che accettare di parlare di “coscienza” porti a un dualismo tra mentale e fisico, che ne farebbe fenomeni reciprocamente irriducibili, con conseguente rinuncia alla “visione scientifica del mondo”. Se non che, negare la coscienza sarebbe come rinnegare gli stati coscienti, che pure constano, e che non potrebbero esistere come tali se non fossero vissuti da un soggetto (cfr. J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Prefazione). D’altra parte, secondo Searle, la coscienza è un fenomeno naturale, biologico; certo mentale, ma collocato comunque all’interno del mondo fisico, come una sua regione. Lo stato di coscienza è causato da processi neurobiologici (ad esso inferiori); e non è un evento, come non lo è la gravità, che pure è un fenomeno fisico. Più precisamente, la coscienza andrebbe intesa come una “proprietà emergente del cervello”. Se l’acqua è liquida, non così le singole molecole di H₂O; analogamente la coscienza non è della stessa natura dei neuroni, pur avendo una costituzione neuronale.

7 Posizione che riconosce, comunque, ancora un margine di autonomia del mentale rispetto al cerebrale: l’irriducibilità, appunto, del *software* rispetto allo *hardware*.

8 Col noto esperimento mentale detto della “stanza cinese” Searle vuole evidenziare che il calcolatore è un semplice manipolatore di simboli, esattamente come lo sarebbe un uomo che, sulla base di un decodificatore predisposto da altri, ricevesse messaggi in una lingua che non conosce e restituisse pertinenti risposte nella stessa lingua (cfr. J.R. Searle, *Minds, Brains, and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 3, 1980).

hardware del programma opportuno potrebbe essere costitutiva degli stati mentali: infatti, il funzionamento di un programma di per sé non garantisce alcuno stato mentale.

3.1.3. Un argomento che stabilisce, non solo la falsità di fatto, ma anche l'impossibilità di diritto della AIF, è invece il seguente: le operazioni della macchina sono fisiche; la sintassi che essa segue «non è intrinseca alla fisica del sistema, ma è negli occhi del programmatore e dell'osservatore»; ovvero, nessun fatto della fisica o della chimica trasforma gli impulsi elettrici in simboli computazionali. La computazione non è un processo fisico, come invece lo è la stimolazione neuronale. In tal senso, si può dire (ironicamente) che l'ipotesi della AIF finisce involontariamente per "spiritualizzare" certi processi fisici, e, con essi, quelli neurali.

3.1.4. La posizione di Searle può essere ridetta, in estrema sintesi, così: se da un lato la semantica non è riducibile alla sintassi – e quindi un programma computazionale, se anche ha una sintassi, non sa di per sé di che cosa stia parlando –; la sintassi a sua volta non è riducibile a fenomeno fisico, e quindi richiede di essere saputa in un ambiente non fisico; bensì, appunto, specificamente mentale (cioè coscienziale)⁹, anche se può essere prodotta in modo inconsapevole da una macchina.

3.2. Di lì, l'importanza della intenzionalità (l'aver occhi, la competenza visiva), come qualità propria della coscienza: intenzionalità che, per essere intesa in senso proprio («lo scopo non deve essere quello di spiegare i fenomeni, sbarazzandosi di essi e riducendoli a generi di cose meno problematiche»¹⁰), va riferita all'anima come al suo *subiectum*, secondo la posizione aristotelico-tomista.

3.3. L'io è intenzionale. Esso, per poter dire "questo è dato a me", deve essere più del "questo" e anche del "me". In altri termini, l'io non è semplice coincidenza con sé, ma è anche coincidenza con l'orizzonte della presenza. Ora, il fatto di essere entrambe le cose, implica nell'io due dimensioni: in primo luogo, esso è nell'orizzonte, e in questo senso è un ente: un ente che partecipa del divenire che, immediatamente, coinvolge l'orizzonte; e ne partecipa – come io psichico-somatico – nascendo e morendo, cambiando e crescendo; in secondo luogo, proprio per poter concepire tutto ciò – e anche per poter arrivare a concepire che l'orizzonte potrebbe stare senza di lui –, l'io deve aderire all'orizzonte stesso.

9 Ora, se l'argomento della "stanza cinese" mostrava che la semantica non è intrinseca alla sintassi, il secondo argomento mostra che la sintassi, a sua volta, non è intrinseca alla fisica.

10 J. Searle, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York 1999; trad. it. di E. Carli, *Mente, linguaggio, società*, Cortina, Milano 2000, p. 93.

3.4. Il termine, nell’uso che se ne fa nella teoria della conoscenza, indica una disposizione, un modo d’essere, una conformazione, che è propria dell’io. Esso dice dunque, sinteticamente, quell’“essere in qualche modo tutte le cose”, che Aristotele riconosce all’anima umana: per cui, quando conosce, e per quel che conosce, essa è nel disvelamento della cosa conosciuta.

3.4.1. La formula di Aristotele dice *panta* (“tutte le cose”)¹¹, intendendo certo escludere preventive e indebite selezioni. Tutto ciò che è dato all’io, sia come suo altro sia come sua propria modificazione, può dirsi contenuto intenzionale. Non a caso, Husserl sottoporrebbe a *epoché*, cioè metterebbe in questione per saggiarne l’effettiva evidenza, sia il primo che il secondo tipo di realtà. L’unico elemento sottratto all’*epoché* sarebbe l’orizzonte stesso dell’evidenza: quello che Husserl chiama “Io puro”. E tutto ciò che cade nell’io puro, è contenuto “intenzionale” rispetto allo stesso io puro: il quale, poi, non è realmente altro dal soggetto empirico, o psichico, ma è piuttosto la sua capacità di aver presente l’essere, e, nell’essere, se stesso e ciò che si offre come dato a lui (polarizzato in direzione sua).

Dunque, se l’intenzionalità, in senso radicale, è una dimensione di me, e, in particolare, è la relazione del mio io con la manifestazione dell’essere in quanto tale, allora tutto ciò che accade a me – compreso il vissuto più intimo, e compreso io stesso come flusso di vissuti – è anche una manifestazione intenzionale: è anche una rivelazione per me di qualche aspetto dell’essere. Insomma: tutto in me è intenzionale. E, all’interno di questo tutto, si potranno fare, in seconda battuta, le distinzioni più accurate.

È chiaro, ad esempio, che c’è differenza tra l’aver presente un batticuore (essendo fisicamente quel batticuore) e l’aver presente il blu della matita (non essendo fisicamente quel blu). Sono due modi diversi di essere intenzionalmente qualcosa (di essere “in qualche modo ogni cosa”): il primo, sarà un modo intenzionale-fisico; il secondo sarà un modo intenzionale-non-fisico, nel quale potrò distinguere un momento sensibile (il vedere il blu) e un momento noetico (il cogliere il significato “blu”). Il primo è un dato rispetto al quale non riesco del tutto a mettermi a distanza; il secondo, invece, è un dato rispetto al quale posso anche de-situarmi (ad esempio, chiudendo gli occhi, o guardando altrove).

3.4.2. La principale fonte delle ambiguità che investono il concetto di “intenzionalità” è in fondo la stessa che si può ritrovare in tutte le forme (più o meno esplicite) di dualismo gnoseologico: essa consiste nel considerare

11 Gli scolastici diranno *omnia* (“ogni cosa”), sottolineando la declinazione distributiva della *omnitude* indicata da Aristotele.

implicitamente l'immanenza fisica come la realizzazione principale della immanenza ontologica. Invece, la realizzazione principale è data dall'immanenza del pensiero all'essere, di cui l'immanenza intenzionale costituisce una modalità autentica (anche se analogica). In altri termini, il fatto che l'atto conoscente sia fisicamente me, mentre il mondo conosciuto non è fisicamente me, non fa sì che il primo mi sia più familiare del secondo. Anzi, è l'inverso. Tanto che, per capire qualcosa dell'atto conoscente (cioè di quel che accade in me quando conosco), devo mettermi a distanza rispetto ad esso, e fare psicologia (sia filosofica, sia sperimentale), trattando quell'atto come se fosse qualcosa d'altro da me.

II) L'*omnitudo* dell'anima umana

Sententia De anima, Lib. 3, lectio 13, n. 4:

«L'anima si può paragonare alla mano. La mano, infatti, è l'organo degli organi, poiché le mani sono date all'uomo al posto di tutti gli organi che sono stati dati agli altri animali per difendersi, aggredire e coprirsi. [...]. E similmente l'anima è stata data all'uomo al posto di tutte le forme, così che l'uomo sia in qualche modo tutto l'ente, in quanto stando all'anima esso è in qualche modo ogni cosa, come la sua anima è recettiva di ogni forma. Infatti, l'intelletto è una certa potenza recettiva di ogni forma intelligibile, e il senso è una certa potenza recettiva di ogni forma sensibile».

1. L'intenzionalità in senso non ridotto è l'*omnitudo* che Aristotele e Tommaso attribuiscono all'anima (e non direttamente alla *mens*): a quell'anima che è capace di *mens*. Si tratta di una interalità non-quantitativa, ovvero di una capacità trascendentale.

La "discontinuità" tra l'uomo e gli altri viventi – parzialmente ma propriamente documentata dalla elementare fenomenologia sopra accennata – è data in sintesi da questa "apertura trascendentale o intenzionale" che caratterizza l'essere umano, e alla quale mettono capo l'intelletto e la volontà¹². Con l'aggettivo "trascendentale" si indica l'ampiezza o estensione di tale apertura; con l'aggettivo "intenzionale" si indica invece la qualità di essa.

1.1. Ora, l'apertura trascendentale, non riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica¹³, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali. A tale *omnitudo* (o capacità trascendentale) sono riconducibili le tre note cui Tommaso – dal *Commento alle Sentenze* in poi – affiderà la giusti-

12 Entrambe le facoltà hanno infatti la medesima apertura (trascendentale) d'orizzonte.

13 Su questo, resta raccomandabile la lettura di: R. Rucker, *Infinity and the Mind*, Birkhäuser, Boston 1982, § 1.3.

ficazione della sussistenza dell’anima razionale: (a) la capacità dell’intelletto di conoscere tutti i corpi; (b) la conoscenza *ad modum universalitatis*; (c) l’autocoscienza.

1.1.1. Quella “sterminata plasticità” (che prima chiamavamo “intenzionalità”) consente anzitutto all’anima di avere presente l’altro da sé come distinto da sé, e quindi senza diventarlo effettivamente, cioè senza assumerne le caratteristiche reali. Si noti che l’aver presente qualcosa non significa di per sé essere urtati o modificati da quel qualcosa (anche se può presupporre urti e modificazioni). Ora, se l’identificazione in questione fosse fisica anziché intenzionale (se cioè aver presente la pietra volesse dire diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. La plasticità in questione è poi “sterminata”, in quanto si traduce nella capacità di aver presente, non solo certi contenuti, ma – potenzialmente – ogni contenuto; non solo attuale, ma anche semplicemente possibile: infatti, l’intenzionalità è capacità di aver presa anche su ciò che non è attualmente dato. Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè¹⁴, e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l’intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l’altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo disponibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spazio-temporalmente circoscritta e normata¹⁵.

1.1.2. La non-fisicità della apertura trascendentale è anche attestata dalla capacità, cui – come dicevamo – questa dà luogo, di conoscere oggetti puramente intelligibili (le essenze), e di formare intorno ad essi dei concetti universali, cioè delle relazioni, aperte all’infinito, tra un *quid* intelligibile e le sue istanziazioni. Su questo punto, resta classico il contributo di Avicenna¹⁶. Questi osservava che l’oggetto intelligibile¹⁷ – ad esempio, il cavallo in quanto tale – è indivisibile (cioè, non è esteso e composto di parti), in quanto risulta astratto «*a quantitate designata et ab ubi et a situ*» (dalla quantità determinata, e dal quando e dal dove), cioè, in quanto è considerato prescindendo da una collocazione quantitativa (non è né uno né molti) e da una determinata collocazione spazio-temporale (non è qui anziché là, e non è ora piuttosto che poi). Proprio per questo, tale oggetto gode di una virtuale infinità di attribuzione:

14 Cfr. *Commentarium magnum in De Anima*, III, Comm. IV.

15 Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d’Aquino le applicava all’anima umana (all’io del singolo uomo). Per ricostruire la posizione di Tommaso al riguardo, ci possiamo riferire ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che quest’uomo singolo pensa».

16 Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, capp. 2 e 3.

17 Si tratta di quella che Tommaso d’Aquino chiamava *essentia absolute considerata*.

è cioè predicabile di infiniti individui (attuali e possibili). Essere capaci di infinità virtuale significa, a ben vedere, essere capaci di andar oltre (ovvero di trascendere) ogni dato.

1.1.3. La non-fisicità della apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata dalla "autocoscienza". Al riguardo, Avicenna osservava che è proprio la natura non fisica dell'anima umana a consentirle una auto-presenza priva di schermi: nessuna realtà fisica potrebbe essere presente a se stessa realizzando in sé quella totale decompressione d'essere che è l'autocoscienza. Pertanto, l'anima umana, almeno nella sua dimensione intellettuale, non è «impressa nel corpo, né ha l'essere mediante il corpo. Ergo, l'anima non muore alla morte del corpo»¹⁸. La tesi di Avicenna verrà ripresa da Tommaso d'Aquino nei termini seguenti: se «non può operare per sé, se non ciò che sussiste per sé [...], l'anima umana è qualcosa di incorporeo e sussistente»¹⁹. Qui è in gioco la capacità di autocontatto, che nei corpi non è mai immediata, bensì mediata da altri organi²⁰.

Ora, la incommensurabilità (o ultrafisicità) dell'anima, non esclude la sua referenza ai *phantasmata*; determinante per la qualità della sua conoscenza e della sua autocoscienza, che non è autotrasparenza, bensì autocontatto di un soggetto mentale (mediato, appunto, dai *phantasmata*).

1.1.4. Inoltre, la non-fisicità della apertura trascendentale è attestata dalla sua capacità di temporalizzare, cioè di collegare il "prima" e il "poi" in una unità (l'unità dell'esperienza), e di trasgredire – col potere del ricordo e dell'immaginazione – la stessa sequenza temporale²¹: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

2. Che tipo di infinità è quella che pertiene alla trascendentalità? Distinguiamo preliminarmente tre tipi di infinito: "potenziale" (indeterminato e incrementabile), "transfinito" (determinato e incrementabile) e "attuale" (determinato e non incrementabile)²². Tommaso non sembra attenersi a questa scansione.

Infatti, in *Summa Contra Gentiles*, leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all'infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque

18 Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, cap. 3.

19 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. Quali siano le attività in questione Tommaso lo precisa in *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 e *Contra Gentiles*, II, 49: la conoscenza di tutti i corpi (ma meglio sarebbe dire, l'apertura trascendentale del conoscere), la conoscenza per concetti universali e l'autocoscienza.

20 Dice Tommaso in *S. Th.* I, q. 14, a. 2, che il "ritorno completo" su di sé è, per una cosa, il "sussistere in se stessa", l'essere sostanza: «*Ad primum dicendum quod, redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*».

21 Sequenza che, fisicamente, procede invece a senso unico.

22 Cfr. M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford 1984.

quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell'intelletto all'infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita»²³. Del resto, se non vi fosse una tale “realtà intelligibile infinita” (che è poi l'orizzonte dell'essere), l'intelletto starebbe aperto su niente – così ragiona Tommaso. Al riguardo, occorre introdurre un quarto tipo di infinito: quello, appunto, “trascendentale” (indeterminato e non-incrementabile).

La realtà in questione (ovvero ciò su cui l'intelletto è aperto) non è un mero “infinito potenziale”; e neppure è un transfinito²⁴. Quello qui in questione è un infinito attuale, ma attuale non come infinito di perfezione, bensì come orizzonte, cioè nell'ordine dell'esistenza, e non della realtà sostanziale o sussistenza. Correlativamente, l'apertura dell'intelletto non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d'apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità (virtualità) intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura (ma all'interno di un'apertura già data). Per questo, l'intelletto è anche capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole anche nel transfinito. La macchina è invece capace di un “tutto” estensionale (che è ultimamente quantitativo, e quindi potenziale o al più transfinito): ovvero, di un tutto “tutti”.

3. Quando Lucas e Penrose hanno insistito – tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento – sulla capacità umana di sopportare incompletezza semantica, e quindi di istituire procedimenti non-finitari o non-procedurali, alludevano – con riferimento a temi gödeliani – alla capacità trascendentale come peculiarità dell'umano.

3.1. Per stabilire un discrimine chiaro tra ciò che è esclusivo dell'uomo e ciò che invece può essere programmato anche in una macchina, Roger Penrose²⁵ suggeriva di considerare come non si possa produrre una informazione computazionale che valga a istruire un *computer* a distinguere tra procedimenti “finitari” (cioè meramente procedurali, in quanto costituiti da un numero finito ed enumerabile di passaggi) e procedimenti “infinitari” (cioè, tali da non avere natura puramente procedurale, ma da richiedere una capacità critica)²⁶.

