

STEPHEN L. BROCK

PERCORSI DI
SAPIENZA
NATURALE

DODICI LEZIONI
SULLA METAFISICA DI
SAN TOMMASO D'AQUINO

EDUSC

CONSIGLIO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Direttore: Antonio Petagine (Università Roma Tre)
Costantino Esposito (Università di Bari)
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)
Paolo Pagani (Università di Venezia)
Maria Teresa Russo (Università Roma Tre)
Dario Sacchi (Università Cattolica di Milano)
Tiziana Suarez-Nani (Università di Friburgo)

Il presente volume è stato oggetto di doppio referaggio cieco
(*double blind peer review*) da parte di due *referees*

Prima edizione 2023

© 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
VIA SABOTINO 2/A – 00195 ROMA
TEL. (39) 06 45493637
INFO@EDUSC.IT
WWW.EDIZIONISANTACROCE.IT

ISBN 979-12-5482-078-0

Capitolo 8

Gli enti incorruttibili

I. LA POLEMICA SULLA MOLTEPLICITÀ DELLE ANIME INTELLETTIVE

La controversia averroista

La questione dell'immortalità dell'anima umana ha suscitato l'interesse dei filosofi lungo tutta la storia. Nell'antichità, per esempio, Platone ha scritto molte pagine sul tema. Sorprendentemente, però, il suo discepolo Aristotele — almeno nelle opere pervenuteci — ne ha detto pochissimo. E ciò che ha detto è davvero oscuro. Si presta a letture interpretative molto diverse da parte dei commentatori.

Naturalmente, ai pensatori cristiani del Duecento il parere del Filosofo su un argomento così attinente alla verità rivelata risultava tutt'altro che indifferente. Forse però tale questione sarebbe rimasta solo accademica, se non fosse per il commento al *De anima* del grande aristotelico islamico Averroè, che fu tradotto in latino nel terzo decennio del Duecento. Il dibattito che esso provocò durante la seconda metà del secolo, soprattutto a Parigi, raggiunse le dimensioni di una polemica dottrinale vera e propria. Tommaso ha partecipato in pieno alla controversia e questa è stata per lui l'occasione non solo

di mostrare il suo zelo per la fede, ma anche di raffinare la sua lettura di Aristotele, nonché di approfondire la propria filosofia dell'anima.

La discussione si incentrava sui capitoli del terzo libro del *De anima* dedicati all'anima intellettuale, specialmente il quarto e il quinto. Nel quarto, Aristotele presenta l'intelletto come la capacità grazie alla quale l'anima può ricevere le forme di tutte le cose. È da questo discorso che Tommaso trae i passi essenziali dell'argomento riportato sopra a favore dell'immaterialità e della sussistenza dell'anima intellettuale. Aristotele infatti afferma lì che l'intelletto non è «mescolato al corpo» (429a25). Poi nel brevissimo capitolo quinto offre la famosa distinzione tra l'intelletto che è in potenza e «diventa» tutte le cose intelligibili — il cosiddetto intelletto possibile — e l'intelletto che «produce» tutte le cose, il cosiddetto intelletto agente. Di quest'ultimo Aristotele afferma che «è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza» (430a18). Qualche riga dopo — e senza che sia del tutto chiaro se stia ancora parlando solo dell'intelletto agente oppure dell'intelletto intero —, egli dichiara che «separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno» (430a23). Questa è l'unica affermazione netta nel *De anima* di qualcosa di immortale nell'anima¹.

Ora, già prima della polemica suscitata dal commento di Averroè, gli interpreti latini discutevano se, al pari dell'intelletto possibile, anche l'intelletto agente andasse considerato parte dell'anima umana oppure una sostanza separata da essa — forse la stessa divinità. Di fatto Aristotele paragona l'intelletto agente alla luce e perciò alcuni, come Alberto e

¹ Ci sono anche due brani precedenti nel *De anima* dove Aristotele suggerisce che forse l'intelletto è incorruttibile: *De anima*, I, 4, 408b15-30; II, 2, 413b24-30. C'è anche *Metafisica*, XII, 3, 1070a24-27.

Bonaventura, lo accostarono alla dottrina dell'illuminazione di Agostino, secondo la quale conosciamo la verità in forza di una luce divina. D'altronde pure Avicenna, le cui parafrasi di Aristotele furono tradotte in latino prima dei commenti di Averroè, aveva fatto dell'intelletto agente una sostanza separata dall'intelletto possibile.

Quando fu poi disponibile la traduzione del commento di Averroè al *De anima*, la prima cosa che venne notata, riguardo all'intelletto, fu che su questo punto preciso egli criticava Avicenna. Secondo Averroè l'intelletto agente non è separato dall'intelletto possibile; stanno insieme. E questo diventò il parere anche di alcuni interpreti latini, tra cui Tommaso. Ma a poco a poco i latini si accorsero che, oltre a questo, il commento di Averroè sembrava affermare anche un'altra posizione, del tutto insospettata: l'intelletto possibile e l'intelletto agente stanno insieme e né l'uno né l'altro fa parte dell'anima umana. I primi a osservare questo sembrano essere stati due domenicani, Alberto Magno e Robert Kilwardby, verso il 1250. Poco dopo, anche Bonaventura lo fa notare, definendo l'opinione «pessima et eretica»².

Si trattava di una tesi assai più radicale di quella di Avicenna e, a differenza di quella, chiaramente problematica per un credente. Ciò che Avicenna riteneva unico e separato era solo il principio che illumina le nostre menti, l'intelletto agente. Ma l'intelletto possibile è la facoltà nella quale tale illuminazione produce il suo effetto; ossia, l'intelletto possibile è ciò grazie a cui l'anima riceve le specie intelligibili e, per mezzo di esse, conosce. Se l'anima non ha nemmeno l'intelletto possibile, allora in realtà l'uomo non ha una mente. L'anima

² BONAVENTURA, *In Secundum Librum Sententiarum*, d. 18, a. 2, q. 1, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quarrachi 1885, vol. 2, 446b. Quest'opera viene datata tra 1250 e 1252.

umana non sarebbe che vegetativa e sensitiva, superiore alle anime degli animali bruti solo per il fatto di avere una facoltà sensitiva più perfetta, la cogitativa.

