

Somma Teologica, Parte I, Questione 76

L'UNIONE TRA L'ANIMA E IL CORPO

Passiamo ora a studiare l'unione tra l'anima e il corpo. Sulla questione si pongono otto quesiti:

1. Se il principio intellettuale si unisca al corpo come forma;
2. Se esso si moltiplichi di numero in proporzione alla molteplicità dei corpi, oppure se sia unico l'intelletto di tutti gli uomini;
3. Se vi siano altre anime nel corpo di cui è forma il principio intellettuale;
4. Se vi siano altre forme sostanziali;
5. Quale debba essere il corpo la cui forma è un principio intellettuale;
6. Se questo si unisca a un tale corpo mediante un altro corpo;
7. Oppure se si unisca mediante qualche accidente;
8. Se l'anima sia tutta intera in ciascuna parte del corpo.

Articolo 1

Se il principio intellettuale si unisca al corpo come forma

Sembra che il principio intellettuale non si unisca al corpo come forma. Infatti:

1. Dice il Filosofo [De anima 3, 4] che l'intelletto è «separato» e non è l'atto di nessun corpo. Quindi non si unisce al corpo come forma.
2. Ogni forma acquista una determinazione a seconda della materia di cui è forma: altrimenti non si richiederebbe la proporzione tra la materia e la forma. Se quindi l'intelletto si unisse al corpo come forma, ne verrebbe che esso avrebbe una natura determinata, poiché ogni corpo ha una natura determinata. E così non avrebbe la possibilità di conoscere tutte le cose, come si è dimostrato sopra [q. 75, a. 2]: il che sarebbe contro la natura stessa dell'intelletto. Quindi l'anima intellettuale non si unisce al corpo come forma.
3. Qualunque potenza ricettiva che sia atto [o perfezione] di un corpo riceve la forma materialmente e individualmente, poiché la ricezione avviene secondo la natura del ricevente. Ora, la forma della cosa intesa non è ricevuta nell'intelletto materialmente e individualmente, ma in modo immateriale e universale: altrimenti l'intelletto non avrebbe la possibilità di conoscere gli oggetti immateriali e universali, ma solo quelli singolari, come il senso. Quindi l'intelletto non si unisce al corpo come forma.
4. Appartengono al medesimo soggetto la potenza e l'operazione: poiché è identico il soggetto che ha la facoltà di agire e quello che poi agisce. Ma l'operazione intellettuale non appartiene ad alcun corpo, come si è già visto [q. 75, a. 2]. Per conseguenza neppure la potenza intellettuale può appartenere a un corpo. Ora, la facoltà o potenza non può essere più astratta o più semplice della sostanza da cui promana. Quindi neppure la sostanza intellettuale può essere la forma di un corpo.
5. Ciò che ha l'esistenza per se stesso non si unisce al corpo come forma, poiché la forma è quell'elemento per cui una cosa esiste; e così l'esistenza di una forma non appartiene di per se stessa alla sola forma. Ma il principio intellettuale ha direttamente per se stesso l'esistenza ed è sussistente, come si è detto sopra [ib.]. Quindi non si unisce al corpo come forma.
6. Ciò che è essenzialmente unito a una cosa non se ne può mai separare. Ora, la forma richiede essenzialmente di stare unita alla materia: infatti essa attua la materia non mediante un accidente, ma in forza della sua essenza — altrimenti dall'unione della materia con la forma non risulterebbe un'unità sostanziale, ma accidentale —. La forma perciò non può esistere senza la rispettiva materia. Ma il principio intellettuale, essendo incorruttibile, come si è provato [q. 75, a. 6], rimane separato dal corpo quando il corpo si corrompe. Quindi il principio intellettuale non si unisce al corpo come forma.

In contrario: Come insegna il Filosofo [Met. 8, 2], la differenza [specificata] deriva dalla forma delle cose. Ma la differenza costitutiva dell'uomo è razionale, e ciò si afferma dell'uomo a causa del principio intellettuale. Quindi il principio intellettuale è la forma dell'uomo.