23 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43.

24 Ne era consapevole lo stesso Cantor (cfr. G. Cantor, *Nachlass*, VI, Briefbuch 1884-1888, p. 234).

25 Cfr. R. Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, 1994; tr. it. di E. Diana. *Ombre della mente*, Rizzoli, Milano 1996.

26 Un esempio di procedimento finitario è: “aggiungere una cifra a 0 e ai numeri via via così ottenuti, e arrestarsi a 8”. Un esempio di procedimento infinitario è: “sommare a se stesso ogni numero naturale, partendo da 1, e fermarsi al primo numero dispari che si ottenga”; oppure: “moltiplicare per 2 ogni numero naturale, partendo da 1; e arrestarsi al primo dispari che si ottenga”. Ora, la

Qui il punto è il trascendentale: la ragione della assenza nella macchina di autotrascendimento coscienziale è appunto l'assenza del trascendentale. La macchina può trascendere, non se stessa, ma il linguaggio cui dà luogo, procedendo meta-discorsivamente; se non che, il "meta" è solo il surrogato monodimensionale del trascendentale.

L'argomento di Penrose – pur bisognoso di aggiornamenti – sembra suggerire una valida linea di riflessione, che si potrebbe sintetizzare così: l'uomo è "gödeliano" e la macchina no; cioè, l'uomo sa riconoscere per vero anche ciò che non è derivabile secondo una sequenza enumerabile di passaggi. In altre parole, l'esserci dell'intelligenza propriamente detta è attestato dalla condizione di "incompletezza semantica", cioè dalla capacità di riconoscere la verità anche di ciò che non sia proceduralmente derivabile secondo il linguaggio cui si è addestrati²⁷.

3.2. La storia degli argomenti volti a evidenziare la peculiarità dell'intelligenza umana in relazione all'ambiente dei linguaggi formalizzati è lunga.

3.2.1. Già nel 1961, in *Minds, Machines and Gödel*, John R. Lucas²⁸ – ripreso anni dopo dallo stesso Penrose²⁹ – rilevava che la mente umana conosce come vera la formula indecidibile che assicura la incompletezza sintattica implicata dalla consistenza di una teoria (T), anche se tale formula non è derivabile in T. La macchina, invece, può attestarsi solo sulla non-derivabilità della formula in questione. Ora, l'aspetto valido di tale considerazione è la rilevazione che la mente umana sa lavorare coi presupposti, quando può trattarli come evidenze. L'evidenza ha bisogno di un soggetto; il calcolo no.

macchina, nei casi infinitari procede all'infinito, cioè li tratta alla stregua di quelli finitari, non potendo comprendere – per astrazione – che l'esito da essi proposto è irraggiungibile.

27 Da parte sua, invece, Gödel alla "Gibbs Lecture", tenuta a Providence nel 1951, aveva dichiarato che, sulla base dei risultati di incompletezza, non era lecito escludere la possibilità dell'esistenza di una macchina per dimostrare teoremi, davvero equivalente all'intuizione matematica. Questa equivalenza sarebbe rimasta, però, non passibile di prova; se infatti il concetto della intuizione matematica dovesse coincidere con quello di sistema formale, la prova di questo coincidere richiederebbe un sistema dimostrativo più ampio, e perciò più forte, dell'intuizione medesima. In altri termini, l'eventuale equivalenza avrebbe potuto essere apprezzata solo da una mente superiore a quelle tra le quali veniva istituito il confronto: quindi non da quella umana. Il che verrebbe a dire che la riducibilità non è attestabile, ma neppure lo è l'irriducibilità. (Cfr. K. Gödel, *Some Basic Theorem on the Foundations of Mathematics and Their Implications*, in: Id., *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, 1995). Qui, però, Gödel sembra accettare il presupposto finitista per cui ogni dimostrazione o è procedurale o non è (o è finitaria o non è); quando invece l'essere umano, anche nel fare matematica o logica formale, impiega la sua capacità trascendentale, rispetto alla quale non è prospettabile alcuna meta-capacità.

28 In «Philosophy», 36, 1961.

29 Cfr. *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989.

3.2.1.1. Della posizione di Lucas sono stati evidenziati, però, anche aspetti discutibili. Per H. Putnam³⁰, la mente umana sa che la “gödeliana” di T è vera sotto la condizione che T sia consistente; ma, rispetto a quest’ultima condizione, mente e macchina sono nelle stesse condizioni. Per S. Feferman³¹ è vero che la macchina non comprende quel che deriva, ma è pure vero che la macchina può derivare tutto il calcolabile (anche l’implicazione tra la consistenza di T e la sua incompletezza sintattica).

3.2.2. L’argomento, qualche anno dopo, veniva riformulato in modo più complesso da Lucas³², e ancora una volta ripreso da Penrose³³. Secondo una schematizzazione proposta da P. Lindström³⁴, e ripresa da S. Galvan³⁵, lo si potrebbe esprimere come segue.

1. Se T è corretta (correttezza di una teoria è la derivabilità, al suo interno, di sole formule vere), allora è corretta anche la teoria complessiva: “T + correttezza di T”.

2. “T + correttezza di T” è una teoria consistente (in quanto, correttezza implica consistenza, cioè inderivabilità di contraddizione al suo interno).

3. Se “T + correttezza di T” è consistente, allora è vera la gödeliana (cioè la formulazione della consistenza) di “T + correttezza di T”.

4. Tale formulazione (cioè la gödeliana di “T + correttezza di T”), però, è inderivabile in “T + correttezza di T” (per il “primo teorema di Gödel”).

5. La correttezza di T – per concatenazione da 1., 2, e 3. – implica la gödeliana (cioè la formulazione della consistenza) di “T + correttezza di T”.

6. La correttezza di T – per concatenazione da 1, 2, 3 e 4. – implica che “T + correttezza di T” non derivi la propria gödeliana (cioè la formulazione della propria consistenza).

7. La correttezza di T implica che in T non sia derivabile che la correttezza di T implica la gödeliana di “T + correttezza di T” (da 6., per quella regola a-problematica di trasformazione detta “introduzione di \rightarrow ”)³⁶.

8. L’assunto che “T comprenda tutti i modi di derivazione accessibili alla mente umana” [= HC(T)] comporta che T sia in grado di derivare che la cor-

30 Cfr. Già: H. Putnam, *Minds and Machines*, in *Dimensions of Mind*, ed. Sidney Hook, New York 1960.

31 Cfr. S. Feferman, *Penrose’s Gödelian Argument*, in «Psyche», vol. 2-1, 1995.

32 Cfr. *Satan Stultified*, in «Monist», 52, 1968.

33 Cfr. *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, Oxford 1994.

34 Cfr. P. Lindström, *Penrose’s New Argument*, in «Journal of Philosophical Logic», vol. 30, 2001.

35 Cfr. S. Galvan, *Gödel e il modello computazionale della mente*, in L. Lenzi (a cura di), *Neurofisiologia e teorie della mente*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 225-256.

36 Ovvero: si passa da: 6. $\text{Corr.T} \rightarrow: T \wedge \text{Corr.T} \vee G (T \wedge \text{Corr.T})$

a 7: $\text{Corr.T} \rightarrow T \vee \text{Corr.T} \rightarrow G (T \wedge \text{Corr.T})$.

rettezza di T implica la gödeliana di “T + correttezza di T”; ovvero, che la mente umana sappia derivare in sé anche il contenuto del passo 5.

9. Non sono compatibili la correttezza di T e la tesi HC(T), ovvero: $\neg [\text{Corr.T} \wedge \text{HC(T)}]$ per refutazione, da 7. e 8. Infatti, il passo 7. dice che il calcolo T non sa derivare un certo contenuto; mentre il passo 8. dice che la mente umana sa derivare quel contenuto. Dunque, la correttezza di T è incompatibile con la corrispondenza di T con la mente umana.

10. La conclusione è che, non essendo compatibili Corr.T e HC(T), si tiene ferma la assunzione da cui la derivazione è partita, e si esclude HC(T). Dunque, si conclude che T non corrisponde alla mente umana, cioè che la mente umana non è essenzialmente un sistema di calcolo.

4. La mira teorica delle riflessioni post-gödeliane di Lucas e Penrose sembra essere la seguente: conoscere non equivale a derivare. Quindi, se anche una macchina potesse implementare un sistema formale tale da captare tutti i processi di derivazione logica possibili, essa non equivarrebbe alla ragione umana. Se non può esistere un sistema formale che sia insieme corretto e completo, l'uomo è in grado di correggere la completezza con l'intuitività; la macchina no.

4.1. La mente umana procede per evidenze; la macchina computazionale procede per derivazioni. Si tratta di due logiche epistemiche differenti³⁷. La mente umana non necessariamente conosce più cose della macchina; piuttosto le conosce per altra via, attraverso giustificazioni non esclusivamente finitarie.

5. In conclusione, possiamo fissare le seguenti note. Il “processare” (cioè il sottoporre dati ad analisi ed elaborazione informatica), che è proprio della macchina, ha bisogno della finitarietà, la cui cifra è la bivalenza (insieme pieno e insieme vuoto; tutto/niente; 1, 0): regola basata, ultimamente, sul genere della quantità. Ora, la bivalenza è una regola, e non un principio (come invece lo è il “terzo escluso”). Possiamo dire che il principio è infinitario (in quanto implica il trascendentale), la regola è invece finitaria³⁸.

5.1. Già secondo Hilbert, i procedimenti “infinitari” sono quelli che implicano l'infinito (il trascendentale), ovvero qualcosa che non trova alcun referente – secondo Hilbert – né nel nostro operare razionale né nella nostra esperienza³⁹. Ora, è giusto dire che il trascendentale non è un contenuto

37 Ha proposto una formalizzazione della differenza tra le due logiche Sergio Galvan (cfr. *Gödel e il modello computazionale della mente*, pp. 236 ss.).

38 La regola di “bivalenza” è quella per cui: “ p è aut vero aut falso”. Il principio del terzo escluso è quello per cui: “(p aut non- p) è vero”.

39 Cfr. D. Hilbert, *Über das Unendliche*, in «*Mathematische Annalen*», 95, 1926, pp. 161-190; trad. it. di V. Abrusci, in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, Bibliopolis, Napoli 1978, pp. 233-266.

dell'esperienza, e non è una premessa dell'operare razionale; ciò non toglie però che esso sia l'ambito stesso in cui l'esperienza si costituisce e la condizione di possibilità dell'operare razionale. Tant'è vero, che gli stessi principi cui Hilbert deve ricorrere – non-contraddizione e terzo escluso – sono infinitari, comprendendo nella loro struttura il complemento semantico. La capacità trascendentale è il discrimine, la cui mancanza vieta alla macchina, anche la computazionalmente più raffinata, la capacità dell'autocoscienza.

“Infinitario” equivale a “intuitivo”? cioè a non propriamente dimostrativo? In realtà, può anche voler dire “diversamente dimostrativo” (in un modo non captabile in senso derivativo). Qui si apre lo spazio di pertinenza di *élenchos*, come modalità di contatto positivo con l'incompletezza semantica. Esso è un procedimento non proceduralizzabile. È ragionevole ipotizzare che argomenti *à la* Penrose possano essere sostenuti attraverso l'esibizione della l'irriducibilità di *élenchos* a procedura finitaria⁴⁰.

III) Il corpo è nell'anima.

Sentencia De anima, Lib. 1, lectio 14, n. 8:

«Non è il corpo che tiene unita e contiene l'anima, ma piuttosto è l'anima che contiene il corpo. Vediamo infatti che, congedandosi l'anima dal corpo, questo vien meno e marcisce».

1. La determinazione del rapporto anima-corpo, riferentesi qui a *De Anima* III, 411 b 8 (*dokei he psyché to soma synechein [= continere]*), è quella per cui, non l'anima è nel corpo, bensì il corpo è nell'anima: corpo che non è ovviamente in sé materia, ma è materiale; e per questo può far da materia rispetto all'anima.

1.1. La materia (ovvie ma non sempre adeguatamente considerate le precisazioni del caso)⁴¹ è fattore ontologico introdotto – apagogicamente – per dar ragione, non del divenire in generale, per il quale sarebbe sufficiente la composizione ontologica, bensì di quella specifica ed estrema modalità del divenire che è la generazione e corruzione. Infatti, ciò per cui una cosa è ciò che è – cioè la sua forma – non può essere la stessa cosa per cui quella cosa perde la sua determinatezza.

40 Su questo tema, rinviamo a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Appendice.

41 Nel vocabolario di Tommaso “materia” non indica, ovviamente, ciò che in ambito moderno è il plesso “massa/energia”. Più in particolare, conviene sempre tenere ben distinto il concetto ontologico di “materia” da quelli di: “massa inerziale” ($m = F/a$), che corrisponde alla opposizione offerta da un corpo al mutamento del proprio stato di moto; “massa gravitazionale”, che è la capacità di esercitare/subire la forza gravitazionale; “massa chimica”, corrispondente al peso atomico.

1.2. Quella che Tommaso chiama “*materia signata quantitate*”⁴² è poi una più particolare figura, introdotta per interpretare la individualità dei membri di una specie. Essa è principio di individuazione, dove individuazione è individualità, ovvero impartecipabilità, ovvero non-disponibilità a essere predicati di altro da sé (secondo la terza delle definizioni di “individualità” date da Boezio commentatore di Porfirio)⁴³.

Se non che, il *signatus* non è – almeno nel caso in oggetto – il *signans*. Chi designa la *materia signata*? È la forma stessa: la forma individuale (per noi, l’anima razionale), che esiste *in primis et ante omnia*. La forma individuale segna la materia, se ne appropria “segnandola”, facendosi cioè un ideale autoritratto con il materiale disponibile sul campo. Se non che, tale materiale non è mai alcunché di *ab-solutum*: è sempre già informato da altre forme. Ad esempio, la forma dello zigote si serve del materiale genetico dei gameti, e anche dell’ambiente interno al corpo materno e del nutrimento che circola nel metabolismo materno. Eppure esso risulta irriducibile a tale materiale. Si pensi ai gemelli omozigoti, che hanno lo stesso patrimonio genetico, ma hanno un differente programma epigenetico (cioè di attivazione dell’informazione genica). Del resto, che la *materia signata* non sia un autonomo fattore di individuazione, è attestato anche in *S.Th.* I, q. 29, a. 1, dove si presenta il *dominium sui actus* – non certo dovuto alla *materia signata* – come l’individuazione compiuta, cioè la pienezza della incomunicabilità, ovvero della impossibilità di esser predicati di altro da sé.

2. “Contenere” qui non ha, ovviamente, valenza perimetrale, bensì dinamica (*cum-tinere*) ed eidetica. Ciò che tocco dell’altro essere umano è, anzitutto, anima; e ciò che in me è capace di toccare, è a sua volta anima. Ciò che tocco dell’altro essere umano va oltre la varia misurabilità: ha infatti qualità trascendentale. La ricaduta morale che ne discende, è tanto impressionante quanto – teoricamente e praticamente – trascurata.

42 È la *materia demonstrata* (ad esempio in “Socrate”), di cui Tommaso già parla in *I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, e, negli stessi anni, nel *De ente et essentia*.

43 Cfr. Boezio, *Commentaria in Porphyrium*, II, in PL 64, coll. 97-98.

Sulla attualità del concetto di “anima”

PAOLO PAGANI

Abstract

Il valore attuale del testo di Tommaso *Sententia Libri De Anima* sta principalmente nei seguenti punti. (1) Mostra che, per parlare dell'essere umano in modo competente, è insostituibile il concetto di “anima razionale”, il quale si oppone sia alla riduzione biologica sia a quella mentalistica. (2) Fa capire che parlare di “anima razionale” significa parlare di una apertura sull'infinito, che rende la mente umana radicalmente differente da ogni capacità semplicemente computistica. (c) Propone il rapporto anima-corpo in modo corretto: non è il corpo a contenere l'anima, ma è piuttosto l'anima a esprimersi nel corpo – pur non esaurendosi in esso.

Parole chiave:

Tommaso d'Aquino; anima razionale; anima-corpo; intenzionalità; biologismo

Abstract

The current value of St. Thomas Aquinas' *Sententiae Libri De Anima* is concerned with the following topics: 1) If we would talk appropriately about the human being we should mention the concept of “anima rationalis”, that is opposed both to biologism and mentalism. 2) Aquinas remarks that the concept of *anima rationalis* refers to a broader understanding of reality: that makes human thinking radically different from any mere computational function; 3) Aquinas proposes a proper relationship between mind and body: the soul is the whole of a human being, it is not inside the body, but rather the reverse.