Di fatto, secondo Averroè, se Aristotele talvolta chiama la sostanza intellettuale *anima*, è solo perché egli usa la parola *anima* in modo equivoco: non significherebbe più la definizione che egli aveva formulato nel Libro II, «primo atto di un corpo naturale organico». L'anima intellettuale sarebbe un atto separato dal corpo. Tra essa e l'anima umana il collegamento sarebbe solo operativo: l'intelletto si servirebbe in qualche modo dei fantasmi prodotti dall'anima, astraendo da essi le forme intelligibili. Solo in questo senso l'uomo si potrebbe qualificare come dotato di intelletto. Non avrebbe la natura intellettuale in sé.

Il problema è ovvio. Se l'anima umana non è di natura intellettuale — se è solo vegetativa e sensitiva, come le anime delle bestie — su quale base si può affermare che essa sia immortale? E poi c'è in gioco non solo l'immortalità, ma anche il libero arbitrio. Tutti i pensatori medievali erano concordi sul fatto che solo chi ha intelletto ha libero arbitrio e che senza il libero arbitrio non ci sono atti morali, merito o demerito, premi o castighi. Anche se l'anima fosse tuttavia immortale, la dottrina del paradiso e dell'inferno non avrebbe più senso. Non stupisce quindi se già nel Libro II della *Summa contra gentiles*, redatto verso il 1262 o 1263, Tommaso dedica molto spazio (i capitoli 59-60 e 69-70) all'esposizione e alla confutazione dell'opinione di Averroè³.

³ Oggi gli studiosi hanno messo in discussione l'autentico parere di Averroè in questa materia, sia a riguardo dell'immortalità dell'anima umana sia a riguardo dello statuto estrinseco dell'intelletto. In questa sede però possiamo considerare solo il modo in cui Tommaso ha inteso e contrastato la posizione averroista.

A scatenare la vera polemica però non fu solo lo scritto del commentatore islamico. Più o meno a partire dal 1265, la suddetta posizione sull'intelletto e anche altre posizioni eterodosse cominciarono a trovare sostegno tra i maestri della Facoltà delle Arti a Parigi⁴. Questi non si limitavano ad attribuire tali posizioni ad Aristotele. Le ritenevano altresì filosoficamente valide. I teologi parigini, innanzi tutto quelli della linea agostiniana come Bonaventura e Giovanni Pecham, non tardarono a reagire con forza. All'inizio della controversia Tommaso era a Roma. Ma tornato a Parigi nel 1268 o nel 1269, egli subito prese atto della controversia e nel 1270 uscì il suo opuscolo polemico *De unitate intellectus*.

A quanto pare, gli averroisti⁵ non dicevano mai che le posizioni eterodosse fossero vere. Sostenevano che, secondo la ragione, esse erano conclusioni necessarie; ma protestavano di credere l'opposto per fede. Naturalmente però ai teologi una tale concezione della fede risultava intollerabile. Come osserva Tommaso, poiché una conclusione veramente necessaria è necessariamente vera, l'opposto è falso e impossibile (implica una contraddizione) e neppure Dio lo può rendere vero⁶.

La parte finale di quell'opuscolo è uno dei pochissimi brani negli scritti di Tommaso non caratterizzati dallo stile sobrio e impersonale. Evidentemente i suoi avversari l'avevano davvero spazientito. Egli scrive:

⁴ Non tutti i maestri coinvolti nel movimento sono conosciuti; il più famoso è senz'altro Sigeri di Brabante. Di una delle altre posizioni eterodosse, l'eternità del mondo, parleremo nel cap. 11.

⁵ Così li si denomina abitualmente, anche se tutto sommato, forse più corretta sarebbe la denominazione proposta da Fernand Van Steenberghen, «aristotelici radicali».

⁶ *De unitate intellectus*, cap. 5, §267 (= ed. Leon., vol. XLIII, 314, righe 417-421).

Queste sono, quindi, le cose che abbiamo scritto a confutazione del predetto errore, non servendoci dei documenti della fede, ma dei ragionamenti e delle asserzioni degli stessi filosofi. Se poi qualcuno, vantandosi di una falsa scienza, ha intenzione di dire qualcosa contro quanto abbiamo scritto, non si metta a parlare negli angoli, né di fronte a fanciulli incapaci di esprimere un giudizio su cose tanto ardue, ma confuti per iscritto questo nostro scritto, se ne ha il coraggio; e troverà non solo me, il minimo fra tutti, ma tanti altri sostenitori della verità, per mezzo dei quali ci si opporrà al suo errore e si provvederà alla sua ignoranza⁷.

La polemica non rimase fra le mura dell'università. Pochi mesi dopo l'uscita dell'opuscolo di Tommaso, il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, condannò formalmente un elenco di 13 proposizioni, per lo più di chiara provenienza averroista. Né l'opuscolo né la condanna però riuscirono a porre fine alla controversia⁸. Così, nel 1277 — tre anni dopo la morte di Tommaso — il vescovo emanò, in modo forse un po' frettoloso, una condanna di ben 219 proposizioni, la cui portata andava assai oltre le tesi contrastate da Tommaso. Anzi, alcune sembrano molto simili a tesi insegnate da Tommaso stesso — dottrine aristoteliche che egli condivideva con gli averroisti; per esempio, che la moltiplicazione di individui della stessa specie è possibile solo in funzione della divisione della materia.