Rispondo: È necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettuale, è la forma del corpo umano. Infatti il principio in forza del quale un essere immediatamente opera è la forma del soggetto a cui viene attribuita l'operazione. La sanità, p. es., è il principio in forza del quale immediatamente viene sanato un corpo, e la conoscenza è il principio in forza del quale immediatamente l'anima conosce: perciò la sanità e la scienza sono rispettivamente forme del corpo e dell'anima. E la ragione di ciò sta nel fatto che nessun ente agisce se non in quanto è in atto, per cui agisce in forza di quell'attualità che possiede. Ora, è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali: infatti l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo localmente, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Il principio primo della nostra intellezione dunque, che chiamiamo intelletto o anima intellettuale, è la forma del corpo. — E questa è la dimostrazione di Aristotele [De anima 2, 2]. Se poi qualcuno volesse dire che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia l'operazione di quest'uomo [particolare]: poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere. Ora, come spiega il Filosofo [Phys. 5, 1], tre sono i modi di attribuire una data operazione a un soggetto. Si dice infatti che qualcosa muove o agisce o con tutto se stesso, come il medico che [in quanto tale] apporta la guarigione, oppure in forza di una sua parte, come l'uomo che vede mediante l'occhio, o ancora in modo [del tutto] accidentale, come si dice che il bianco edifica quando capita che il costruttore sia di carnagione bianca. Quando dunque diciamo che Socrate, oppure Platone, intende, è chiaro che non vogliamo fare tale attribuzione in modo accidentale: poiché l'attribuzione gli è fatta in quanto è un uomo, e «uomo» è un predicato essenziale dell'uomo. Bisognerà allora dire così: o Socrate intende con tutto se stesso, come voleva Platone, il quale insegnava che l'uomo non è altro che l'anima intellettuale, oppure bisognerà dire che l'intelletto è una parte di Socrate. Ma la prima ipotesi non regge, come si è visto [q. 75, a. 4], per il fatto che l'identico uomo percepisce non solo di intendere, ma anche di sentire, e non si può sentire senza un corpo: dunque è necessario che il corpo sia una parte dell'uomo. Bisognerà ammettere perciò che l'intelletto col quale Socrate intende è una parte di Socrate: nel senso che esso è unito in qualche modo al corpo di Socrate. Ora, secondo il Commentatore [De anima 3, comm. 5], questa unione avverrebbe per mezzo della specie intelligibile, che risiederebbe in due soggetti distinti: l'intelletto possibile e i fantasmi che risiedono negli organi del corpo. Così, tramite la specie intelligibile, l'intelletto possibile avrebbe un prolungamento nel corpo di questo o di quell'altro uomo. — Ma questo prolungamento o congiunzione non basta a spiegare come mai l'azione dell'intelletto sia proprio l'azione di Socrate. E ciò si rileva dall'analogia con i sensi, dai quali Aristotele prende le mosse per studiare il campo dell'intelligenza. Infatti, come egli dice [De anima 3, cc. 5, 7], le immagini fantastiche stanno all'intelletto come i colori alla vista. Quindi i fantasmi vengono a trovarsi di fronte all'intelletto come le immagini dei colori di fronte alla vista. Ora, è evidente che l'azione visiva non viene attribuita alla parete per il semplice fatto che nella vista c'è l'immagine dei colori che si trovano sulla parete: non diciamo infatti che la parete vede, ma piuttosto che è vista. Per il fatto dunque che le specie provenienti dai fantasmi vengono a trovarsi nell'intelletto possibile non ne segue che Socrate, nel quale i fantasmi si trovano, ne abbia l'intellezione, ma piuttosto che egli stesso o i suoi fantasmi sono oggetto d'intellezione. Alcuni invece vollero dire che l'intelletto si unisce al corpo come un suo motore: e così dalla loro unione si formerebbe un essere unico, tanto da potersi attribuire al tutto l'operazione dell'intelletto. — Ma tale supposizione è inconsistente per molte ragioni.