Keywords:

Thomas Aquinas; *anima rationalis*; relationship between mind and body; intentionality; biologism



NOTE



Tommaso d'Aquino e la cosmologia tolemaica

ALESSANDRO GIOSTRA

1. *Introduzione*

È nota l'importanza che ha avuto, a partire dalla fine del XII secolo, la riscoperta dei testi di Aristotele (384-332 a.C.) e della scienza greca. Il lavoro di traduzione di queste opere ha messo il mondo cristiano di fronte a un patrimonio di conoscenze che è risultato essenziale per la costituzione di una propria tradizione scientifica. La cosmologia greca ha rappresentato una grande novità per la scolastica medievale. I filosofi naturali si sono trovati di fronte alla scelta tra due alternative: la teoria omocentrica, di origine aristotelica, e quella tolemaica, da considerare come il primo modello di astronomia matematica. Il sistema aristotelico è fondato sulle sfere omocentriche e, dunque, sull'immutabilità della distanza dei corpi celesti dalla terra. Questa teoria, di conseguenza, non riesce a rendere ragione di fenomeni astronomici come la varietà delle eclissi solari, la differente luminosità dei corpi planetari, il diametro variabile della luna e del sole. Queste sono state le ragioni che hanno indotto Tolomeo (100-175 ca) a proporre, fondandosi sugli studi di Ipparco di Nicea (190-120 a.C.), una diversa soluzione. Secondo l'astronomo alessandrino, la traslazione dei pianeti avviene, con movimento uniforme, su un cerchio piccolo detto epiciclo. L'epiciclo, a sua volta, traccia con il suo centro un cerchio maggiore, detto deferente. Quest'ultimo viene definito anche eccentrico, in quanto il suo centro non corrisponde con il centro del mondo, occupato dalla Terra. Il pianeta in questo modo ha un movimento regolare intorno al centro del suo epiciclo;

lo stesso centro sulla circonferenza del deferente compie un moto regolare attorno al punto equante, distinto dai centri dell'universo e dello stesso deferente. I tre punti in questione, equante – centro del deferente – centro dell'universo, sono allineati in modo tale che il centro del deferente si trova in posizione equidistante dagli altri due. Nel periodo successivo alle traduzioni, il sistema aristotelico è stato visto come quello più fondato dal punto di vista razionale, mentre l'altro è riuscito a giustificare meglio i dettagli dei moti planetari. In altre parole, con l'adozione dell'ipotesi tolemaica, le irregolarità planetarie, come gli stazionamenti e le retrogressioni dei pianeti, sono state inquadrate con una certa precisione. È stato Ruggero Bacon (1214-1294 ca) che, ispirato dall'opera di qualche astronomo arabo, ha ideato una sorta di compromesso tra il sistema aristotelico e quello tolemaico, ideando quel modello denominato 'delle tre sfere'¹. Questa sorta di compromesso tra l'opinione dei 'filosofi' e quella dei 'matematici' è stata tra i motivi che hanno determinato il netto successo di questi ultimi, proprio grazie alla maggior precisione nei calcoli e nelle previsioni dei moti celesti. La storia della scienza contemporanea ha per lo più interpretato l'*Almagesto* di Tolomeo come se abbia avuto l'unico scopo di 'salvare i fenomeni'². In ogni caso, Tolomeo ha mantenuto il principio aristotelico dei moti circolari uniformi come gli unici in grado di spiegare la perfezione matematica dei cieli. Sicuramente più realista è stato il contenuto della sua opera *Ipotesi dei Pianeti*, nella quale, per rendere ragione del fenomeno della precessione degli equinozi, sconosciuto ad Aristotele, alle otto sfere dello stagirita se ne aggiunge una nona anastra per spiegare il moto quotidiano verso occidente, mentre la sfera delle stelle fisse si muove molto lentamente verso oriente³.

In questo saggio viene esposta l'opinione che Tommaso d'Aquino (1225-1274) ha espresso in merito alle soluzioni proposte da Tolomeo per i moti planetari. L'Aquinate non può essere considerato un astronomo matematico, anche se la sua posizione ha tenuto conto in modo consapevole dei vantaggi e dei punti deboli del sistema tolemaico⁴.

1 Il testo di Bacon riguardante il sistema delle sfere eccentriche è stato edito da P. Duhem: *Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon: précédé d'une étude sur ce fragment*, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1909.

2 Cfr. P. Duhem, *Salvare i fenomeni. Saggio sulla nozione di teoria fisica da Platone a Galileo*, Borla, Roma 1986.

3 Per un approfondimento sull'astronomia tolemaica, rimando al volume di L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 174-188.

4 I testi riportati in questo lavoro sono stati ripresi dal Corpus Thomisticum – S. Thomae de Aquino Opera Omnia –, disponibile presso il portale www.corpusthomicum.org.

2. San Tommaso e le traiettorie di Tolomeo

Il fatto che Tolomeo abbia violato alcuni punti essenziali della cosmologia di Aristotele non ha comportato in Tommaso una netta chiusura nei confronti delle sue teorie. Questa apertura verso le innovazioni appare evidente nel commento al *De Coelo*. In questo lavoro Tommaso sembra esprimere un giudizio favorevole sulla possibilità dell'esistenza della nona sfera, in aggiunta alle otto previste da Aristotele, dopo aver preso atto del moto di precessione. L'aggiunta di una sfera, inoltre, non comporta una particolare alterazione dell'ordine universale:

«nella sua epoca (di Aristotele) non era stato ancora osservato che le stelle fisse avessero un moto proprio distinto da quello quotidiano; egli, pertanto, conferisce il primo movimento, cioè quello diurno, al cielo delle stelle fisse come se fosse proprio di esso; gli astronomi posteriori, comunque, ritengono che il cielo delle stelle fisse abbia un suo movimento, sopra il quale pongono un'altra sfera alla quale assegnano il primo movimento»⁵.

Un'analoga considerazione può essere avanzata interpretando un passo del commento alla *Metafisica*, nel quale torna a parlare delle teorie tolemaiche riconoscendo l'evidenza di alcune conclusioni dell'astronomo alessandrino:

«delle stelle fisse si ammette anche che si muovano sopra i poli dello zodiaco e non sopra quelli equinoziali, come dimostra Tolomeo»⁶.

Nel commento al *De Coelo*, Tommaso riporta uno degli argomenti più comuni sostenuti dai detrattori dell'ipotesi tolemaica. Ammettendo gli eccentrici e gli epicicli, il centro dell'universo non è più il centro di rotazione dei pianeti. La contestazione di questa possibilità non è banalmente fondata sull'autorità dello stagirita, ma sulla preminenza delle ragioni fisiche rispetto a quelle matematiche. Nel passo che segue, dunque, Tommaso non solo contesta un'impostazione confinata soltanto a dover 'salvare i fenomeni', ma ritiene impropria l'ipotesi tolemaica che condurrebbe al riconoscimento di una

5 «Nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellae fixae haberent proprium motum praeter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaerae stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quendam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuunt primum motum»: Tommaso d'Aquino, *In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio*, II, lec. 9, n. 1.

6 «Et stellae fixae dicuntur moveri super polos zodiaci, et non super polos aequinoctiales, ut Ptolemaeus probat»: Id., *Sententia libri Metaphisicae*, lib. 12 l. 6 n. 12.

sorta di irregolarità nell'universo. Il moto generale del mondo è circolare attorno al suo centro e ciò, secondo il nostro autore, confermerebbe le ragioni dell'astronomia fisica:

«Afferma pertanto che la circolazione, cioè il moto circolare, viene definito come quello che avviene intorno al centro. E questo deve essere inteso come intorno al centro del mondo: infatti, una ruota che si muove di moto circolare intorno al suo centro, non è in moto circolare nel senso letterale del termine, ma il suo moto è fatto di una salita di una discesa. Ma sembra, in base a ciò, che non tutti i corpi celesti si muovano di moto circolare; infatti, secondo Tolomeo, il moto dei pianeti si svolge negli eccentrici e negli epicicli, che sono moti che si svolgono non intorno al centro del mondo, cioè il centro della terra, ma intorno ad altri centri. Deve essere precisato, tuttavia, che Aristotele non è stato di questa opinione, ma ha ritenuto che tutti i movimenti dei corpi celesti si svolgono attorno al centro della terra, come pensavano gli astronomi del suo tempo. Tempo dopo Ipparco e Tolomeo si fondarono sui moti eccentrici ed epiciclici per salvare ciò che appariva ai sensi in merito ai corpi celesti. Questo, comunque, non è stato dimostrato, ma è soltanto un'ipotesi matematica. Se questo è vero, in ogni caso tutti i corpi celesti sono in movimento intorno al centro del mondo per quanto riguarda il moto diurno, che è il moto dell'ultima sfera che trascina con sé tutta la volta celeste»⁷.

Tra i sostenitori della cosmologia aristotelica, Averroè (1126-1198) in diverse parti della sua opera si è espresso contro l'idea che il centro di rotazione delle sfere planetarie non coincida con quello dell'universo. In quel periodo i testi del filosofo di Cordoba sono stati un punto di riferimento per tutti gli oppositori di Tolomeo:

«infatti il corpo che si muove di moto circolare, non si muove se non attorno al centro dell'universo [...] se vi fosse un moto circolare al di fuori di quel centro, di

7 «Dicit ergo primo quod *circulatio*, idest motus circularis, dicitur *qui est circa medium*. Et est intelligendum circa mundi medium: rota enim, quae movetur circa medium sui, non movetur proprie circulariter; sed motus eius est compositus ex elevatione et depressione. Sed videtur secundum hoc quod non omnia corpora caelestia circulariter moveantur: nam, secundum Ptolomaeum, motus planetarum est in eccentricis et epicyclis; qui quidem motus non sunt circa medium mundi, quod est centrum terrae, sed circa quaedam alia centra. Dicendum est autem quod Aristoteles non fuit huius opinionis, sed existimavit quod omnes motus caelestium corporum sunt circa centrum terrae, ut ponebant astrologi sui temporis. Postmodum autem Hipparchus et Ptolomaeus adinvenierunt motus excentricorum et epicyclorum, ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus caelestibus. Unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam. Si tamen hoc verum sit, nihilominus omnia corpora caelestia moventur circa centrum mundi secundum motum diurnum, qui est motus supremae sphaerae revolvantis totum caelum»: Id., *De caelo et mundo*, cit., lib. I, lec. 3, n. 7.

conseguenza esisterebbe un altro centro oltre a quello, e perciò anche un'altra terra oltre a questa. Tutto ciò è impossibile, come dimostrato in filosofia naturale»⁸.

Nella *Summa Theologiae*, Tommaso ammette il valore degli eccentrici e degli epicicli come ipotesi di calcolo, sempre ribadendo che esiste una netta distinzione tra i vantaggi matematici di un'ipotesi e la sua dimostrazione:

«al secondo argomento replico dicendo che si può dimostrare un argomento in due modi diversi. Un modo consiste nel provare in maniera sufficiente un dato principio: così nelle scienze naturali si porta un argomento sufficiente per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme. Con l'altro modo, si può portare un argomento non per dimostrare sufficientemente un dato principio, ma soltanto per far vedere come siano legati intimamente al principio, posto come assioma, gli effetti che ne derivano: così, per esempio, in astronomia matematica si ammettono gli eccentrici e gli epicicli perché, accettata questa ipotesi, si possono salvare i fenomeni che si presentano nel moto dei corpi celesti: questo argomento, tuttavia, non è sufficientemente dimostrativo, perché forse quelle anomalie potrebbero spiegarsi anche ammettendo un'altra ipotesi»⁹.

Le incongruenze del sistema tolemaico vengono affrontate anche nel commento al *De Trinitate* di Boezio (475-525), nel quale il Doctor Angelicus dimostra ancora una volta di non essere un matematico puro. In questo passo fa riferimento agli 'astrologi', cioè gli astronomi matematici, le cui soluzioni comporterebbero conseguenze difficilmente accettabili per la struttura dei cieli:

«inoltre, secondo gli astrologi che seguono Tolomeo, i sei corpi planetari si muovono in epicicli che sono cerchi che intersecano le sfere eccentriche dei pianeti. Perciò è necessario che il corpo di un pianeta ogni tanto arrivi al luogo dell'intersezione. Ma non si può dire che in quel luogo si crei il vuoto, poiché la natura non è soggetta a questo fenomeno, né che la materia delle sfere sia divisibile, così da ritenere che la materia della sfera ceda spazio al pianeta quando giunge in quel punto, così come l'aria cede spazio a una pietra o a un altro corpo, poiché i cieli sono solidissimi 'come specchio di metallo fuso', come scritto in Giobbe 37,18. Pertanto è necessario che il corpo del pianeta sia simultaneamente nello stesso posto, con il corpo della sfera»¹⁰.

8 «Corpus enim, quod circulariter movetur, non movetur nisi in circuitu centri totius [...] si esset motus circularis extra hunc centrum, contingeret aliud centrum extra hunc centrum esse: quapropter et alia terra extra istam est. Et hoc impossibile est, ut dictum est in Naturalibus»: *Metaphysicorum libri xiiii cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, et epitome. Theophrasti metaphysicorum liber, Venetiis apud Iunctas, MDLXII, Liber Duodecimus, comm. 45, G.

9 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 32, art. 1 ad 2.

10 «Praeterea, secundum astrologos, qui sequuntur Ptolemaeum, sex planetarum corpora moventur in epicyclis, qui sunt circuli intersecantes sphaeras excentricas planetarum. Oportet ergo quod

In questo caso l'Aquinate ha riportato alcune delle tipiche obiezioni che gli oppositori di Tolomeo hanno avanzato in quel periodo. Cecco d'Ascoli (1269-1327), un astronomo del XIV secolo, sostenitore delle teorie tolemaiche, così riassume le opposizioni sollevate dagli aristotelici contro l'esistenza degli eccentrici e degli epicicli:

«Argomentiamo usando una ragione comune: se fosse corretto porre gli eccentrici e gli epicicli, allora ci sarebbe il processo di rarefazione o quello di condensazione, e ciò è impossibile, come è evidente dal primo libro del *De Coelo*¹¹; oppure ci sarebbe il vuoto, e ciò è impossibile, come viene spiegato nel quarto libro della *Fisica*¹²; o la divisione delle sfere, cosa impossibile, come si evince dal secondo libro del *De Coelo*¹³; o la penetrazione dei corpi, e ciò è falso come risulta dal quarto libro della *Fisica*»¹⁴.

Da questi testi emerge la volontà di ribadire il principio aristotelico della superiorità della fisica sulla matematica. In questo modo non possono essere accolti i vantaggi del sistema tolemaico, di fronte alle conseguenze fisiche dello stesso. Sempre nel *De Trinitate*, Tommaso ribadisce l'incompatibilità della posizione dei matematici ispirati a Tolomeo, riportando il parere sostenuto a quel tempo da diversi studiosi, tra i quali Alberto Magno (1206-1280), circa l'esistenza di altre sostanze nei cieli, in aggiunta all'etere, per evitare le conseguenze suddette.

«In merito all'ottavo argomento occorre dire che l'opinione di Tolomeo sugli eccentrici e gli epicicli non sembra essere consona ai principi della filosofia naturale sostenuti da Aristotele; pertanto tale opinione non è accettabile per i suoi seguaci. Se, tuttavia, dovesse essere sostenuta, non emerge alcuna necessità di affermare la presenza di due corpi nello stesso luogo poiché, secondo il parere di chi sostiene tale opinione, le sostanze dei corpi celesti si distinguono in tre tipologie: quella

planetarum corpus quandoque perveniat ad locum sectionis. Sed non potest dici quod ibi sit aliquid vacuum, cum vacuum natura non patitur, neque quod substantia sphaerarum sit divisibilis, ut intelligatur cedere corpori planetarum quando pervenit illuc, sicut cedit aer lapidi aut alii corpori, cum caeli solidissimi quasi aere fundati sint, ut dicitur Iob 37. Ergo oportet quod corpus planetarum sit simul cum corpore sphaerae eius in eodem loco»: Id., *Super de Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 8.

11 In questo caso non si tratta del *De Coelo* di Aristotele, ma della *Physica* IV, 9, 216b23-217b28.

12 *Ibi*, 213a12-216b21.

13 Questo aspetto coinvolge diversi aspetti della cosmologia aristotelica, come l'invariabilità e l'incontruttibilità dei cieli. In questo caso l'autore si riferisce probabilmente al rapporto di contiguità tra le sfere celesti, precisato da Aristotele in: *De Coelo*, II, 287a 6-9; *Physica*, V, 227a 1-18.

14 Aristotele, *Physica*, IV, 6-9, 213a12-217b28. Questo passo, così come tutta la traduzione del *De Eccentricis et Epicyclis* di Cecco, si trova in: A. Giostra, *La questione dei moti planetari nel De Eccentricis et Epicyclis di Cecco d'Ascoli* (Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco di Appignano), Edizioni Terra dei Fioretti, Appignano del Tronto 2014, pp. 222-247.

delle stelle che è luminosa, quella delle sfere che è diafana e solida, ma indivisibile, e un altro tipo di sostanza che è posta tra le sfere che è divisibile e di densità invariabile come l'aria, sebbene sia incorruttibile. E così coloro che sostengono la teoria relativa a questa terza sostanza, non hanno bisogno di dire che la sostanza delle sfere è divisa o che due corpi occupano lo stesso posto simultaneamente»¹⁵.