Non è possibile raccontare qui tutta la vicenda dell'averroismo latino⁹. Nemmeno possiamo entrare nei dettagli della lettura di Aristotele o esaminare ogni argomento fornito dagli averroisti a favore della loro posizione a proposito dell'anima intellettuale. Ma soffermiamoci su uno dei proble-

⁷ *Ibid.*, §268 (= ed. Leon., vol. XLIII, 314, righe 431-441).

⁸ Almeno Sigeri però, in uno scritto redatto pochi anni dopo, mostra di essersi alla fine convinto dagli argomenti di Tommaso a proposito dell'intelletto.

⁹ Per quanto riguarda Tommaso, si veda TORRELL, *Amico della verità*, cap. 10, 260-265, e cap. 15, 398-412.

mi da loro posti, che riguarda appunto la moltiplicazione delle anime. La risposta offerta da Tommaso costituisce uno degli sviluppi più notevoli da lui dati alla filosofia aristotelica.

La materia come principio di individuazione delle forme sostanziali

La questione si incentra sulla possibilità che l'anima intellettuale sia la forma sostanziale dell'uomo. Gli averroisti lo negano; Tommaso l'afferma. Ma iniziamo da ciò che gli avversari condividono.

Tutti gli uomini appartengono alla stessa specie. La specie di una sostanza viene determinata dalla sua forma sostanziale. Secondo Aristotele, se ci sono molte sostanze di un'unica specie, distinte solo «in numero», questo è perché in esse, oltre alle loro forme, c'è anche la materia¹⁰. Ossia, sono necessariamente sostanze corporee, come gli uomini. Se ci sono molte sostanze che sono pure forme, senza materia, ognuna sarà di una specie diversa; non c'è altro modo di distinguerle e di moltiplicarle. La corporeità consente la moltiplicazione di individui della stessa specie perché porta con sé la quantità dimensionale, cioè l'estensione in tre dimensioni, e quindi la divisibilità. Ci possono essere molti corpi della stessa specie, perché possono tuttavia distinguersi e moltiplicarsi secondo la mera divisione quantitativa in più parti — questa parte qua, una seconda parte là, e così via.

Per essere precisi, la quantità dimensionale, essendo un accidente, presuppone una sostanza corporea e quindi non solo la materia ma anche la forma sostanziale. Tuttavia, non presuppone tutti gli effetti sostanziali causati dalla forma, ma solo quelli comuni dell'entità, con gli accidenti propri dell'ente (gli «attributi trascendentali»), e quelli della cor-

¹⁰ Si veda *Metafisica*, V, 6, 1016b31-17a3; VII, 8, 1034a5.

porità; invece non presuppone le differenze sostanziali più specifiche. Pertanto la quantità può fungere da principio della distinzione tra i corpi della stessa specie¹¹. Da notare inoltre che la quantità è principio di individuazione solo rispetto alla distinzione tra un individuo e altri. Ma la nozione di individuo connota anche la concretezza, cioè o il fatto di essere un soggetto ultimo di inerenza o il fatto di avere un tale soggetto; e, rispetto a questo, il principio è la materia stessa¹². In questo senso tutti gli accidenti, anche quelli quantitativi, sono naturalmente individuati dal loro soggetto¹³.

Ora però possiamo domandarci: dal momento che la specie di un corpo viene determinata dalla sua forma sostanziale, bisogna dire che tutti i corpi della stessa specie, sebbene siano corpi distinti, hanno la stessa forma sostanziale — la stessa cioè «in numero»? Per esempio, tutti quelli che hanno la specie di uomo hanno la medesima anima individuale? Certamente no. Come dice Tommaso, «è impossibile che di molte cose diverse in numero ci sia una sola forma, come è impossibile che di esse ci sia un solo essere; perché la forma è principio dell'essere»¹⁴. Anche in Aristotele è chiaro che le forme degli individui sono anch'esse individuali; per esempio, «‘Socrate’ significa questa anima e questo corpo»¹⁵. Se le forme degli individui della specie non fossero distinte, o se ci fosse un'unica forma che informa tutti gli individui, per esempio un'unica anima per tutti gli uomini, allora tutti avrebbero un solo essere. Sarebbero un solo ente, un solo uomo (mostruoso). E per lo stesso motivo, nemme-

¹¹ Si veda *STh*, I, q. 76, a. 6, ad 1 & ad 2.

¹² Si veda *STh*, III, q. 77, a. 2.

¹³ Si veda *STh*, I, q. 29, a. 1.

¹⁴ *STh*, I, q. 76, a. 2.

¹⁵ *Metafisica*, VII, 11, 1037a7.

no si può dire semplicemente che tutti gli uomini hanno *anima*, presa in senso generale e indeterminata in numero, come sono gli universali. In quel caso anche gli uomini stessi sarebbero di numero indeterminato; non sarebbero «gli» uomini, ma semplicemente *uomo*, in generale. All'interno dell'individuo non c'è nulla di universale o di comune¹⁶. In fondo quindi, che la forma dell'individuo, in quanto tale, non sia universale, si desume proprio dal fatto che la forma è ciò per cui l'individuo ha l'essere. Questo significa che la forma, in quanto tale, è atto. Invece, secondo Aristotele, gli universali hanno lo statuto di potenza, poiché sono indeterminati tra molti¹⁷.

Ogni individuo umano insomma ha la sua anima, distinta da quella di ogni altro. L'anima di Socrate è distinta dall'anima di Platone. Questo è chiaro perché Socrate ha un essere distinto dall'essere di Platone. La forma sostanziale è principio non solo della specie ma anche dell'essere. Come si spiega però la distinzione tra le forme sostanziali dei corpi della stessa specie? Ovviamente non hanno materia in sé. Non sono composte di forma e materia, sono solo forme. Stanno però *nella* materia. E così si possono distinguere secondo la divisione materiale¹⁸.