Alberto è rimasto fedele al principio aristotelico dell'impossibilità del vuoto e neanche ha accettato l'esistenza di fenomeni di rarefazione e condensazione nelle sfere celesti. Quest'ultima ipotesi comporterebbe la variazione continua delle forme geometriche delle sfere stesse, rendendo così impossibile ogni rilevazione matematica. Se si ritiene che le sfere siano in contatto tra loro, al momento della separazione a causa del loro moto, non si può credere né che un nuovo corpo venga generato per riempire lo spazio venutosi a creare, né che vi sia un corpo preesistente nello stesso luogo, in quanto due corpi avrebbero occupato lo stesso spazio. La soluzione, secondo Alberto, consiste nell'ammettere la presenza tra le sfere di intervalli che sono a volte più spessi e a volte più sottili. Questi intervalli sarebbero riempiti di materia sottoposta a rarefazione e condensazione, e la presenza di questa materia giustificerebbe la variazione del loro spessore. Questa teoria, la cui origine è dubbia¹⁶, nega un principio fondante della cosmologia di Aristotele, poiché sostiene una differenziazione della materia nella regione celeste. Oltre all'etere, vi sarebbe una diversa materia, soggetta a condensazione e rarefazione e, pertanto, divisibile¹⁷.

Come ulteriore prova dell'importanza che attribuisce a tali questioni, si può citare un altro passo nel quale Tommaso espone le stesse problematiche:

«sembra, tuttavia, che qualcosa di contrario ai principi che si dimostrano nella filosofia naturale provenga da quell'ipotesi, in quanto non ogni moto risulterà

15 «Ad octavum dicendum quod opinio Ptolemaei de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus quae Aristoteles ponit; et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet. Si tamen sustineatur, nulla necessitas erit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem triplex substantia distinguitur in caelestibus corporibus, scilicet substantia stellarum, quae est luminosa, et substantia sphaerarum, quae est diaphana et solida non divisibilis, et substantia alia quae est inter sphaeras, quae est divisibilis et inspissabilis ad modum aeris, quamvis sit incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphaerarum dividi aut duo corpora esse in eodem loco»: Tommaso d'Aquino, *De Trinitate*, cit., pars 2 q. 4 a. 3 ad. 8.

16 Per quanto concerne i temi essenziali della cosmologia albertina rimando alle citazioni della sua opera in E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Lo stesso Alberto Magno indica in Thabit Ibn Qurra (826-901) l'ideatore di questa concezione. Grant, tuttavia, basandosi sugli studi di B.R. Goldstein, non esclude che l'origine dello stesso concetto risalga alle *Ipotesi dei Pianeti* di Tolomeo (*ibi*, p. 295).

17 Cfr. A. Giostra, *La questione dei moti planetari*, cit., p. 242.

essere verso il centro del mondo o in allontanamento da esso o intorno ad esso. Inoltre ne consegue che la sfera che contiene una sfera eccentrica o non è di spessore uniforme, o che ci sia del vuoto tra una sfera e l'altra, o che ci sia qualche altro corpo oltre la sostanza delle sfere posizionato tra le stesse che non abbia una struttura circolare, né qualche moto proprio [...] un'ulteriore conseguenza, inoltre, segue dall'ipotesi degli epicicli: o la sfera, attraverso la quale l'epiciclo si muove, non è intera e continua, oppure è divisibile, soggetta a rarefazione e condensazione, allo stesso modo in cui si divide, si espande e si condensa l'aria quando un corpo è mosso. Ne consegue anche che lo stesso corpo celeste si muove per se stesso e non solo per il moto della sua sfera [...]. In ogni caso, tutte le conclusioni di questo genere sono contrarie alle verità stabilite dalla filosofia della natura»¹⁸.

Nel *De Potentia*, il nostro autore menziona le specifiche anomalie del moto planetario. In questo testo, come teoria alternativa a quella tolemaica, accenna ad una visione fondata sul diverso moto dei poli. Con tutta probabilità il riferimento è alla teoria planetaria di Averroè (1126-1198):

«Per il nono argomento occorre dire che la retrogressione che si osserva nei pianeti, così come lo stazionamento e il moto diretto, non provengono dal movimento difforme di uno e di uno stesso corpo mobile, ma dai vari movimenti di diversi mobili, o affermando l'esistenza degli eccentrici e degli epicicli in base alla teoria di Tolomeo, o di differenze nel movimento dei poli, come altri affermano. Tuttavia, se anche i corpi celesti si muovessero in modo difforme, questo non dimostra maggiormente che il loro moto è causato da un motore volontario unito, piuttosto che separato da essi»¹⁹.

18 «Videtur autem ex huius suppositione sequi aliquid contrarium his quae demonstrantur in scientia naturali: non enim omnis motus erit vel ad medium vel a medio, vel circa medium mundi. Iterum sequitur, quod sphaera continens sphaeram eccentricam, vel non sit aequalis spissitudinis, vel quod sit aliquid vacuum inter unam sphaeram et aliam, vel quod sit aliquid corpus praeter substantiam sphaerarum intercidents, quod non erit corpus circulare, nec habebit aliquem motum proprium [...] ex positione autem epicyclosum ulterius sequitur, vel quod sphaera, per quam movetur epicyclosum, non sit integra et continua, vel quod sit divisibilis et rarefactibilis et condensabilis ad modum quo aer dividitur et inspissatur et rarescit aliquo corpore moto. Sequitur etiam, quod ipsum corpus stellae movetur per seipsum, et non solum ad motum orbis [...] sed tamen omnia huiusmodi sunt contra ea quae determinata sunt in scientia naturali»: Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, cit., lib. 12, l. 10, n. 2-4.

19 «Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et eiusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolomaeum vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur caelestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore volontario coniuncto quam quod a separato»: Id., *De Potentia*, q. 6 a. 6 ad 9. Ecco uno dei testi di Averroè che potrebbe aver ispirato queste parole di Tommaso: «necesse est igitur rursus perscrutari de ista astrologia vera, quae est super fundamenta naturalia: et est apud me fundata super motum eiusdem orbis, et

Tommaso riporta anche l'opinione di Platone (428-348 a.C.), come un autore che ha espresso la circolarità dei moti planetari. Nel *Timeo*, il Demiurgo struttura l'anima del mondo formando due circoli. Uno è esterno e ad esso assegna il movimento della natura del medesimo; si tratta dell'equatore celeste dotato di moto circolare uniforme. L'altro è interno e ad esso assegna il movimento della natura dell'altro; in questo caso si tratta dell'eclittica, attorno alla quale si muovono i pianeti in maniera più irregolare rispetto al moto regolare dell'equatore celeste. Mentre il movimento del medesimo è uno e indivisibile, il movimento dell'altro viene diviso in sette cerchi concentrici corrispondenti alle orbite dei corpi celesti, a quel tempo ritenuti i sette pianeti ruotanti attorno alla Terra (Mercurio, Venere, Sole, Luna, Marte, Giove, Saturno)²⁰.

«In riferimento alla prima opinione, occorre sapere che Platone, nell'attribuire una perfetta circolarità e ordine matematico ai moti celesti, ha avanzato delle ipotesi matematiche con le quali i movimenti apparentemente irregolari possono essere giustificati, sostenendo che i moti planetari sono circolari e regolarmente ordinati. E i Pitagorici, al fine di dare un ordine alle irregolarità che si manifestano nei moti planetari a causa dei loro stazionamenti e delle loro retrogressioni, della loro velocità e lentezza, delle loro apparenti mutazioni di misura, hanno affermato che il moto dei pianeti avviene in sfere eccentriche e in piccoli circoli chiamati epicicli; anche Tolomeo adotta tale visione»²¹.

Non solo le soluzioni tolemaiche sono dubbie, ma anche l'astronomia omocentrica presenta diverse difficoltà. Tommaso ribadisce che l'ammissione dei buoni risultati complessivi di queste teorie non è garanzia della loro corrispondenza alla realtà delle cose.

«Bisogna considerare che alcune anomalie, cioè irregolarità, si manifestano nei moti planetari. I moti dei pianeti, infatti, si presentano a volte più veloci e a

polos diversos duos, aut plures, secundum quod convenit apparentibus»: *Metaphysicorum libri xiiii cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, cit., Liber Duodecimus, comm. 45 K-L.

20 Platone, *Timeo*, 36b-d. Platone tratta le differenti velocità orbitali dei vari pianeti in: *Repubblica X* 617 a-b.

21 «Sciendum est igitur circa primum, quod Plato caelestibus motibus attribuens indefectibiliter circularitatem et ordinationem, mathematicas suppositiones fecit, per quas suppositiones possent salvari quae circa erraticas apparent, sustinendo, quod motus planetarum sunt circulares et regulares ordinati. Et Pythagorici quidem ad reducendum in debitum ordinem irregularitatem, quae apparent in motibus planetarum ex statione et retrogradatione, velocitate, et tarditate, et diversa apparentia quantitatis, posuerunt motus planetarum esse in sphaeris eccentricis, et in circulis parvis qui dicuntur epicicli; quam etiam opinionem Ptolemaeus prosequitur»: Tommaso d'Aquino, *Sententia libri metaphisicae*, cit., lib. 12 l. 10 n. 1.

volte più lenti, a volte sono stazionari e qualche volta retrocedono [...]. Pertanto Platone per primo ha presentato questo problema a Eudosso, un astronomo del suo tempo, che ha tentato di ricondurre queste irregolarità a un ordine preciso assegnando ai pianeti diversi movimenti. Ciò è stato anche tentato in vari modi da astronomi successivi, tuttavia non è necessario che le varie loro supposizioni, che essi hanno escogitato, siano tali, perché sebbene con queste ipotesi avanzate si salvino le apparenze, non siamo obbligati a prenderle come vere, poiché forse con l'ausilio di qualche altra soluzione ancora sconosciuta agli uomini, si possono giustificare i fenomeni celesti. Aristotele, tuttavia, si serve di questo tipo di supposizioni per quanto riguarda la qualità dei moti, considerandole come vere»²².

3. Considerazioni finali

I testi riportati dimostrano che la giustificazione dei riscontri matematici e l'assidua osservazione del cielo non sono state al centro dell'attenzione di Tommaso. A ciò si aggiunga che il suo realismo lo ha portato a rifiutare un'astronomia volta soltanto a salvare le apparenze, così come alcuni matematici medievali hanno interpretato l'opera di Tolomeo. La sua credenza in un cosmo ordinato, costituito da enti in interazione causale, lo ha indotto a prestare più attenzione alla coerenza generale del sistema, piuttosto che alla misurazione dei singoli fenomeni. In questa scelta ha influito anche il fatto che il sistema tolemaico, pur presentando consistenti vantaggi nei calcoli, non è stato certo esente da difetti. È proprio la fiducia di Tommaso nell'armonia universale, comunque, che gli consente di mostrare un certo ottimismo nei confronti della soluzione del problema:

«queste questioni da risolvere presentano una certa difficoltà, perché possiamo cogliere poco delle loro cause e i loro accidenti sono più lontani dalla nostra cognizione di quanto siano distanti da noi gli stessi corpi celesti. Tuttavia, se ciò che sarà detto ci renderà in grado di contemplare la verità di questi argomenti

22 «Considerandum est quod circa motus planetarum quaedam *anomaliae*, idest irregularitates, apparent; prout scilicet planetae quandoque velociore, quandoque tardiores, quandoque stationarii, quandoque retrogradi videntur. [...] Et ideo Plato primus hanc dubitationem Eudoxo, sui temporis astrologo, proposuit; qui huiusmodi irregularitates conatus est ad rectum ordinem reducere, assignando diversos motus planetis; quod etiam posteriores astrologi diversimode facere conati sunt. Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. Aristoteles tamen utitur huiusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tanquam veris»: Id., *De Coelo*, cit., II, lec. 17, n. 2.

dubbi, allora ciò che sembrava problematico nella nostra ricerca risulterà non essere più irrazionale»²³.

La priorità della fisica sulla matematica, di origine aristotelica, lo ha convinto del fatto che la soluzione di alcuni dettagli osservativi non sia sufficiente per accettare un sistema che mette in evidenza diverse incompatibilità con la filosofia naturale. L'accettazione da parte di Tommaso di una nona sfera anastra è particolarmente significativa in questo senso. La presenza di un'ulteriore sfera, infatti, conferma il principio di un unico centro di rotazione delle calotte celesti e rende ragione non di un fenomeno in particolare, ma del movimento del cielo nel suo complesso.

23 «Ista autem quae inquirenda sunt, difficultatem habent: quia modicum de causis eorum percipere possumus, et accidentia eorum magis sunt remota a cognitione nostra, quam etiam ipsa corpora elongentur a nobis secundum corporalem situm. Et tamen, si ex his quae dicuntur contemplerur harum dubitationum veritatem, apparebit non esse irrationabile id quod inquirendo dubitabile videbatur».



La sfida teoretica di un “pensiero altro”. In dialogo con Laura Boella

FRANCESCO ALFIERI

1. Non è affatto una novità per il lettore che ha una certa familiarità con gli scritti di Laura Boella trovarsi a fare i conti con un “pensiero altro”, dal momento che l’autrice ha da sempre *osato pensare in prima persona*, e non fare semplicemente solo storia della filosofia. Non intendo affatto sminuire l’importanza che riveste la storia della filosofia e il confronto con i grandi filosofi del passato, ma credo che il filosofo non possa precludersi la possibilità di osare a costruire e leggere la complessità del reale con i propri occhi, quindi in prima persona. Non considerare una simile possibilità porterebbe a imboccare la via del più completo oblio!

Il presupposto indispensabile per chi decide di osservare la complessità del reale, e ancor di più per il fenomenologo, è cercare di cogliere non solo la struttura eidetica che sottende al mondo fenomenico, ma operare quel passaggio che dalla teoria della conoscenza arrivi al *piano ontologico* dei fenomeni. Le strutture profonde del reale possono essere indagate solo rimanendo sul livello della *Erkenntnistheorie*? E se questo è possibile, come giustificare lo scarto – da intendere come distanza mai colmabile pienamente – che inevitabilmente si presenta all’osservatore ogni qual volta entra in relazione con il mondo cosale e gli esseri spirituali? Per quanto possa avere una percezione immediata dell’altro/altri, basti pensare al vissuto dell’*Einfühlung*, e afferrare la struttura generale di un simile vissuto, *avverto sempre una distanza incolmabile, un qualcosa che mi sfugge* e di conseguenza ne colgo il limite, quale confine invalicabile, di un simile vissuto che non potrà mai trovare nella struttura conoscitiva le strutture profonde che sono appunto la cifra di questa distanza.

Voler rimanere a un livello gnoseologico del reale equivale a non essere in grado di afferrarne le strutture profonde: il passaggio dall'ente inteso in senso gnoseologico all'ente nella sua gravidanza ontologica ritengo sia stato il percorso compiuto dalla Boella quando nel suo *Sentire l'altro*¹ – e in un contesto così inflazionato dove il termine empatia è stato svuotato brutalmente da letture improvvisate e spesso, quindi, poco attendibili – senza esitazioni riconosce che «le nostre parole e il nostro sentire hanno dei limiti e devono quindi essere usati creativamente, anche con il rischio di fallire»². Di conseguenza per l'autrice chiedersi quando la pratica dell'empatia può fallire e i rischi che ne conseguono da chi intende abdicare a un agire in prima persona, significa voler rompere definitivamente con una logica asettica che ha ingabbiato un simile vissuto fagocitandolo in quell'Io ipertrofico che si alimenta di una teoria del linguaggio *ad hoc* per descriverlo e che ha portato inevitabilmente a una strumentalizzazione del reale con il solo guadagno di aver concepito relazioni asimmetriche. Qualsiasi interpretazione può essere data ad un simile vissuto non sarà mai in grado di affrontare la deriva delle relazioni, quali relazioni interrotte, delle quali in maniera consapevole o meno tutti noi facciamo esperienza sul campo del reale-concreto.

Nel processo empatico, l'altro non può essere solo *oggetto di descrizione*, illudendoci così che l'uso strumentale delle parole possano restituirmi la sua datità offerente; il sentire empatico prende il suo avvio non più a partire da una egoità irrigidita su se stessa, bensì quando l'altro si annuncia con il suo sguardo e riesce a dilatare la prospettiva del mio campo visivo giungo alla consapevolezza che chi mi è di fronte non è più il frutto delle mie pure rappresentazioni, l'altro non può più divenire il contenitore delle mie proiezioni. Quando l'altro *si annuncia* mi accorgo che il mio presente puntuale subisce una fase di apertura; è in questo istante che avviene lo slanciarsi-verso intenzionale che sento scaturire da una sorgente profonda del mio essere e che si rende palese in superficie nel momento in cui l'altro mi interpella annunciandosi. A modificare la coscienza interna del mio flusso temporale è quella porzione di spazio che l'altro occupa in modo dinamico e, quindi, mai pienamente afferrabile con nessuna analogia di carattere percettivo. La percezione non è analogica e, se pensassimo questo, sarebbe una mera illusione! Per chiarire meglio quanto sopra esposto potremmo paragonare la percezione che io ho dell'altro con la percezione delle cose fisiche solo per meglio comprendere l'elemento mai pienamente afferrabile e quindi non portato a datità: di un oggetto materiale

1 Cfr. L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

2 *Ibi*, p. 119.

io percepisco unicamente quello che riesco ad afferrare con i miei sensi, ma vi è tutta una serie di dimensioni che può essere colta mediante l'appercezione. La stretta correlazione tra percezione e appercezione mi aiuta a cogliere l'oggetto nella sua interezza e a identificarlo nella sua essenza fino a giungere a nominarlo per quello che è in modo univoco. Se volessimo applicare un simile percorso conoscitivo all'essere umano, ci renderemo subito conto che l'appercezione rimane tale in tutta la sua portata e costituisce la cifra di una distanza incolmabile che avverto nel momento in cui sento di attraversare il vissuto empatico: quanto più lo slancio vitale intenzionale mi avvicina all'altro, tanto più mi accorgo che l'altro è distante e quindi mai pienamente afferrabile. Ecco perché nel vissuto empatico potrò avvicinarmi a conoscere la struttura generale di un simile vissuto, ma questo non è mai garanzia che arriverò a colmare questa distanza. L'obiettivo che qui ci siamo prefissi mira a voler confutare la tesi – in pieno accordo con le istanze della Boella – secondo cui il vissuto empatico, pur non apertamente ascrivibile alla mera percezione, è in definitiva ritenuto un vissuto in sé perfettamente concluso tanto da essere annoverato solo nella pura sfera conoscitiva, tralasciando così di considerare che l'altro non può mai divenire oggetto di conoscenza perché si sacrificerebbe la sua dimensione ontologica e l'analisi dettagliata di quali siano le vere cause che conducono le relazioni alla deriva. In questo caso, lo strumento conoscitivo non può essere sufficiente ad assumere il carico di cosa sia il sentire empatico e dell'assunzione piena e responsabile della imprevedibilità che è la cifra della distanza che intercorre nel rapporto Io-altro/altri. In questa direzione la Boella sostiene che «conoscere l'empatia vuol dire sottrarre alla casualità i molteplici modi in cui viviamo le relazioni. "Vedere" e sentire gli altri non è una conseguenza automatica del nostro vivere [...], bensì presuppone un desiderio di esistere diversamente e altrove»³. Ma ancor più decisivo è per la Boella colmare l'apparente divario – che ritengo sia stato creato da chi opera la scissione tra la filosofia e il fine ultimo insito in essa che è appunto l'agire etico – o, volendo riportare le sue stesse parole, «affrontare l'immensa proporzione tra ciò che la filosofia permette di chiarire e di descrivere e la realtà di ciò che può essere solo vissuto»⁴.

Da qui viene la responsabilità della *filosofa pensante* che avverte l'urgenza di vivere il proprio tempo, senza confondersi in esso nell'anonimato del già detto, nella sana inquietudine di chiarire sempre più quello che *si vede* e *si sente* nella piena consapevolezza che nell'attraversare la complessità dei fenomeni, e

3 *Ibi*, pp. IX-X.

4 *Ibi*, p. X.

quindi la loro struttura, si rischia di essere non contemporanei e molte volte difficilmente classificati. Infatti, le indagini della Boella, pur muovendo dalla tradizionale fenomenologia, sono declinate nel tempo verso una filosofia che decide volontariamente di mettere le proprie radici nella periferia di quel filosofare dove il pensiero non si misura più con le ovvietà e dove emergono in tutta la loro portata quei vissuti così poco decifrabili dei quali tanto si parla e si scrive senza mai essersi interrogati della loro portata esistenziale. Ho voluto in precedenza parlare del vissuto empatico dal momento che è in questa *periferia* che la Boella analizza lo scarto tra il conosciuto e la portata ontologica di cui è gravida la realtà nelle sue relazioni intersoggettive. Ma in questa periferia del pensiero, abitata solo da chi decide di voler avere uno sguardo d'insieme sulla complessità del reale, l'autrice ritrova una fitta schiera di pensatrici che classifica come *Le imperdonabili*⁵: un soggetto femminile declinato al plurale che è stato per lungo tempo il Soggetto di una sua lunga riflessione. In questo lavoro di indagine la Boella definisce le cinque pensatrici – Milena Jesenská, Etty Hillesum, Martina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo – *imperdonabili* perché è difficile poterle classificare e, oserei dire, anche perché sono figure inadeguate per molti circoli culturali e per di più poco adatte a essere approfondite sui banchi delle università, che hanno creato una storia del pensiero che si alimentava della poesia e della scrittura come unico loro mezzo di vivere il loro tempo e nonostante questo è il tempo stesso a non essere in grado di classificarle. Si giunge a essere imperdonabili quando si scopre di non poter essere altrimenti da come si è, quando il pensiero forgia la persona in modo così unico che ogni minimo movimento che ci porterebbe lontano da esso è visto quasi un tradire la propria stessa natura di essere fino alla fine un cuore pensante. In questo stadio le imperdonabili avvertono che il pensiero può osare di andare al di là senza arrestare la sua corsa da qualsivoglia pregiudizio: esse stesse, in prima persona, sono consapevoli della periferia nella quale hanno liberamente scelto di abitare perché è l'unico luogo che non ha un luogo definito e nel quale il tempo scorre per richiamare che occorre operare una continua scelta ad essere quello che si è e che il pensiero, come il tempo, diviene lo spazio in cui si può essere persone uniche e irripetibili. Quindi un pensiero che, non contaminandosi con il compromesso delle logiche utilitaristiche, sceglie di non volersi distinguere: nella periferia così abilmente descritta dalla Boella, il cuore pensante sceglie appunto

5 Queste riflessioni, pubblicate inizialmente nel 2000 dalla casa editrice Tre Lune di Mantova, sono state dall'autrice proposte in una nuova edizione aggiornata: cfr. Ead., *Le imperdonabili. Milena Jesenská, Etty Hillesum, Martina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo (Gli Imperdonabili, 1)*, Mimesis, Milano-Udine 2013. La prima imperdonabile Milena Jesenská non era stata contemplata nella prima edizione del 2000.

di non volersi distinguere a tutti i costi e ha così il coraggio di decidersi a non essere nemmeno contemporaneo a se stesso. Tratti tipici questi dell'itinerario di Vittoria Guerrini che preferiva utilizzare tra i tanti pseudonimi quello di Cristina Campo – figura magistralmente ricostruita dalla Boella nel suo libro⁶ – come «un voler stare da un'altra parte, di un altrove incommensurabile rispetto alla definizione mondana dell'identità»⁷, sempre alla ricerca di una patria originaria nella quale il pensiero non trova mai una battuta d'arresto, sempre in quel continuo fluire inarrestabile!

Vorrei qui proporre alla Boella se nel novero delle pensatrici da lei esaminate nel corso di anni possa in divenire essere riconsiderato il contributo di Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius e Gerda Walther dal momento che in queste ultime è possibile riscontrare una discrasia tra il tempo vissuto in prima persona e la marginalità nella quale la storia le ha relegate. Anche loro rientrano, a mio parere, nella *schiera delle imperdonabili* e in noi avvertiamo l'urgenza di farle uscire dall'immeritato alone di silenzio di cui sono state circondate, soprattutto in patria.

In questa sede vorrei soffermarmi sul guadagno raro che si ottiene quando ci si occupa delle scritture delle donne, in particolar modo di Edith Stein e della sua antropologia. Ho potuto constatare sul "campo" che un simile percorso può essere da sprone per la *formazione integrale* degli studenti, sempre desiderosi di ricercare delle chiavi interpretative che riescano ad armonizzare la "speculazione filosofica" con la ricerca di uno "stile di vita etico". Non vi può essere una onesta ricerca intellettuale – ci insegna Edith Stein – se questa non "fa i conti" con una prassi dell'agire alla quale ogni persona responsabilmente deve coinvolgersi *in prima persona*. La ricerca, infatti, ci spinge non solo a ricercare la "Verità", ma anche a renderla "visibile" agli altri con la testimonianza di una vita etica. Non dimentichiamo che l'inizio del filosofare inizia proprio dalla domanda che Pilato pose a Gesù: "Che cos'è la Verità?". In quel dialogo Gesù non rispose alla domanda di Pilato, poiché *la Verità era Lui stesso*. Come potete vedere la Verità non si racconta, ma ha bisogno di essere testimoniata in modo inequivocabile, chiaro. Ecco perché la ricerca della Verità – il fine ultimo di ogni ricercare – non può scendere a patto con i compromessi, perché altrimenti si correrebbe il rischio di compiere una ricerca che non solo non è più in grado di aderire alla realtà, ma rischia anche di "generare" scuole di pensiero che non riescono più a fornire una lettura aderente alla piena dignità di ogni essere umano.

6 *Ibi*, pp. 159-183.

7 *Ibi*, p. 162.

Insegnamenti questi che emergono subito dalle scelte concrete che Edith Stein ha compiuto nella sua vita quando, ad esempio, non considerò il rischio che formando la gioventù tedesca a Münster proprio con delle lezioni di antropologia cristiana poteva perdere il posto di lavoro, come è in seguito accaduto! Tratti distintivi che fanno di lei una *imperdonabile*, volendo ancora una volta ritornare al geniale eufemismo adottato dalla Boella. In Edith Stein troviamo l'assistente di Husserl a Gottinga, la sua attività da conferenziera, il suo impegno intellettuale, civile, ma soprattutto il suo carisma pedagogico e umano che ha vissuto fino alla fine, come testimoniano alcuni che l'hanno accostata nel campo di sterminio di Auschwitz.

Quello che possiamo trarre dall'insegnamento di Edith riguarda in modo trasversale tutti noi: la ricerca è uno stile di vita e, oserei anche aggiungere, solo dove c'è una vita etica, che si concretizza nelle parole e nelle opere, li troveremo anche il rigore e l'onesta intellettuale. La ricerca diviene stile di vita solo quando la ricerca diviene un *habitus*, come i pensatori medievali amavano indicare la radice più intima delle virtù. In questo itinerario la "Verità" è la sola in grado di "restituire" dignità all'essere umano, molte volte penalizzato da letture che non lo aiutano a camminare "liberamente" nel mondo e nell'attualità di un tempo che fluisce continuamente.

Nonostante l'impegno di molti studiosi che in ogni parte del mondo hanno dedicato gran parte delle loro ricerche per approfondire il pensiero della Stein, e considerando che l'edizione critica tedesca delle sue opere (*Edith Stein Gesamtausgabe*, ESGA) volge ormai al termine, dobbiamo registrare la difficoltà di far circolare il suo pensiero nelle Università statali perché è sempre etichettato come "troppo cattolico" e quindi valido solo per alcuni circoli culturali. Una simile affermazione ci deve portare a far riflettere, e quindi a rivedere, il nostro programma di lavoro e anche a interrogarci su quali siano stati gli esiti delle nostre ricerche.

Voglio anzitutto registrare alcune situazioni di fatto perché queste ci aiuteranno a capire quali possono essere i passi che possiamo compiere insieme, al fine di collocare il pensiero di Edith Stein nella sua giusta posizione all'interno del panorama filosofico del Novecento. Oltremodo, alla triplice discriminazione che la Stein ha dovuto subire quando era in vita – non poté intraprendere nessuna attività accademica perché era una donna, poi perché era di religione ebraica, e in seguito perché era una convertita al cattolicesimo – non possiamo permettere che se ne aggiunga un'altra: e cioè che la sua produzione scientifica sia etichettata come soltanto di "stampo cattolico".

Ma per poter superare questo pregiudizio occorre volgere lo sguardo al passato per accorgersi che il francescano Herman-Leo van Breda, dopo aver salvato gli scritti di Husserl dalla distruzione nazista sistemandoli nell'archivio

a Lovanio da lui fondato, raccolse provvisoriamente nello stesso archivio anche i manoscritti della Stein, reperiti tra le macerie del monastero di Echt in Olanda. Infatti, quando Edmund Husserl morì a Friburgo il 27 aprile del 1938, egli lasciò una collezione di manoscritti di enormi proporzioni che rispecchiavano il continuo rimaneggiamento del suo sistema filosofico. La grande fatica nel recuperare tutti questi manoscritti grazie alla tenacia di van Breda voleva proprio significare che anche il recupero dei manoscritti della Stein erano importanti proprio perché potevano aiutare a comprendere le prime opere di Husserl, dal momento che la Stein durante il suo assistentato a Gottinga aveva accesso diretto ai manoscritti del Maestro ed era da lui stata incaricata a revisionarli in vista della pubblicazione. Questo dettaglio è molto importante perché ci può aiutare a capire che van Breda aveva compreso molto bene che le opere della Stein avevano un valore speculativo molto importante dal momento che ella si era formata non solo alla scuola di Husserl, ma anche perché il Maestro le aveva affidato la rielaborazione del suo carteggio privato. Ecco perché van Breda volle subito, intorno agli anni '50, pubblicare due opere che in un certo qual modo presentassero per la prima volta la Stein alla comunità scientifica, scegliendo *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*⁸ e *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*⁹. Entrambe le opere riportavano nel frontespizio l'indicazione "Husserl-Archief di Lovanio". In seguito i manoscritti di Edith Stein furono richiesti dalle carmelitane di Colonia e van Breda fece riportare tutti i manoscritti a Colonia, ma volle decisamente che a Lovanio rimanessero tutti quei manoscritti della Stein che in qualche modo avevano a che fare direttamente con le opere di Husserl. Ancora una volta questo dettaglio ci serve per afferrare l'importanza del lavoro svolto dagli assistenti di Husserl nel riordinare i suoi manoscritti: tra questi non spicca solo il nome di Edith Stein, ma anche quelli di Ludwig Landgrebe e Eugen Fink. La difficoltà dei manoscritti husserliani non è costituita solo dal fatto che Husserl stenografava i suoi testi; la cosa più difficile era, infatti, ordinare i suoi pensieri perché era sua abitudine annotare tali riflessioni sulla carta: egli scriveva mentre pensava, e lasciava che lo sviluppo scritto seguisse la catena dei suoi ragionamenti.

Vorrei sottolineare il grande debito che abbiamo nei riguardi della Stein dal momento che, grazie a lei e al suo paziente lavoro, disponiamo del secondo volume delle *Ideen* da lei rielaborato durante gli anni del suo assistentato. Non

8 Cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, hrsg. v. L. Gelber u. R. Leuven (ESW, II), Herder, Louvain-Freiburg-Basel-Wien 1950.

9 Cfr. Ead., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, hrsg. v. L. Gelber u. M. Linssen (ESW, I), Nauwelaerts, Louvain 1950.

va dimenticato che Husserl concepiva il progetto delle *Ideen* come una trilogia: il primo volume serviva come una introduzione alla fenomenologia nel quale venisse esplicitato il metodo da seguire; quindi una sorta di manuale di fenomenologia dove sono indicate le linee da seguire in questa nuova scienza. Husserl completò questo progetto con altri due volumi delle *Ideen*: il secondo volume contiene analisi sulle varie regioni dell'esperienza, mostrando la struttura formale propria delle cose, degli animali e delle realtà psichiche e spirituali per come le esperiamo; il terzo volume affronta invece le relazioni tra le fenomenologia e le altre due scienze: psicologia e ontologia.

Basta sfogliare la bibliografia internazionale su Edith Stein per accorgersi di una costante che ritroviamo in quasi tutti i progetti di traduzione delle opere della Stein: in essi vi è sempre la preoccupazione di far conoscere questa Autrice a un vasto pubblico servendosi proprio dei suoi “scritti minori”. Infatti, in quasi tutte le nazioni il primo libro ad essere tradotto è *Die Frau*¹⁰, o la sua autobiografia: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*¹¹. In questo modo si contribuisce indirettamente ad alimentare il pregiudizio di chi considera il pensiero della Stein accessibile solo a un vasto pubblico, ma che poco ha a che fare con gli ambiti culturali strettamente accademici. È sempre forte la tentazione di chi vuole a tutti i costi “rinchiudere” una produzione scientifica così importante soltanto estrapolando alcuni concetti che possono essere utilizzati per una “riflessione spirituale” e, nel peggiore dei casi, per rivendicare il “ruolo della donna” servendosi proprio di alcuni scritti della Stein. Ancora una volta assistiamo a quello che posso definire una “strumentalizzazione della cultura” che cerca a tutti i costi di “esasperare” la ricerca e che produce, di conseguenza, delle pubblicazioni che sono solo delle semplici “Introduzioni” e, quindi, non hanno in sé la forza di generare nessuno sviluppo alla riflessione. Il pensiero non può essere strumentalizzato perché, se questo accade, la ricerca si arresta e si rischia di continuare a ripetere i famosi “luoghi comuni” che sono delle spie che ci indicano che siamo fermi, come se il pensiero fosse insabbiato.