Cerchiamo di capire questo punto. Nel settimo capitolo si è visto che secondo Tommaso, ogni forma, presa assolutamente, gode di una certa infinità. Prendere qualcosa assolutamente significa considerare solo ciò che essa è in virtù di sé stessa, senza tener conto delle eventuali condizioni che le vengono aggiunte da qualche altra cosa. Per esempio, nella considerazione assoluta di Socrate, ci sarebbe il fatto che egli è vivo, ma non il fatto che egli è vestito — anche se

¹⁶ *De ente*, cap. 3, ed. Leon., vol. XLIII, 374, righe 80-82.

¹⁷ *Metafisica*, XIII, 10, 1087a16-17.

¹⁸ *STh*, I, q. 76, a. 2.

di fatto è vestito. L'essere vestito è un'aggiunta, derivata dai suoi vestiti. Per considerare Socrate come vestito, alla considerazione di Socrate stesso bisogna aggiungere la considerazione dei vestiti. Ora, Socrate ovviamente non è una forma e considerato in modo assoluto egli è individuale, *questo* uomo. Ma adesso, invece di Socrate, prendiamo una sua forma, come per esempio la sua anima. Se la prendiamo in modo assoluto, senza le aggiunte derivate da altre cose, quello che abbiamo davanti non è altro che una certa «formula» — una *ratio* ovvero un *logos*. Una formula che si può attribuire a un corpo però non impone di per sé alcun limite al numero di corpi in cui si può trovare; non è vincolata di necessità a questo corpo qui o quello lì, né a questo ora o a quello domani. La sua possibile estensione è infinita. Così considerata, essa è, appunto, universale e non individuale. La stessa formula si può attribuire, allo stesso tempo, a questa cosa qui, a quella lì, ecc. Così capita coi molti corpi di una sola specie: in tutti si trova la stessa formula.

Tuttavia tale formula è solo la forma presa assolutamente, secondo ciò che è in sé stessa. E anche se l'intelletto la può considerare così, ciò non significa che essa realmente esista (o che l'intelletto pensi che esista) in quel modo. Di fatto esiste solo come la formula di qualche corpo individuale. E pertanto non esiste in modo assoluto, spoglia di condizioni aggiunte in virtù di altre cose. È condizionata appunto dal corpo in cui si trova. Non si può considerare come forma di questo corpo senza considerarsi individuata da esso e non più universale.

La distinzione tra materia e forma in una sostanza corporea sensibile quindi è alla base della distinzione tra l'individuo particolare e la specie universale, ma non coincide esattamente con essa. È alla base, perché la specie consiste solo della forma, presa in modo assoluto, insieme alle pro-

prietà materiali che la forma stessa esige o implica (come carne e ossa). La specie non include le eventuali proprietà che sono accidentali alla forma e che variano da individuo a individuo. E comunque nemmeno una combinazione di molte qualità basta per determinare un individuo; anche la combinazione stessa, considerata in modo assoluto, sarebbe moltiplicabile¹⁹.

La specie è universale perché la forma stessa, considerata in modo assoluto, può esserlo. Ma considerarla così significa appunto non considerarla precisamente come la forma *di questo* individuo. Considerata in questo modo, è individuale anch'essa: «una forma viene limitata dalla materia, in quanto che la forma, considerata in sé», assolutamente, «è comune a molti», principio della specie universale, «ma per il fatto di essere ricevuta nella materia, diventa determinatamente la forma di questa cosa»²⁰. La forma può considerarsi in entrambi i modi perché, a differenza dell'individuo corporeo stesso (come Socrate), la sua individuazione è solo in rapporto ad altro. Così, senza la distinzione tra forma e materia, nell'individuo non ci sarebbe nulla capace di essere considerato in modo universale.

Di fatto Ockham, pur riconoscendo la realtà delle forme sostanziali e di almeno alcune forme accidentali, non solo nega (come Tommaso) la realtà degli universali stessi (le specie, i generi), ma anche ritiene che le forme considerate in sé stesse, prescindendo dalla materia, siano già individuali²¹. Per le ragioni appena esposte, tale posizione sembra togliere almeno uno dei motivi per la distinzione, nell'individuo, tra materia e forma e per il riconoscimento della realtà delle forme stesse. Tali forme avranno perso qualcosa della *natura di*

¹⁹ Si veda *STh*, I, q. 14, a. 11.

²⁰ *STh*, I, q. 7, a. 1.

²¹ Si veda sopra, 198-99.

forma, così come la pensa Tommaso, in quanto non hanno maggiore affinità con gli universali di quanto ce l'abbia la materia stessa. (D'altronde per Ockham anche un concetto è individuale di per sé, non per il suo soggetto; la sua «universalità» è semplicemente l'assomigliare indifferentemente ad ognuno di un numero indeterminato di individui).

Per Tommaso invece, è soltanto in quanto appartiene all'individuo reale e concreto che la forma stessa è individuale. La forma di un individuo è distinta dalla forma di qualsiasi altro individuo, sia o non sia della stessa specie. Ma — insistiamo — la forma è individuata, cioè non moltiplicabile e distinta dalle altre della sua specie, innanzi tutto mediante il suo rapporto con la materia. Per capire questo, si può considerare che le forme sostanziali delle cose materiali si distinguono le une dalle altre per il fatto che, in virtù di esse, le cose sono attualmente *corpi*. Un corpo, in quanto tale, ha tre dimensioni, è esteso. Ora, in virtù della loro estensione, i corpi sono naturalmente divisi gli uni dagli altri, poiché naturalmente occupano posti diversi²². Ovviamente però un corpo non occupa sempre lo stesso posto; è mobile. La sua forma lo rende corpo, e quindi localizzabile e mobile, ma il posto che occupa e i movimenti che subisce dipendono anche da altri fattori, accidentali rispetto alla sua forma. Questi sono possibili perché il corpo non è pura forma, ma ha anche materia. Così la distinzione tra diversi corpi, in quanto corpi, implica una distinzione tra le loro forme, ma allo stesso tempo non è determinata solo dalle forme. E se esse sono della stessa specie, allora non sono distinte immediatamente, in virtù di sé stesse, ma in virtù

²² E anche se, per miracolo, in qualche momento due corpi occupano lo stesso posto — si veda *In De Trin.*, q. 4, a. 3 — comunque *possono* essere mossi a posti diversi senza diventare altri individui, il che già esige che siano distinti.

dell'essere forme di corpi diversi. La forma di Socrate determina che egli sia uomo; ma anche se è individuale ed esige che Socrate sia un uomo particolare, essa non determina, da sola, *quale* uomo egli sia.