Ma vi è un altro punto sul quale vale la pena riflettere: il fatto di iniziare traducendo le opere minori di Edith Stein e, quindi, di presentarla al vasto pubblico come una filosofa “per lo più accessibile” rivela anche un'altra difficoltà ben più radicata e difficilmente visibile. La difficoltà che, per cogliere

10 Cfr. Ead., *Die Frau. Fragestellung und Reflexionen*, Einleitung v. S. Binggeli, bearbeitet v. M. A. Neyer (ESGA, 13), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005³.

11 Cfr. Ead., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neu bearbeitet und eingeleitet v. M.A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit v. H.-B. Gerl-Falkovitz (ESGA, 1), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007².

il *fil rouge* della vasta produzione steiniana, occorre avere una solida formazione della fenomenologia husserliana e conoscere almeno per grandi linee il contributo degli esponenti del Circolo Fenomenologico di Gottinga. Questo è il contesto nel quale maturano le ricerche compiute da Edith Stein e, inevitabilmente, questo è lo stesso contesto dal quale dobbiamo rileggere la sua produzione scientifica. Da questa apparente difficoltà deve nascere il "senso vero" di cosa significhi costituire una "comunità di ricerca" e la necessità di lavorare in *équipe*, soprattutto quando si mette mano al progetto di tradurre le opere della Stein.

Il senso di cosa significhi comunità di ricerca lo possiamo ricavare dal Circolo Fenomenologico di Gottinga, i cui membri condividevano i risultati raggiunti e li mettevano "in comune" al fine di giungere a una lettura quanto più veritiera dei fenomeni che osservavano, pur nel rispetto delle proprie "posizioni". È sorprendente consultare la biblioteca privata di Husserl e accorgersi che anche il Maestro studiava i testi dei suoi discepoli e vi annotava a margine i suoi appunti stenografati, come nel caso del testo di Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

Affermare quanto sopra esposto significa riprendere in mano lo studio delle opere di Edith Stein con una maggiore consapevolezza, proprio perché in esse possiamo ritrovare gli influssi della fenomenologia husserliana, come anche quelli di Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther, Jean Hering, Alexander Pfänder, Alexandre Koyré. Lo stesso Husserl invitava i propri allievi a seguire determinati filoni di ricerca in modo, poi, da farli convergere verso una specie di "camera di compensazione" nella quale i medesimi venivano rivalutati, risistemati, ridiscussi, sempre sotto l'egida dell'*immer wieder* che è la parola d'ordine del metodo husserliano.

Quindi superare i "luoghi comuni" significa che il ricercatore è mosso responsabilmente a iniziare un nuovo percorso di ricerca a partire proprio dalla fenomenologia husserliana. Basta poco per accorgersi che all'interno del corso delle lezioni tenute da Husserl nel 1916 su *Natur und Geist*¹², collochiamo non solo il progetto della Stein di indagare il vissuto dell'*Einführung*, ma anche lo scritto *Einführung in die Philosophie*¹³ (1919-1932).

Quindi lo studio dell'*Einführung* può ancora aiutarci ad approfondire questo "vissuto" se anche noi ci lasciamo guidare da quelle lezioni husserliane; anche perché non vi è nulla che la Stein abbia affrontato che già Hus-

12 Cfr. E. Husserl, *Natur und Geist*, hrsg. v. Nemon-Sepp, in *Gesammelte Werke. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana, 25), Nijhoff, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986.

13 Cfr. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen v. C.M. Wulf (ESGA, 8), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.

serl non avesse teorizzato, seppur a grandi linee, nelle sue lezioni e nei suoi manoscritti. L'unica differenza tra i due è solo il fatto che Husserl non era preoccupato principalmente di delineare una "dottrina antropologica" così come invece lo fu per la Stein. La partita si gioca proprio sul progetto originario che Husserl aveva della fenomenologia: strutturare la fenomenologia come "scienza" rigorosa. Quindi le angolature tra i due filosofi sono ben evidenti: Husserl intendeva strutturare la fenomenologia come "scienza rigorosa", mentre l'intento della Stein era giungere a una fenomenologia in chiave antropologica e che allo stesso tempo dialogasse con i risultati della tradizione medievale, non tralasciando mai il valore educativo che poteva produrre una simile impostazione.

Nelle lezioni di Husserl del 1916 su *Natur und Geist* ci accorgiamo già dalle prime battute che questi due termini indicano temi di una filosofia rigorosamente scientifica. Ecco così ritornare ancora una volta il progetto husserliano di fare della fenomenologia una scienza rigorosa. Per Husserl, quindi, filosofia e scienza non sono opposte, non sono in contrasto, dal momento che da sempre la filosofia voleva essere una scienza nel senso più alto e rigoroso. In queste lezioni Husserl voleva illustrare ciò lui stesso intendeva per "filosofia scientifica" e quali potevano essere le differenze con le altre scienze. La filosofia ha la sua sfera di interesse nell'universale, mentre le singole scienze si occupano unicamente dello "specifico". Ecco perché la fenomenologia in quanto filosofia ha un ambito di azione che abbraccia tutti gli ambiti "specifici" delle singole scienze. La conoscenza alla quale perviene ogni singola scienza non può rappresentare la totalità del mondo (*Weltall*), ma deve essere circoscritta nella parzialità del suo ambito di indagine. È subito evidente che la fenomenologia nel progetto di Husserl non può essere considerata una scienza alla stessa stregua delle altre scienze, ma è la "scienza dell'universale" che comprende in sé tutte le altre scienze e che non può essere separata da tutte le altre scienze. Poche battute queste per ricordare che Husserl ritorna in queste lezioni ai concetti di "intero" e "parte" che sussistono insieme in una viva interrelazione. Assolutizzare solo alcune di queste "parti" significa sminuire il senso vero di cosa sia la filosofia. A tal proposito scrive Husserl:

«Nacquero sempre più delle scienze, sempre più scienze limitate a uno specifico ambito di conoscenza si posero al posto della scienza universale, la quale, infine, decadde a una specie di cenerentola; sì, la filosofia perse temporaneamente la fiducia in sé, e ciò in maniera tale che essa lasciò alle scienze specialistiche il primato della pura verità, e tentò su basi scientifico-specialistiche di trattare le domande universali da esse non affrontate, domande per le quali – dato che qui mancavano comunque dei risultati tecnici brillanti – si interessarono solo singole persone. I ricercatori specialistici, da parte loro, erano per la gran parte convinti

che essi, progredendo da campo a campo e, in ogni campo, andando sempre più in là, avrebbero infine conquistato il cosmo della conoscenza, e questo, così pensarono, nei loro puri metodi scientifici»¹⁴.

Nel rapporto tra le "parti" e il "tutto" la filosofia è chiamata a rispondere alle domande universali e tra queste a rendere ragione della relazione che sussiste tra "natura" e "spirito". Nel caso specifico dell'essere umano, la natura non è pensabile senza lo spirito, e lo spirito quindi non può essere considerato una "appendice" della natura. È in queste lezioni che la Stein matura il suo progetto di una trattazione sistematica dell'*Einfühlung*, un vissuto del tutto particolare che deve saper attraversare entrambe le sfere che compongono l'essere umano (*Natur* e *Geist*). Un vissuto questo che non ci è dato una volta per tutte, ma che ha bisogno di essere conquistato ripetutamente e "messo in campo". Ritengo che il frutto delle nostre ricerche ha bisogno di essere "messo in campo", perché il banco di prova delle nostre indagini è proprio il mondo nel quale siamo inseriti. È a questo punto che inizia la "fatica", proprio quando dobbiamo verificare se l'abito che abbiamo cucito con le nostre ricerche sia aderente alla realtà concreta della persona che ci è innanzi. Ad esempio: alla base di ogni percorso formativo c'è una relazione empatica, ma quale è la portata essenziale ed esistenziale di un simile vissuto?

È qui che il pensiero e l'agire etico debbono essere intimamente legati, altrimenti corriamo il rischio di "convincerci" di vivere il vissuto empatico, ma alla fine altro non facciamo che sopravvivere alle relazioni, che molte risultano essere "interrotte". Vivere fino in fondo il processo empatico significa essere inseriti nel mondo e vivere in modo etico, quindi veritativo. Tutta questa ricchezza, derivante da una vita etica, può essere canalizzata nel processo empatico, dove l'altro diviene non solo un "fenomeno" da analizzare, ma un elemento indispensabile alla mia sopravvivenza. Quando avremo assunto questa consapevolezza, le relazioni saranno veritative e, quindi, libere e liberanti. Ogni ambito di ricerca diviene così il luogo della Relazione dove ognuno mette in campo il timbro del suo essere se stessi nella consapevolezza che la verità delle cose per essere afferrata necessita di una visibile relazione Io-Altri.

Quel che qui, per concludere, posso dire è decidermi di voler riconsiderare quanto sopra esposto a partire da una annotazione della Boella contenuta in apertura al suo volume *Le imperdonabili*:

«Ciò che a volte manca è la volontà, o il coraggio, di superare lo scarto segreto [...] tra l'oggetto di studio o di ricerca che ci definisce professionalmente, e ciò

14 E. Husserl, *Natur und Geist*, cit. p. 12.

FRANCESCO ALFIERI

che lo ispira. Accade che teniamo per noi ciò che ci ispira, pagando anche, con l'impersonalità e il distacco, il prezzo di lasciarlo nell'ombra»¹⁵.

Dalla periferia è possibile scorgere nuovi orizzonti e il pensiero ritorna a compiere un nuovo percorso.

15 L. Boella, *Le imperdonabili. Milena Jesenská, Etty Hillesum, Martina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo*, cit., p. 9.

NOTIZIARIO
a cura di Philip Larrey



Chronicles from the Philosophy Department

SYMPOSIUM ON PAUL RICOEUR

The Pontifical Lateran University hosted two encounters dedicated to the famous French philosopher, Paul Ricoeur with the title, “Paul Ricoeur and ‘*Les Proches*’: Living and Talking about the Twentieth Century”. The three day symposium lasted from the 23rd to the 25th of September, 2013, and saw many well- known speakers from around the world. The Rector of the Lateran gave a talk with the title, “Paul Ricoeur and the Idea of University”.

The Symposium has taken the form of an “itinerancy”, in which the speakers begin in Paris, pass through Rome and end up in Messina. Such a structure reflects the dynamism of Ricoeur himself, who has left behind a legacy of Christian humanism and profound philosophical speculation.

CONVENTION ON JACQUES MARITAIN

One of the central activities of the Philosophy Department included an international Convention on the thought of Jacques Maritain, sponsored by the Research Area: “The Return to Metaphysics and Post-modern Thought”, led by Prof. Leonardo Messinese. On November 20th and 21st, 2013, members of the Convention delved into the notion of “For an Integral Realism. Starting with Jacques Maritain”.

To begin the work of the Convention, Prof. Vittorio Possenti (Emeritus Professor of the Venetian University, “Ca Foscari”) offered his thoughts on the idea of philosophical realism and the degrees of knowledge in Maritain. Following that, Prof. Mario De Caro (University of Rome) spoke on the subject of the fundamental theses of the so-called “New Realism”, made popular in Italy by thinkers such as Maurizio Ferraris. On the following day, Prof. Carmelo Vigna (also from Ca Foscari of Venice) developed the theme of the “orders” of Christian wisdom. Prof. Giovanni Ventimiglia (from the Theological Faculty of Lugano) gave a paper on the difference between classical ontology and analytical ontology. In the afternoon, Prof. Gianfranco Basti (Dean of the Philosophy Department of the Lateran University) spoke on the theme of philosophical realism and ontology, while Prof. Leonardo Messinese (head of the Research Area on Metaphysics) dealt with the theme of philosophical realism and metaphysics. After the break, Prof. Massimo Marassi (from the Catholic University of Milan) delivered a paper on mysticism and philosophy, and the general conclusions of the Convention were offered by Prof. Messinese.

BIRTH AND REBIRTH: PRAISE OF LIFE

The Philosophy Department along with the Italian Center for Phenomenological Research hosted a one day workshop on the theme of “Born and Re-born: Praise of Life”, on December 2nd, 2013. The morning session was started off by Prof. Angela Ales Bello, from both the Lateran and Director of the Center for Phenomenological Research, who discussed the theme of the road of human life, particularly from the point of view of biological birth and spiritual birth. Prof. Silvano Zucal from the University of Studies of Trent probed the notion of birth and rebirth in contemporary philosophical thought. After the break, Prof. Nicoletta Ghigi from Perugia delivered a talk on the re-birth of the self through the experience of otherness. Prof. Michele D’Ambra from the Center for Phenomenological Research offered thoughts on giving birth to those who later must be consoled on having been born.

In the afternoon session, Prof. Anna Maria Pezzella offered thoughts concerning the educative act and how this can lead to the beginning of a new life. Prof. Angiola Iapoce from the Italian Center of Analytical Psychology spoke on the theme of the crisis of completeness in post-partum depression. After the break, Prof. Claudia Caneva from the Institute “Ecclesia Mater” delivered a talk about living to the limit, with particular emphasis on youth and their search for high risks. From the association entitled “Gruppo Seguimi”, Giuseppe Murolo and Daniela Cinque dealt with the subject of allowing fetuses to be born, besides all else and Prof. Ales Bello and Prof. Francisco de Macedo organized the concluding reflections of the workshop.

Thomistic Studies around the World

CENTER FOR THOMISTIC STUDIES’ AQUINAS LECTURE

On October 17, 2013, the Rev. Lawrence Dewan spoke on «Thomas Aquinas, Wisdom, and Human Dignity: Philosophy and Beyond.» Each year, the Center for Thomistic Studies’ Aquinas Lecture brings a distinguished member of the philosophical community to the University of St. Thomas for a talk that displays the great resources of the Thomistic philosophical tradition, either by addressing a subject directly related to the writings of St. Thomas or some other figure in the tradition, or by addressing more systematically a question of enduring philosophical importance.

FUNDAMENTAL GLOSSARY

On the ninth of December, 2013, the Pontifical University of St. Thomas (Angelicum) hosted an afternoon workshop on the publication of the “Glossario Tommasiano Fondamentale”, inviting the participants to reflect on Thomistic studies by referring to six fundamental words in Aquinas: “Quaestio”, “Communicatio”, “Desiderium”, “Contemplatio”, “Conscientia”, “Experientia”.

The featured speakers included Andrea Di Maio (Pontifical Gregorian University), Massimiliano D’Alessandro, O.P. (University of Padua), Antonella Fani (Pontifical Gregorian University), Gianmarco Stancato (Pontifical Gregorian University), and Luca Tuttobene (Theological Institute «Ibleo»), all accomplished scholars in the area of Thomistic Studies.

The afternoon concluded with a round table discussion with speakers and participants.



RECENSIONI



Marco IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte (Philosophica, 98)*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 356, € 28,00. [ISBN 978-88-467-3354-1]

Marco Ivaldo è un noto studioso del pensiero classico tedesco. I suoi contributi sono sempre caratterizzati da precisione filologica e da rigore argomentativo. Proseguendo la linea ermeneutica proposta da Reinhard Lauth (1919-2007) e dalla cosiddetta “Scuola di Monaco”, Ivaldo ha proposto alla cultura italiana un interessante “rinnovamento della filosofia trascendentale” (*Erneuerung der Transzendentalphilosophie*), sottolineando soprattutto la possibile validità speculativa del paradigma fichtiano, considerato anche nei suoi fondamentali risvolti etici e comunitari.

Sono considerati punti essenziali di riferimento nella *Forschung* italiana – e non solo – alcuni suoi volumi come *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte* (Bibliopolis, Napoli 1987); *Libertà e ragione: l’etica di Fichte* (Mursia, Milano 1992); *Fichte e Leibniz: la comprensione trascendentale della monadologia* (Guerini, Milano 2000); *Libertà e moralità. A partire da Kant* (il prato, Saonara 2009). Dunque, lo scritto che presentiamo raccoglie i frutti di un ampio lavoro di ricerca e, come gli altri sopracitati, si distingue come un valido contributo sia sotto il profilo storiografico che teoretico.

Già nella *Premessa* vengono chiariti i molteplici significati che la nozione di “ragione pratica” (*praktische Vernunft*) assume in I. Kant, K.L. Reinhold e J.G. Fichte. Distaccandosi dalla tradizione aristotelica e wolffiana, questi autori ampliano l’ambito della “ragione pratica”. Essi non la intendono solamente come la forma del ragionamento che verte sull’agire o sulla deliberazione morale (l’opzione tra il bene e il male). Le tre personalità prese in esame conferiscono alla sfera del pratico un essenziale valore costitutivo, in grado di ampliare gli orizzonti stessi della ragione umana: questi autori, seppur in diverse forme e con differenti accentuazioni, elaborano una “ontologia della libertà” fondata sul primato degli elementi pratici della coscienza. Ecco come Ivaldo delinea i tratti costitutivi della “ragione pratica”, una categoria con cui rilegge in profondità le posizioni di Kant, Reinhold e Fichte: «Differente, ma non separata dalla conoscenza teoretica dentro una teoria *integrata* della ragione, la ragione pratica risulta essere in definitiva la capacità che l’io ha (o meglio è) di determinare se stesso alla luce di un appello incondizionato, che rivela all’io stesso la responsabilità radicale che compete alla libertà e che gli apre un nuovo punto di vista sul mondo. La ragione pratica è perciò la ragione stessa in quanto è impegnata nell’esistenza e con l’esistenza; la ragione pratica siamo noi stessi in quanto esseri riflessivi e liberi» (p. 11). Detto altrimenti: la “ragione pratica” è la “ragione della libertà”: essa, nota Ivaldo riferendosi particolarmente a Fichte, è un rapporto intenzionale con un “tu

devi” categorico (*Soll*), a partire dal quale si inaugura l’esperienza feconda della libertà umana.