A questo punto potrebbe sorgere la domanda: cos'è allora che determina la differenza tra un corpo e gli altri della stessa specie, così da costituire l'identità propria di questo corpo? Non può essere il posto che occupa, perché quello cambia. Né possono essere altri accidenti, perché anche molti di essi possono cambiare, e ad ogni modo essi presuppongono il corpo già individuato e costituito nella sua identità. Sarà la sua materia prima? Ma quella è pura potenza. A me sembra chiaro che per Tommaso, la vera risposta a questa domanda è: nulla. Non c'è nulla, nessun principio unico, che costituisce l'identità di un individuo corporeo. A differenza di Duns Scoto, Tommaso non pensa che l'individuo corporeo abbia una vera e propria *differenza* individuale, analoga a quella che distingue una specie da un'altra all'interno di un genere. In altre parole, l'individuo corporeo non si può *definire*, cioè formulare in termini puramente intelligibili, formali. Ogni individuo corporeo è distinto da ogni altro, ma *come* si distingue è indeterminato, indefinito. Socrate è per forza identico a sé stesso e distinto da Platone, ma non c'è un principio che costituisce la sua Socrateità. Anzi *non c'è* la Socrateità. Non c'è una forma che da sola rende Socrate precisamente Socrate o che costituisce la sua identità. Socrate è costituito, in modo irriducibile, da due principi, nessuno dei quali, preso da solo, basta per identificarlo o per differenziarlo: la sua forma e la sua materia. Come dice Aristotele, la sostanza materiale è «questo in questo», una forma in una materia. E per conoscere Socrate, in sé stesso e nella sua distinzione da Platone, bisogna fare ricorso, diretto o indiretto, alla percezione sensibile, median-

te la quale lo si può designare come *questo* uomo mentre si può designare Platone come *quell'uomo*.

Un corollario di questo è che, se una forma è individuale, distinta da ogni altra, indipendentemente dalla materia, quella forma non sarà la forma di un corpo. Sarà una sostanza completa in sé. E quindi, come abbiamo già detto, sarà anche unica nella sua specie. Così la distinzione numerica tra le forme sostanziali degli uomini — tra le anime umane — è in funzione della distinzione materiale tra i corpi che informano.

Su questi punti Tommaso e gli averroisti si trovano d'accordo.

La forma stessa come principio di individuazione

Prima di esaminare il problema suscitato dagli averroisti sulla base di questi punti, conviene notare un altro punto che talvolta viene trascurato nella spiegazione del pensiero di Tommaso circa l'individuazione dei corpi. Per i motivi appena esposti, la materia — o più precisamente, la materia *signata quantitate*, designata mediante la quantità — viene detta «principio di individuazione» delle sostanze corporee. La designazione è giusta. Non va esagerata però. Non significa affatto che la materia sia, da sola, ciò che costituisce l'identità di un individuo. È principio di individuazione soltanto nel senso che da essa dipende l'incomunicabilità dell'individuo — ovvero il non poter essere moltiplicato — e la sua distinzione da ogni altro individuo della stessa specie. Ma anche il principio della specie dell'individuo, cioè la sua forma, è costituente della sua identità. Senza la sua forma non sarebbe quello che è. Non sarebbe lo stesso individuo. Così, afferma l'Aquinate, «queste carni e queste ossa e quest'anima sono i principi che individuano un uomo»²³.

²³ *STh*, I, q. 29, a. 4; si veda I, q. 33, a. 2; I, q. 119, a. 1; *Metafisica*, VII, 11, 1037a7.

In che senso la forma è principio individuante? Non nel senso che essa rende la sostanza senza uguali, così da escludere che altre siano simili ad essa. La forma è principio della specie e le cose della stessa specie hanno un grado di perfezione sostanziale uguale. In quanto tali, sono del tutto simili. Se c'è dissomiglianza naturale tra loro, per esempio la dissomiglianza tra maschio e femmina, secondo Tommaso ciò non è dovuto alle loro forme sostanziali, ma alle disposizioni materiali. L'individuazione operata dalla forma sostanziale non è l'esclusione di somiglianza. È qualcosa di molto più profondo. È l'unificazione e la separatezza nell'essere.

Individuo, scrive Tommaso, significa ciò che è «in sé indiviso», cioè uno, «e diviso da tutti gli altri», cioè separato, non unito ad altri²⁴. Risulta chiaro allora che la materia stessa, pur essendo principio di individuazione, non è già, da sola, un individuo. Non è un ente veramente unito in sé e separato da ogni altro. È soltanto potenza rispetto a un individuo. Un individuo in senso assoluto è un sussistente completo.

La materia che sta in un recinto di cavalli, per esempio, può essere la materia di molti individui — molti cavalli. E la materia che sta nel naso di Socrate è la materia solo di una parte di un individuo. La materia che sta nel recinto è unita solo nel senso che sta in un luogo che contiene tutti i cavalli; e la materia che sta nel naso di Socrate è separata dal resto della materia in lui solo nel senso che occupa un luogo diverso da quello dei suoi altri organi. Ma, in senso assoluto, ciò che è unito non è ciò che sta in un luogo unito. È ciò che è unito nell'essere, in senso assoluto, ovvero nell'essere sostanziale. È una sostanza indivisa. E ciò che è separato da altri, in senso assoluto, non è ciò che sta in un luogo diverso rispetto agli altri; è ciò che è separato dagli altri

²⁴ *STh*, III, q. 77, a. 2.

nell'essere sostanziale. È una sostanza completa e non una mera parte. Nell'insieme della materia nei vari cavalli non c'è un solo essere sostanziale; ci sono tanti esseri sostanziali quanti sono i cavalli. E nella materia del naso di Socrate c'è lo stesso essere sostanziale — la stessa vita — di quello che c'è nella materia delle sue altre parti.

Insomma, l'assoluta indivisione (o unità) e l'assoluta separatezza sono l'indivisione e la separatezza sostanziali. Un individuo vero e proprio è una sostanza singola e totale. E l'unità e la separatezza nell'essere di una sostanza non sono in funzione della sua materia, ma della sua forma sostanziale. Questo appunto perché la materia è solo potenza, mentre la forma è atto. «Una cosa viene divisa da un'altra per il suo atto e per la [sua] forma»²⁵. Come dice Aristotele, la materia in sé non è separata e non è un individuo determinato²⁶. Solo ciò che ha una forma sostanziale lo è. Le sostanze composte di forma e materia sono unite in virtù delle loro forme e sono anche divise le une dalle altre in virtù delle loro forme. E quando il composto si corrompe — la materia perde una forma e ne prende un'altra (o molte altre) — non c'è più lo stesso individuo. Una forma sostanziale diversa porta con sé un essere diverso e, di conseguenza, quello che risulta è un ente diverso.

La cosa importante qui è pensare veramente alle forme sostanziali, non a quelle accidentali. Gli accidenti non sono principi individuanti. Vengono individuati dai soggetti, cioè dalle sostanze a cui ineriscono²⁷. Possono semmai conferire al soggetto una certa unità e una certa distinzione, per esempio rispetto al colore. Ma non lo rendono assolutamente uno o assolutamente distinto da altri; presuppongono già che esso sia tale.

²⁵ *In Meta.*, VII, lect. 16, §3.

²⁶ *Metafisica*, VII, 3, 1029a28.

²⁷ *STh*, I, q. 29, a. 1.

Così, nel chiamare la materia principio di individuazione delle cose corporee, Tommaso non intende dire che sia solo la materia a rendere un corpo individuale, unito in sé e distinto da ogni altro. È principalmente la forma a farlo. Lo fa supponendo quella parte di materia che informa, la quale esclude l'universalità della forma (la formula) e la distingue dalle altre della stessa specie. Ma la forma stessa esclude sia la disintegrazione della materia che la sua integrazione in un altro individuo. Rende il corpo un tutto unitario — un individuo in senso pieno.

Ultima osservazione: se c'è qualcosa di sostanziale che non funge in alcun modo da principio di individuazione della sostanza, questo è il suo *actus essendi* proprio, l'essere sostanziale. L'essere non rientra nella costituzione dell'identità dell'individuo. È piuttosto ciò che risulta dalla costituzione dell'individuo, l'attualità oppure l'esercizio della sua identità già costituita. L'essere suppone l'unità essenziale²⁸. L'essere di Socrate è appunto il suo essere Socrate. Così suppone la costituzione di Socrate ed è individuato dai suoi principi costitutivi. L'essere si potrebbe dire individuante soltanto in un unico caso, quello in cui sussiste di per sé e non inerisce ad altro, come è l'essere divino²⁹. Ma sul tema dell'essere torneremo più avanti.

Il problema dell'individuazione dell'anima intellettuale

Adesso possiamo affrontare il problema posto dagli averroisti contro l'idea che l'anima intellettuale sia la forma sostanziale dell'uomo. Il problema sorge da un'altra tesi sostenuta pure da Tommaso (e dagli altri teologi), ovvero che un'anima intellettuale è un'anima immortale.

L'argomento si può formulare come una *reductio ad absurdum*. Supponiamo che l'anima intellettuale sia la for-

²⁸ *STh*, I, q. 6, a. 3, ad 1.

²⁹ Si veda *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 5.

ma sostanziale dell'uomo. Ci sono molti uomini e, quindi molte anime. Ora, poiché sono immortali e incorruttibili — non possono smettere di essere — le anime continueranno nell'essere anche dopo la morte degli uomini. Ma non saranno più nella materia. Di conseguenza — sostengono gli averroisti — le anime non saranno più distinte tra loro. La distinzione tra le forme della stessa specie è data dalle diverse parti di materia che informano. Ciò che si è appena detto sulla forma stessa come principio di individuazione non significa affatto che le forme sono distinte tra loro indipendentemente dalla materia. Il loro ruolo individuante presuppone il ruolo della materia. Se si prescinde dalla materia, la distinzione tra le forme svanisce. E, se non c'è distinzione tra loro, le anime non saranno più separate nell'essere, le une dalle altre. (Non si può dire che saranno distinte o individuate secondo le distinte conoscenze che hanno acquisito tramite i corpi, perché le conoscenze non sono che accidenti). Saranno come fuse in un unico ente. Ma questo, oltre ad essere comunque teologicamente inaccettabile, è assurdo; non ha nemmeno senso. Anche secondo Tommaso, come abbiamo appena visto, una forma sostanziale è un vero e proprio principio di separatezza nell'essere. Ciò che può perdere la sua separatezza nell'essere non è una forma. È una cosa materiale, un corpo, che perde la sua separatezza quando perde la sua forma.

Secondo gli averroisti, quindi, bisogna negare la supposizione originaria. Una forma incorruttibile non può essere la forma sostanziale di un corpo. L'anima intellettuale, che è incorruttibile, non è la forma dell'uomo; è una sostanza completa in sé, separata da ogni corpo. E non ci sono tante anime quanti uomini; ce n'è una sola. Essa si unisce agli uomini solo nell'azione del conoscere servendosi dei fantasmi prodotti dalle nostre facoltà cognitive per astrarre le

specie intelligibili. La forma sostanziale dell'uomo invece è un altro tipo di anima, meramente sensitiva, la quale non è per natura né sussistente né immortale.