Ivaldo intrattiene un dialogo implicito con il variegato movimento “aristotelico” sviluppatosi in Germania a partire dagli anni Settanta e noto come “riabilitazione della filosofia pratica” (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie* è il titolo di una celebre opera curata da Manfred Riedel ed edita in due volumi nel 1972-74). Tuttavia Ivaldo affronta il tema della “ragione pratica” con sensibilità ed intenti in larga misura differenti rispetto a quelli della *Rehabilitierung* tedesca: a suo parere, la «portata “ontologica” della ragione pratica – relativa cioè all’essere-della-coscienza in quanto suo principio costituente (si tratta perciò di una “ontologia” resa possibile da una epistemologia, ovvero elaborata a partire dalla Critica della ragione come ontologia trascendentale) – non sempre [è] stata esattamente percepita e adeguatamente valorizzata nel quadro della cosiddetta riabilitazione, e poi del differenziato svolgimento, della filosofia pratica da alcuni decenni» (p. 10).

Nel volume viene giustamente sottolineato che alcune “categorie” ermeneutiche elaborate di recente, come la usuale distinzione manualistica tra etiche di tipo “teleologico” (quelle che si richiamano ad Aristotele) ed etiche di tipo “deontologico” (quelle kantiane), sono estremamente riduttive e non consentono di svolgere un confronto produttivo con prospettive complesse come quelle di Kant, Reinhold e Fichte. Inoltre, Ivaldo ribadisce che tra queste tre prospettive non dev’essere affatto istituito un qualche rapporto “genealogico” o di “superamento”: il Nostro chiarisce che «da gran tempo la ricerca storica e teorica ha messo da parte schemi interpretativi di tipo “genealogico” nella ricostruzione di quello che è stato designato “idealismo tedesco”, e che [egli preferisce] chiamare “filosofia tedesca classica”» (p. 10). I tre autori tedeschi vengono, perciò, analizzati *iuxta propria principia*, seguendo cioè le loro specifiche argomentazioni sulle condizioni di possibilità di una “ragione pratica”.

Come è noto, Kant definisce l’ambito del pratico (*das Praktische*) come ciò «che è possibile per mezzo della libertà» (*Il canone della ragione pura*, AA III, 520). Determina, inoltre, tale libertà come «la chiave di volta di tutto l’edificio del sistema della ragion pura» (*Vorrede alla Critica della ragion pratica*). Ivaldo accentua la portata speculativa del concetto tipicamente kantiano di “libertà trascendentale” (presentato anche nella terza antinomia della *Critica della ragion pura*). La “libertà trascendentale” è il fondamento metafisico dell’*homo noumenon*, è una “libera causalità” (*freie Wirksamkeit*) che opera indipendentemente dalle leggi naturali: è la *Spontaneität* «che è condizione di possibilità di (alcuni) fenomeni, ovvero di azioni nel mondo sensibile, non determinate dalle serie causale naturale» (p. 26). Anche richiamandosi agli studi kantiani, ormai classici, di Piero Martinetti, Victor Delbos, Martian Gueroult, Lewis White

Beck, viene messo in rilievo il “potenziale metafisico” della ragione pura nel suo uso pratico. La ragione pratica, in Kant, diviene l’organo dell’incondizionato (*das Unbedingte*), conduce l’uomo ad oltrepassare i limiti della propria conoscenza (le *Grenzen der Erkenntnis*), garantendo un accesso alla metafisica che altrimenti resterebbe precluso. Ivaldo nota correttamente che «la ragione pura pratica dischiude un accesso reale all’incondizionato come legge morale e come sommo bene, e con ciò apre un ambito dell’esperienza umana globale, l’ambito del pratico-morale determinato dai concetti della libertà, nel quale essa funge da facoltà legislatrice. In questo senso si può dire che una delle grandi prestazioni teoretiche di Kant è d’aver fatto della ragione pratica un principio formativo di realtà, la realtà delle volizioni e delle azioni, la quale costituisce quel mondo morale che vuol dare la sua forma all’essere empirico e, insieme, va oltre quest’ultimo. La ragione pratica istituisce quella che potrebbe chiamarsi la kantiana “ontologia della prassi”» (p. 25).

Un originale contributo storiografico viene dato nella Sezione II dedicata al pensiero di Karl Leonhard Reinhold (1757-1823). In primo luogo si avverte la necessità di superare alcuni *topoi* storiografici che non consentono un’adeguata comprensione del suo autentico valore filosofico. Il primo “luogo comune” è quello che fa di Reinhold solo un attento divulgatore della filosofia kantiana; il secondo “pregiudizio” dal quale emanciparsi è quello che fa considerare Reinhold solo una figura di passaggio dal criticismo kantiano all’idealismo assoluto. Due ulteriori luoghi comuni interpretativi da cui Ivaldo prende le distanze sono quelli che valorizzano in Reinhold unicamente il “filosofo popolare” con finalità pratico-educative o che scorgono in Reinhold solo il filosofo del sistema, colui che ha tentato di dedurre tutta la filosofia da un unico principio, conferendole forma sistemica e scientifica.

Il pensiero di Reinhold è stato un *work in progress*, ha attraversato diverse fasi che possono essere interpretate come evoluzioni non esenti da repentini cambi di rotta: da una fase “illuministica” e “kantiana”, egli è passato ad apprezzare la “dottrina della scienza” di Fichte per avvicinarsi poi alla sensibilità di Jacobi, al “realismo logico” di Bardili e a una filosofia del linguaggio incentrata sulla sinonimica. Tuttavia Ivaldo, nella consapevolezza di questo complesso itinerario, sostiene che «per quanto riguarda la filosofia pratica [...] la distinzione fra ragione pratica e libertà della volontà resta il principio orientativo del pensiero reinholdiano in *tutto* il suo sviluppo, e che l’avvicinamento a Kant avvenga nella precisa consapevolezza delle differenze» (p. 161, in nota). Partendo da una attenta analisi delle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1792), Ivaldo mette in rilievo le differenze fondamentali tra l’approccio kantiano alla filosofia e quello di Reinhold. Quest’ultimo è il fautore di un nuovo punto di vista: elabora una «“fenomenologia” dinamica dei fatti della coscienza» (p. 164), difendendo in

maniera ancora più radicale la libertà della volontà umana. Secondo Reinhold «Kant avrebbe soltanto “accennato” e “preparato” il giusto concetto della libertà, ma non l’avrebbe “fornito” né “spiegato”. Per quanto attiene in particolare la “spiegazione”, Kant avrebbe soltanto assicurato la sua possibilità, ma non ne avrebbe portato a compimento la realtà» (p. 168).

Chiudono il volume due ampie Sezioni dedicate a Fichte, fautore di una “scienza della libertà” fondata su un rinnovamento del progetto trascendentale kantiano. Ivaldo sottolinea che l’idea fichiana della “dottrina della scienza” (*Wissenschaftslehre*) nasce dal tentativo di superare qualsiasi forma di determinismo naturalistico. In questa chiave ermeneutica andrebbero lette anche tre significative recensioni edite da Fichte tra il 1793 e il 1794, e non ancora prese attentamente in esame dagli studiosi: certamente nota era la recensione all’*Enesidemo* di Schulze, meno conosciute ed analizzate erano forse le due recensioni dedicate rispettivamente alle *Considerazioni scettiche sulla libertà della volontà* di Leonhard Creuzer e all’opera di Friedrich Heinrich Gebhard *Sul bene morale*. Nella Sezione III Ivaldo prende in esame la genesi della teoria della ragione pratica in Fichte negli anni che precedettero il suo insegnamento a Jena; la Sezione IV viene, invece, dedicata al periodo di Jena (1794-99), gli anni in cui Fichte edifica un originale “sistema trascendentale” fondato sul primato della ragione pratica. Ivaldo afferma correttamente che negli anni della sua docenza a Jena «Fichte sviluppa il kantiano primato della ragione pratica orientandolo *in un senso sistematico e architettonico*. Egli riconosce nella praticità della ragione – ovvero nella ragione in quanto ragione pratica – un principio epistemologico dell’*intero* “sistema dello spirito umano”, non solo dello spirito etico-pratico o dell’esperienza morale» (p. 222).

A nostro parere, per comprendere a pieno queste ultime affermazioni, occorre andare alle pagine del volume dedicate al secondo ciclo di lezioni jenesi, quelle note con il titolo *Dottrina della scienza nova methodo* (1796-99). Il “nuovo metodo” di queste lezioni consiste nel far derivare il momento teoretico – cioè l’attività conoscitiva che determina la rappresentazione (*Vorstellung*) – dal momento pratico, ovvero dalla volontà della coscienza caratterizzata dalla libertà. La “determinazione conoscitiva” (*Bestimmung*), di cui parla Kant, viene interpretata da Fichte come una “determinazione operata dalla volontà” (*Willensbestimmung*): in tal modo, l’attività conoscitiva, intesa da Fichte come passaggio dalla determinabilità alla determinazione, troverebbe la sua condizione di possibilità nei costitutivi pratici della coscienza (*in primis* l’immaginazione produttiva ed il concetto di scopo o intenzionalità) che trovano la loro fondazione ultima in un “volere puro” (*reiner Wille*). Quest’ultimo sarebbe il dinamico fondamento trascendentale della coscienza, il *primum movens* di tutte le attività dello spirito umano, sia della teoretica che

della pratica. Ivaldo sottolinea con efficacia che «nella *Dottrina della scienza nova methodo* [...] la volontà pura di presenta come la realtà originaria dell'io (pratico-teoretico), la sua radice [...]. La volontà pura [...] è l'unità in atto di volere e pensare, di volere il pensare e di pensare il volere, e perciò è il centro della persona, l'energia intelligente che la costituisce come tale» (p. 317). Nel § 13 della *Nova methodo* Fichte presenta e deduce il concetto di “volere puro” fondamento della libertà personale e di tutta l'architettura delle facoltà: esso segna, quindi, una di quelle “vette speculative” del pensiero fichtiano dalla quale si può comprendere l'intero “sistema della libertà”. Il “volere puro” si pone come la genesi assoluta dell'attività coscienziale, costituisce la deduzione più profonda della libertà umana, il fondamento dell'interpersonalità e, non da ultimo, il punto archimedeo che sanerebbe le aporie del sistema kantiano. Fichte tenta, così, di dedurre la genesi speculativa dei due elementi teoretici innanzi ai quali Kant dichiara di arrestarsi: l'«io penso» come spontaneità originaria (§ 16 della *Critica della ragion pura*) e la libertà umana, postulata come mero «fatto della ragione».

Nell'itinerario intellettuale di Ivaldo questo volume ci pare estremamente significativo. Segna una tappa centrale della sua ricerca teoretica “con Fichte, oltre Fichte”: a partire dalla prospettiva trascendentale inaugurata dal filosofo di Rammenau, Ivaldo cerca di oltrepassare la deriva naturalistica e spesso riduttivistica di tanta parte del pensiero contemporaneo. In questo libro così come in parte negli altri citati, egli propone una chiave di lettura per comprendere la vita etica nei suoi elementi più costitutivi: la ragione pratica come accesso privilegiato al *mundus intelligibilis*, la responsabilità come risposta interiore ad un “appello” (*Aufforderung*), la coscienza trascendentale intesa come “volontà-*in-actu*” fondante «l'esserci attivo della persona» (p. 316) e l'interpersonalità basata sulla concreta possibilità del reciproco riconoscimento.

Tommaso Valentini
Università Guglielmo Marconi – Roma

Xavier TILLIETTE, *Vita di Schelling*, Testo francese a fronte, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, pp. 1088, € 30,00. [ISBN 978-88-452-7047-5]

«Ogni scrittore, soprattutto se è filosofo, divide in due la sua vita, o piuttosto abita alternativamente in due mondi differenti: il mondo dell'esistenza quotidiana, ove vive come chiunque altro, e il mondo della sua opera, un mondo di idee, d'immaginazione, di linguaggio, che è completamente diverso e di conseguenza estraneo, ma che è invece proprio quello che rende estraneo

l'universo delle nostre abitudini e dei nostri pensieri pratici». E come il mito platonico della caverna, «è questo mondo vertiginoso ad essere quello vero, e tuttavia esso non è che un'apparizione fuggitiva» (p. 327). Schelling, orgoglioso e ipersensibile, ha vissuta questi due mondi su entrambi i versanti come un cammino solitario (p. 555).

Xavier Tilliette scrive la monumentale opera che qui presentiamo, «troppo presto e troppo tardi» (p. 57), negli ultimi mesi di soggiorno a Chantilly, come un lontano ritorno alla propria tesi. Vita e pensiero di Schelling, aneddoto e ritratto, racconto e opera, si inscrivono in queste pagine che non hanno altra ambizione se non quella, a detta dell'autore, di «incoraggiarne la lettura» (p. 953). Il gesuita francese coniuga, infatti, nei capitoli che si susseguono, acribia scientifica e semplicità di scrittura, tanto che il pubblico a cui sono rivolti può essere, al tempo stesso, accademico e non specialista.

Lo *Stift* di Tubinga, in cui si formava l'intelligenza dei futuri pastori del Württemberg, vide, al tempo della Rivoluzione francese, il felice incontro di tre giovani che si chiamavano Hölderlin, Hegel e Schelling. E poi Dresda, in cui Schelling ebbe la “rivelazione dell'Arte”, bel preludio al suo insegnamento a Iena, rinnovò nell'estate del 1798 il casuale e prezioso *rendez-vous* dei tre *Stifter*, la prima generazione romantica. Nel circolo di Iena Schelling conobbe Goethe, Novalis, Schiller, i fratelli Schlegel, Fichte di cui prese la cattedra e, soprattutto, la sua futura prima moglie Carolina Michaelis, che sposò a Würzburg.

La dipartita nel 1806 di Carolina, trasfigurata nell'immortale dialogo *Clara*, dialogo dell'anima, la donna magnifica che nell'opera schellinghiana da sofferente era diventata felice, e che “la più grande parte del suo cuore era già da molto tempo al di là di questa vita”, aveva suscitato in Schelling solitudine e eterna sofferenza che solo la morte avrebbe potuto dissolvere, «addolcita soltanto dal ricordo del suo spirito così bello» (pp. 434-435). *Clara* è una catarsi, in cui il filosofo di Leonberg porta a compimento l'elaborazione del lutto (p. 453).

Paolina Gotter, sposata nel 1812 e da cui ebbe numerosi figli, riaccese il cuore di Schelling e lenì la sua ipocondria. Nel frattempo si era impegnato nell'ardua stesura dei *Weltalter*, opera rimasta sempre un grande cantiere, mai conclusa.

Se si escludono le conferenze private di Stoccarda, l'interruzione dall'insegnamento di Schelling era durata quindici anni, ed era stata un vero esodo spirituale, un deserto rigeneratore. Le lezioni di Erlangen nell'inverno del 1821 rappresentano infatti una ripresa, più precisamente un nuovo inizio, un inizio per eccellenza, «che si imprime negli spiriti come un gesto inaugurale del pensiero». La resurrezione di Schelling è «un'esperienza simile a quella della resurrezione di Lazzaro»: questo esordio memorabile, questo «cominciamento

filosofico», unì al tempo stesso «l'eloquenza solenne del maestro e il fervore religioso dei discepoli» (p. 605).

Nel 1827 Schelling fece il grande ritorno a Monaco, dopo venti anni. Dalla cattedra, nel suo discorso inaugurale a studenti e colleghi, egli presentò la filosofia non più come ad Erlangen come un percorso rischioso, un rompere gli ormeggi, un esodo, ma come una forma di amore. Il suo era un atto di “seduzione”! La natura della filosofia – diceva – è di elevarsi alla vetta del pensiero, e quando è impedita assomiglia a un'aquila prigioniera a cui è preclusa la sua vera patria, le alte cime tempestose (p. 649). Questi esordi monachesi furono grandiosi, facilitati dal fatto che Schelling non aveva veri e propri rivali, e non doveva lottare, come sarà a Berlino, con il fantasma di Hegel. Ciò nonostante non mancavano invidie intellettuali: l'università di Monaco appariva, secondo lo strale acuminato e ironico di Friedrich Schlegel, una «locanda dei dotti» (p. 655).