Tommaso risponde: l'anima separata rimane ordinata alla materia

Il problema è certamente serio. Tommaso però è convinto che, nonostante il suddetto argomento (e tutti gli altri proposti dagli averroisti), è impossibile che l'anima intellettuale non sia la forma dell'uomo. A più riprese, egli insiste in modo martellante su un fatto che ritiene incontestabile: *hic homo singularis intelligit*. Questo uomo singolare intende, svolge l'attività intellettuale. Se il singolo non ha la propria attività intellettuale, il proprio pensiero, come mai c'è disaccordo tra le persone? I pensieri delle persone talvolta sono contrari; non possono essere di un intelletto solo. E se ognuno ha il proprio pensiero, ognuno avrà pure il proprio principio formale di esso. Nessun soggetto agisce se non in forza di un principio formale proporzionato al suo agire. Il primo principio formale dell'attività intellettuale è l'anima intellettuale. Ogni uomo quindi deve avere la sua, distinta da quelle degli altri. Secondo Tommaso, gli averroisti non sono mai riusciti a spiegare come, senza un'anima intellettuale, un uomo potrebbe veramente intendere³⁰.

Vediamo però come l'Aquinate risolve il problema esposto sopra. Innanzi tutto egli rileva una distinzione, sottile ma chiara, tra la semplice unione di fatto tra l'anima e la materia, che può essere sciolta, e l'intrinseca determinazione o inclinazione che c'è nell'anima verso tale unione, che l'anima non perde mai. Abbiamo visto che la forma sostanziale di

³⁰ C'era chi accettava tale risultato. In un manoscritto parigino anonimo, composto tra 1270 e 1275, si legge, «che l'uomo intende, in senso proprio, non concedo».

un corpo è essenzialmente, di per sé, parte di un corpo; è fatta e costituita per informare la materia e rendere un corpo attuale. Ma, per Tommaso, il fatto che l'anima sia di per sé la forma sostanziale di un corpo umano non significa che, separata dal corpo, essa non possa continuare ad essere o che debba perdere l'essere che aveva nel corpo. Significa solo che non può smettere di essere tale forma. L'anima non smette mai di avere la natura di forma sostanziale di un corpo.

All'anima conviene di per sé stare unita al corpo, come a un corpo leggero conviene stare in alto. E come quest'ultimo resta sempre leggero anche quando è tolto dal suo luogo proprio, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione verso il suo luogo naturale, così l'anima umana rimane nel suo essere, quando è separata dal corpo, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione naturale all'unione col corpo³¹.

Forse invece del corpo leggero (che la fisica moderna non spiega come lo spiegava Tommaso), possiamo pensare alle parti del corpo umano. La testa e il tronco, separati dalle gambe, possono continuare a vivere; ma tale separazione è certamente contro la loro natura e la loro inclinazione. E similmente, anche se, dopo la morte, l'anima non è più unita alla materia e di fatto non informa alcun corpo, rimane per natura atta a farlo. Non diventa un angelo, cioè una forma che è una sostanza completa in sé. Ha sempre una natura parziale, ordinata alla natura completa dell'uomo.

Resta però la questione della distinzione tra le anime separate. Come si può dire che rimangono distinte e molteplici, se la loro distinzione e moltiplicazione è in funzione della divisione materiale dei corpi? Ciò sembra significare che la divisione materiale è in qualche modo causa della loro distinzione. Se non stanno nella materia, che effetto può avere la materia su di esse? Tommaso stesso formula

³¹ *STh*, I, q. 76, a. 1, ad 6.

l'obiezione così:

Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Se dunque le anime umane si moltiplicassero in funzione della moltiplicazione dei corpi, avremmo come conseguenza che, tolti i corpi, la molteplicità delle anime non rimarrebbe, e di esse non resterebbe che qualcosa di unico. Ma questa è un'eresia, poiché scomparirebbe la differenza dei premi e delle pene³².

La sua risposta si impernia sul rapporto tra l'unità e l'essere.

Ogni ente possiede l'unità nello stesso modo in cui possiede l'essere. Di conseguenza, identico sarà il criterio per giudicare la molteplicità di una cosa e quello per giudicare il suo essere. Ora, è chiaro che l'anima intellettuale, in forza del suo essere, è unita al corpo come forma; e tuttavia, quando perisce il corpo, essa perdura nel suo essere. Parimenti la pluralità delle anime è secondo la molteplicità dei corpi; e tuttavia, distrutti i corpi, le anime rimangono molteplici nel loro essere³³.

La chiave di questa risposta sta nella parola *suo*. A differenza delle altre forme sostanziali, l'anima umana ha l'essere in sé stessa; ossia, sussiste³⁴. Nel caso di una forma non sussistente, l'unico soggetto di essere è il composto di forma e materia, il corpo stesso. Perciò, quando il corpo si corrompe e perde l'essere, tale forma scompare; e allora, ovviamente, quella forma non è più distinta dalle altre, perché non è affatto. L'anima umana però ha l'essere in sé. Mentre informa la materia, essa comunica il suo essere alla materia, lo condivide con essa, così da costituire il corpo. Ma il suo essere non dipende assolutamente dal corpo o dalla materia. E se l'anima non dipende assolutamente dalla materia per

³² *STh*, I, q. 76, a. 2, obj. 2.

³³ *STh*, I, q. 76, a. 2, ad 2. Una risposta molto simile è *De spir. creat.*, a. 9, ad 3.

³⁴ Che *suo* vada inteso così si capisce dall'articolo precedente: *STh*, I, q. 76, a. 1, ad 5.

essere, nemmeno dipende assolutamente da essa per essere una e distinta dalle altre, cioè, per essere individuale.