In Baviera, al tempo della Restaurazione, si respirava una sorta di belle époque *ante litteram*, con tutti i suoi piccoli piaceri borghesi. La vita in società occupava la maggior parte del tempo libero: la frequentazione dei caffè, i saloni, le serate, i ricevimenti, i musei, le passeggiate sotto i portici o al Giardino inglese, le gite in campagna e soprattutto le visite. Gli intellettuali dell'epoca si incontravano costantemente tra di loro e, in mancanza di telefono e di telegrafo con cui preparare gli incontri, le loro visite potevano essere in pura perdita. Schelling, suo malgrado, non si sottraeva a questa “esteriorità”, ma aborrisce perdere tempo, rifuggiva l'eccesso di familiarità e passeggiava soprattutto per la propria salute (pp. 721-723).

Sarà a Berlino, «metropoli della filosofia tedesca» (p. 783), che Schelling verrà chiamato, per volere del principe ereditario Federico Guglielmo IV asceso al trono di Prussia, a estirpare «il seme del drago» del panteismo hegeliano (p. 767). È il 1841. La cattedra assegnatagli era stata proprio quella di Hegel. Qui la filosofia, vero e proprio esercizio di *captatio benevolentiae*, era diventata, per Schelling, “l'angelo custode” della sua vita, come fu un tempo Carolina. Presentandosi come il salvatore, investito di una missione, di fronte agli hegeliani fu dapprima rude, poi irenico e conciliante, chiedendo loro di essere ascoltato e che confidassero in lui.

Fra gli uditori berlinesi annoveriamo il malinconico Kierkegaard, l'anarchico Bakunin, il rivoluzionario in uniforme Engels. In generale, la dualità schellinghiana tra filosofia negativa (puramente razionale) e filosofia positiva (concreta, storica) doveva rendere dubbiosi quegli uditori allenati alla dialettica. Tuttavia, non potevano non essere colpiti dal celebre argomento del filosofo di Leonberg, la cerniera che unisce le due filosofie: l'estasi o l'abisso della ragione.

Più sollievo che malinconia provò Schelling per il ritiro definitivo dalla docenza. La salute della moglie Paolina era diventata precaria e la propria cominciava a risentire le fatiche della vecchiaia. Ma la vita sentimentale del vegliardo, come teneramente lo chiama Tilliette, conobbe, per così dire, un risveglio “autunnale”: fu l'affetto paterno di un cuore solitario (solitario per la lontananza dei figli e per l'atonia di Paolina) per Eliza Tapp, giovane di ventisei anni, come testimonia il lungo carteggio intercorso tra di loro dal 1849 al 1854. Il vecchio cuore del settantacinquenne Schelling rifiorì all'improvviso e, probabilmente, soffrì: l'idillio epistolare fu un idillio del tempo calante (p. 853). Fu per il vegliardo e la giovane un sentimento febbrile, casto e commovente e, soprattutto per il primo, capace di liberare una paternità adottiva sino ad allora repressa. Ma quell'amore fu vissuto per Schelling fin dall'inizio come una rinuncia: quando Eliza convolò a nozze con Carl Murtfeldt, non fu altro che la conferma di averla persa nel momento stesso in cui l'aveva conquistata.

Nel frattempo si era ritirato in Svizzera, a Bad Ragaz, nel cantone dei Grigioni, da cui poteva ammirare la cerchia delle montagne, solide e incorruttibili come le idee eterne. È qui che la *prolixitas mortis*, la morte pagata poco per volta, si mutò in *proximitas mortis*, l'ultimo pedaggio (p. 889). Schelling si spense con lo sguardo rivolto verso quelle montagne: era il 20 agosto 1854.

Unamuno, dice Tilliette, lanciò una volta un grido disingannato: «anche i morti un giorno moriranno». Accade infatti che «i morti comuni godono di una breve dilazione nel ricordo dei loro parenti, prima di sparire per sempre»; mentre «gli altri, quelli illustri, sono quelli che davvero sopravvivono, rianimati dalla memoria collettiva e dalla gratitudine degli uomini». Ma la loro sopravvivenza postuma – prosegue il gesuita francese – «è precaria, per poco che si allunghi indefinitamente la prospettiva storica»: essa è piuttosto «una morte lenta, ritardata che essi subiscono sotterrati dalla storia e dalla critica». «Sono rari i grandissimi, i fari, i geni dell'umanità, la cui immortalità si rinnova di generazione in generazione» (pp. 917-919). La sopravvivenza di Schelling fu sottoposta più di ogni altra ad una successione di eclissi e rinascite. Egli, al contrario di Hegel, non ha avuto né eredi autentici né diadochi.

Se la Germania, con eccezione di Ernst Bloch, avvolsse nel silenzio il suo “primo pensatore”, come il re di Baviera aveva battezzato Schelling, la sua fama emigrò per rivincita in Francia. Da Henri Bergson a Gabriel Marcel, che improntò la sua filosofia “esperienziale” sulle tracce dell’“empirismo filosofico” dello Schelling di Monaco, a Jean Wahl, il funambolo della filosofia, che vide nel filosofo di Leonberg un sicuro antidoto al pensiero di Hegel e di Heidegger. E ancora Vladimir Jankélévitch, il raffinato professore della *Sorbonne*, lucido, esigente e delicato ad un tempo, capace di evocare una scuola

platonica del Rinascimento, fu il vero iniziatore del ritorno a Schelling. Gli ultimi decenni, sebbene l'Università francese nei suoi programmi e nei suoi corsi abbia guardato di storto il primo pensatore della Germania, considerato come l'anti-Hegel, hanno visto sbocciare una vera e propria fioritura schellinghiana: così in Marquet, Vetö, Vieillard-Baron, Courtine. Ed infine, convertito a Schelling senza tradire Hegel perché "entrambi divinità potenti", Claude Bruaire fece molto per imporre il filosofo di Leonberg come un grande nome (pp. 919-929).

Il mondo slavo, aggiunge Tilliette, fu a lungo il feudo dove il raggio schellinghiano si rifletté nel modo più vivo e costante, conseguenza della cospicua affluenza dei giovani russi ai corsi di Monaco e Berlino. Schelling appare come l'araldo di un idealismo da cui l'anima russa si sente insieme tentata e sedotta: alla sua alta speculazione sapienziale, nel creare una disciplina sublime tra teologia e filosofia, la sofologia, guardano Soloviev, Florenski, Bulgakov.

Nel quadro italiano ritroviamo Gino Capponi, Gioberti e Rosmini e l'hegeliano diffidente Bertrando Spaventa, soprattutto quando Croce, lo storicismo e la storiografia si installarono nel nostro paese. Ma il nome più celebre e più recente, che ha fatto di Schelling un oggetto privilegiato di studio e che ha contribuito al suo magnifico slancio italiano, fu quello di Luigi Pareyson.

«Incoraggiare la lettura di queste pagine» abbiamo ricordato all'inizio, e vorremmo concludere con un'altra suggestione tilliettiana: «la nostra epoca [...] riscopre in Schelling, non senza rimorsi, una freschezza del filosofare, un ardimento e un rinnovamento intellettuale, che la intrigano e la seducono» (p. 957).

Simone Stancampiano
Pontificia Universitas Lateranensis



LIBRI RICEVUTI



- D'AGOSTINO S., *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, ETS, Pisa 2013, pp. 332.
- EPICOCO L.M., *Etty Hillesum. Introduzione ad una donna*, Tau editrice, Todi (PG) 2013, pp. VI-82.
- FIDORA A. – NIEDERBERGER A. – SCATTOLA M. (eds.), *Phronêsis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neizeit. Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2013, pp. 356.
- MANZONE G., *Il volto umano del marketing. Un approccio etico-antropologico*, Armando editore, Roma 2013, pp. 256.
- PADULA M. (ed.), *La fede comunicata. Riflessioni teologico-pastorali*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, pp. 152.
- QUARTA C. (ed.), *Per un manifesto della «nuova utopia»*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2013, pp. 422.
- ROSITO V., *La partecipazione salvata. Teologia politica e immagini della crisi*, Cittadella editrice, Assisi (PG), pp. 176.
- SACCENTI R., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 248.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Processi di mondializzazione, opportunità per i cattolici italiani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, pp. 352.
- SUÁREZ F., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro terzo*, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, introduzione di D. Alonso-Lascheras, CEDAM, Padova 2013, pp. 488.



INDICE DELL'ANNATA 2013



Presentazione (di Leonardo Messinese) 7, 305

Enrico DAL COVOLO, SDB, *Ricordo di Aniceto Molinaro* 9

Articoli

Angela ALES BELLO, *Osservazioni sulla discussione tra von Herrmann e Molinaro* 143

Giovanni BINOTTI, *Alcuni tratti rilevanti della nozione tommasiana di intento* 387

Philippe CAPELLE-DUMONT, *Elogio della metafisica nel cristianesimo* 15

Daniele CRIVELLI, *Il primo libro del De anima. Tommaso d'Aquino tra dossografia, esegesi aristotelica e speculazione antropologica* 321

Pietro DE VITIIS, *Aniceto Molinaro interprete di Heidegger* 153

Roberto DI CEGLIE, *Il ruolo della rivelazione cristiana nella riflessione filosofica di Aniceto Molinaro. In margine alla relazione di Leonardo Messinese* 115

Giulio D'ONOFRIO, *Paradigma medievale e analogia dell'essere. Per una introduzione alla teologia poetica* 65

Massimo MARASSI, *L'attualità del problema dell'anima. Tommaso lettore di Aristotele* 309

Virgilio MELCHIORRE, *Sull'analogia dell'essere* 53

Leonardo MESSINESE, *L'unità di metafisica, teologia filosofica, filosofia della religione* 91

Paolo PAGANI, *Sulla attualità del concetto di "anima"* 425

Mario PANGALLO, *Dio "Causa sui"? Qualche riflessione sul "Dio della metafisica" e il "Dio della Rivelazione"* 35

Antonio PETAGINE, *Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sententia libri De Anima* 353

Raffaele RIZZELLO, *La definizione di anima e la sua dimostrazione nella Sententia de Anima di Tommaso d'Aquino* 379

Debora RONCARI, *La speculazione formativa: dal rispecchiamento alla trasformazione* 369

Pier Paolo RUFFINENGO, *Il duplice intelletto da Aristotele a S. Tommaso, attraverso neoplatonici e arabi* 337

Silvana VECCHIO, *L'anima e le passioni nella Sententia Libri de anima di Tommaso d'Aquino* 411

Carmelo VIGNA, *Tre questioni di metafisica* 43

Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Le questioni fondamentali poste da Aniceto Molinaro sulla posizione del "primo" e dell'"ultimo" Heidegger* 125

Note

Francesco ALFIERI, *La sfida teoretica di un "pensiero altro". In dialogo con Laura Boella* 455

AQUINAS, Anno LVI, 2013/II, pp. 491-492 491

Rosalia CARUSO, <i>Dalla fattualità all'essenzialità. Il realismo fenomenologico come garante dell'irriducibilità della persona alla corporeità</i>	215
Alessandro GIOSTRA, <i>Tommaso d'Aquino e la cosmologia tolemaica</i>	443
Flavia MARCACCI, <i>Per una teologia della scienza. La tensione creativa di Michał Heller</i>	199
Fabio MINAZZI, <i>I modelli ideali e il problema del metodo scientifico</i>	171
Giuseppina SGUEGLIA, <i>Is It Possible To Deem It Still Possible? A Journey Into Metaphysics With Jonathan Lowe</i>	223

Analisi di opere

FRANCISCI DE MARCHIA, <i>Quaestiones super Metaphysicam</i> [G. Lauriola]	239
Giorgio SGUBBI, <i>Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale</i> [A. Marchesi]	255

Notiziario , a cura di Philip Larrey	271, 469
---	----------

Recensioni

Massimo BORGHESI, <i>Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana</i> [S. Stancampiano]	279
Marco IVALDO, <i>Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte</i> [T. Valentini]	475
Xavier TILLIETTE, <i>Vita di Schelling</i> [S. Stancampiano]	479

Nostre pubblicazioni

Enrico DAL COVOLO, <i>La luce della fede. Conversazione con Susanna Lemma</i> [V. Musardo Talò]	285
---	-----

Libri ricevuti	295, 487
-----------------------	----------

Riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Aletheia* – Ecole S. Jean – Saint Jodard (F)
Anglican Theological Review – Seminaries of the Episcopal Church and Anglican Church – Chicago (USA)
Anuario Filosófico – Universidad de Navarra – Pamplona (E)
Archives de Philosophie – Paris (F)
Augustinus – Madrid (E)
Bogoslovska Smotra – Universitatis Studiorum Zagabrienensis – Zagreb (HR)
Bulletin de Philosophie Médiévale – Société Internationale de Philosophie Médiévale – Leuven (B)
Cuadernos Salmantinos de Filosofía – Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca (E)
Die neue Ordnung – Ifg Verlagsgesellschaft – Bonn (D)
Doctor Communis – Pont. Accademia S. Tommaso d'Aquino – Città del Vaticano (I)
Estudios Filosóficos – Inst. Superior de Filosofía – Valladolid (E)
Forum Philosophicum – Akademia Ignatianum – Krakow (PL)
Franciscanum – Universidad de S. Buenaventura – Santafe de Bogota (Colombia)
Int. Journ. Philosophical Studies – University College Dublin – Dublin (Ireland)
Inter-Humanitas – Inst. Teología Para Religiosos – Caracas (Venezuela)
Journal of Ecumenical Studies – Temple University – Philadelphia (USA)
Lumen – Facultad de Teología – Vitoria (E)
New Blackfriars – Oxford (UK)
Philosophica – Universidad Católica de Valparaíso – Valparaíso (Chile)
Philosophiques – Montreal (Canada)
Philosophisches Jahrbuch – München (D)
Philosophy Today – De Paul University – Chicago (USA)
Revista de Filosofía – Universidad Iberoamericana – Mexico D.F.
Revista Española de Teología – Facultad de teología “San Damaso” – Madrid (E)
Revista Portuguesa de Filosofía – Universidade Católica de Braga – Braga (Portugal)
Revue de Théologie et de Philosophie – Université de Lausanne – Lausanne (CH)
Sapientia – Universidad Católica Argentina – Buenos Aires (Argentina)
Studium – Inst. Pont. Teológico y Filosófico – Madrid (E)
The Heythrop Journal – University London – London (Regno Unito)
The Library of Congress – Western European Exchange – Washington (USA)
The Philosopher's Index – Philosopher's Inform. Center – Bowling Green (USA)
Wissenschaft und Weisheit – Münchengladbach (D)

ITALIANE

Acme (Biblioteca) – Università degli Studi di Milano – Milano (I)
Acta Philosophica – Pontificia Università S. Croce – Roma (I)
Alpha Omega – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – Roma (I)
Annali della facoltà di lettere e Filosofia – Università degli Studi di Siena – Siena (I)
Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani – Roma (I)
Città di Vita – Basilica di Santa croce in Firenze – Firenze (I)
Cristianesimo nella Storia – Centro di Documentazione – Bologna (I)
Il Santo – Istituto Teologico – Padova (I)
Laos – Istituto Superiore Scienze Religiose “S. Luca” – Catania (I)
La Nuova Europa – Seriate BG (I)
La Scuola Cattolica – Seminario Arcivescovile – Venegono Inferiore VA (I)
Memorie Domenicane – Pistoia (I)
Miscellanea Francescana – Pontificia facoltà san Bonaventura – Roma (I)
Nicolaus – Facoltà Teologica Pugliese – Bari (I)
Nuova Umanità – Grottaferrata (I)
Orientamenti Pedagogici – Università Salesiana – Roma (I)
Paradigmi – Univeristà degli Studi “Roma Tre” – Roma (I)
Per la Filosofia – Associazione Docenti Italiani di filosofia (ADIF) – Roma (I)
Rivista di Ascetica e Mistica – Firenze (I)
Rivista di filosofia neo-scolastica – Università Cattolica del S. Cuore – Milano (I)
Rivista di Scienze dell’educazione – Pontificia Facoltà Auxilium – Roma (I)
Rivista Lasalliana – Roma (I)
Rivista Rosminiana – Centro Inter. Studi Rosminiani – Stresa VB (I)
Società degli individui – Università di Parma – Parma (I)
Studi – Pont. Univ. S. Tommaso – Roma (I)
Studi Urbinati – Università degli Studi di Urbino – Urbino (I)
Studia Patavina – Seminario Vescovile – Padova (I)
Teoria – Università di Pisa – Pisa (I)
Verifiche – Padova (I)

BIBLIOTECHE

Biblioteca – *Scuola Normale Superiore di Pisa* – Pisa (I)
Biblioteca Apostolica Vaticana – Ufficio Accessioni – Città del Vaticano (V)
Biblioteca Casanatense – Ufficio Acquisizioni Bibliografiche – Roma (I)
Biblioteca Centrale Interfacoltà – Università del Salento – Lecce (I)
Biblioteca Facultad de Filosofia – Universidad Complutense de Madrid – Madrid (E)
Biblioteka Uniwersytecka – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Lublin (P)
Bibliothèque Centrale U.C.L. – Université Catholique de Louvain – Louvain (B)
Ho Theologos (Biblioteca) – Facoltà Teologica della Sicilia – Palermo (I)