Ma nel dire questo Tommaso non sta in effetti concedendo che la distinzione e la moltiplicazione delle anime non sia causata dalla moltiplicazione dei corpi secondo la divisione quantitativa? Non del tutto. Ma sta ridimensionando la portata di tale causa. Si tratta di un tipo di causa che si può togliere senza togliere l'effetto. In un altro luogo egli esprime l'idea dicendo che l'individuazione dell'anima dipende dal corpo «in modo occasionale [...] quanto al suo inizio»³⁵. A quanto pare, ciò significa una sorta di causalità indiretta³⁶. Sarebbe come quella di chi provoca una valanga spostando un sasso. La valanga continua anche dopo lo spostamento del sasso; anzi può continuare dopo che chi lo ha spostato sia morto. Ma è sempre la valanga provocata da lui in quel posto e in quel momento e ciò basta per distinguerla da ogni altra valanga. Così la tua anima è sempre quella che ha cominciato ad essere nel momento del tuo concepimento, nella materia che avevi in quel momento. Ciò basta perché la tua anima sia distinta da altre anime umane, anche dopo la tua morte.

Per concludere questo discorso aggiungo una precisazione. L'idea qui non è che l'anima singola deve sempre tendere a unirsi alla stessa parte di materia. Di fatto l'uomo singolo non ha sempre in sé la stessa materia. Come accade con tutti gli organismi, nel corso della vita, la materia viene

³⁵ *Occasionaliter . . . quantum ad sui inchoationem: De ente*, cap. 5, ed. Leon., vol. XLIII, 378, righe 60-61. Il testo prosegue dicendo che, nell'anima intellettuale, «una volta acquisito l'essere individuale per il fatto di esser stata resa forma di un determinato corpo, quell'essere rimane sempre individuale»: *De ente*, cap. 5, ed. Leon., vol. XLIII, 378-379, righe 65-68, (trad. Porro).

³⁶ Cfr. *STb*, I, q. 114, a. 3; I-II, q. 80, a. 4; II-II, q. 20, a. 1, ad 2; *De malo*, q. 3, a. 5.

continuamente cambiata e rinnovata mediante i processi naturali del metabolismo³⁷. Tuttavia, nonostante la diversità della sua materia, l'organismo rimane lo stesso individuo, con lo stesso essere e la stessa vita. Questo perché ha sempre la stessa anima. In realtà tutte le anime, non solo quella intellettiva, hanno una certa trascendenza rispetto alla materia. E come si è detto prima, l'identità di un individuo corporeo, anche se dipende in qualche modo dalla sua materia, è molto più l'effetto della sua forma. L'identità dell'anima quindi non esige che essa rimanga sempre unita alla stessa parte della materia. Una volta individuata, secondo l'unione con quella materia che informava nel momento della generazione, l'anima mantiene la sua identità finché mantiene il suo essere. Mantiene altresì la tendenza a unirsi con la materia, perché mantiene la natura di anima, forma di corpo organico.

Nell'ottica di questa visione della natura umana, si vede chiaramente la convenienza della dottrina della risurrezione dei corpi. Senza la risurrezione, le anime resterebbero per sempre in uno stato innaturale e violento, come enti incompleti e per così dire mutilati. Questo discorso però ci porta oltre i limiti delle competenze della filosofia. Anche se lo stato separato risulta contro la natura dell'anima, la risurrezione non è un evento naturale, ma miracoloso³⁸.

Contro gli averroisti quindi, l'immortalità dell'anima intellettiva non esclude che essa sia la forma sostanziale del corpo umano. Richiede solo che sia una forma sussistente. Abbiamo già visto le ragioni che offre Tommaso per la sussistenza dell'anima. Finora però abbiamo sem-

³⁷ Su questo si veda *Scg*, IV, 81 («*Quod etiam quarto*»); *STh*, I, q. 119, a. 1.

³⁸ Si veda *STh*, *Suppl.*, q. 75, a. 3 (= *In Sent.*, IV, d. 43, a. 1, q^a. 3). La ragione naturale non può dimostrare tali eventi; *ibid.*, ad 2.

plicemente dato per scontato la sua immortalità. Come vedremo ora, Tommaso trova la ragione di essa nella sua stessa natura di forma sussistente.

II. TESTO 8

SUMMA THEOLOGIAE, I, Q. 75, A. 6

Se l'anima umana sia corruttibile

Sembra che l'anima umana sia corruttibile. Infatti:

1. Gli esseri che hanno un uguale principio e un uguale processo, devono avere uguale anche la fine. Ora, uguale è il principio della generazione sia degli uomini che dei giumenti, essendo tratti dalla terra. Così pure il processo vitale è analogo; poiché, come dice l'Ecclesiaste, «uno stesso fiato hanno tutti, e nulla ha l'uomo più del bruto». Dunque, «identica è la fine dell'uomo e dei bruti, e uguale il destino d'entrambi». Perciò, essendo corruttibile l'anima degli animali, lo sarà anche quella dell'uomo.

2. Tutto ciò che viene dal nulla può tornare al nulla, poiché la fine deve corrispondere all'inizio. Ma sta scritto che «noi siamo nati dal nulla», il che è vero non solo quanto al corpo, ma anche quanto all'anima. Quindi il brano conclude, «saremo poi come non fossimo mai stati», pure rispetto all'anima.

3. Nessuna cosa esiste senza la propria attività. Ora l'attività dell'anima, che è l'intendere mediante il fantasma, non può realizzarsi senza il corpo, poiché l'anima non intende nulla senza il fantasma. E questo richiede il corpo, come insegna il *De anima*. Dunque, distrutto il corpo, l'anima non può perdurare.

In contrario: Dionigi afferma che le anime umane hanno dalla bontà divina di essere «intellettuali» e di possedere «una sostanziale vita inesauribile».