Primo, perché l'intelletto non muove il corpo se non mediante la facoltà appetitiva, il cui movimento presuppone l'operazione dell'intelletto. Quindi Socrate non intende perché è mosso dall'intelletto, ma è vero piuttosto il contrario: è mosso dall'intelletto appunto perché intende. — Secondo, perché Socrate è un individuo appartenente a una natura la cui essenza, composta di materia e di forma, è una: se perciò l'intelletto non è la sua forma, ne viene che esso è fuori dell'essenza, e così l'intelletto starà a Socrate, preso nella sua totalità, come un motore all'oggetto mosso. Ma l'intendere è un'azione [immanente] che rimane nell'agente stesso, e non è transitiva come il riscaldare. Non si può dunque attribuire a Socrate l'intellezione per il fatto che egli è mosso dall'intelletto. — Terzo, perché l'azione del soggetto motore non viene attribuita mai all'oggetto mosso, a meno che non sia uno strumento, come la sega, alla quale si attribuisce l'azione del falegname. E allora, se l'intellezione venisse attribuita a Socrate in quanto operazione di chi lo muove, essa gli verrebbe attribuita come a uno strumento. Il che va contro il Filosofo [De anima 3, 4], il quale non ammette che l'azione intellettiva si svolga mediante un organo o strumento corporeo. — Quarto, perché sebbene l'azione di una parte venga attribuita al tutto, come l'azione dell'occhio all'uomo, tuttavia non viene attribuita mai a un'altra parte se non forse accidentalmente: nessuno infatti dice che la mano vede perché vede l'occhio. Se perciò dall'unione dell'intelletto con Socrate risulta un essere unico nel modo indicato, non si potrà mai attribuire a Socrate l'operazione intellettiva. Se invece Socrate è un tutto derivante dall'unione dell'intelletto con il complesso degli elementi appartenenti a Socrate, e nondimeno l'intelletto è unito soltanto come motore a tutto ciò che appartiene a Socrate, ne segue che Socrate non ha una vera unità, e quindi neppure è un ente in senso stretto [simpliciter]: infatti è identica la ragione per cui una cosa è ente ed è una. Non resta dunque che ammettere, con Aristotele, che la sola ragione per cui questo dato uomo intende è che il principio intellettivo è la sua forma. E così dalla stessa operazione dell'intelletto si ricava la conclusione che il principio intellettivo si unisce al corpo come forma. Alla stessa conclusione si può giungere anche partendo dalla natura della specie umana. Infatti la natura di ogni essere si rivela nelle sue operazioni. Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è l'intellezione: per essa infatti egli trascende tutti gli animali. Per cui anche Aristotele [Ethic. 10, 7] colloca l'ultima felicità in questa operazione, come in quella che è propria dell'uomo. Sarà dunque necessario che l'uomo derivi la sua specie dal principio di tale operazione. Ora, ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettivo dovrà essere la forma propria dell'uomo. Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa e tanto più la sorpassa con la sua operazione e potenza. Vediamo infatti che la forma del corpo misto ha un'operazione che non è causata dalle qualità degli elementi componenti. Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare: l'anima vegetativa, p. es., sorpassa la forma del metallo, e l'anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà fra tutte queste forme. Quindi essa, con la sua virtù, è tanto superiore alla materia corporea da possedere un'operazione e una facoltà nelle quali non entra affatto la materia del corpo. E questa potenza è chiamata intelletto. Si osservi però che chi ritiene l'anima composta di materia e di forma non può in alcun modo affermare che l'anima è la forma del corpo. Se infatti la forma è un ente attuale e la materia invece è un ente soltanto in potenza, in nessun modo un composto di materia e forma può essere, nella sua totalità, forma di qualcos'altro. Se poi si dicesse che è forma secondo una sua parte, allora chiameremo anima ciò che è forma, e chiameremo primo animato tutto il soggetto di cui è forma, come si è detto sopra [q. 75, a. 5].

Soluzione delle difficoltà:

1. Come dice Aristotele [Phys. 2, 2], l'ultima delle forme naturali alla quale termina l'indagine del filosofo naturalista, cioè l'anima umana, è certamente separata, tuttavia si trova nella materia; e lo si prova dal fatto che «l'uomo genera l'uomo dalla materia, insieme con il sole». È certamente separata per la facoltà intellettiva, la quale non appartiene a un organo del corpo, come invece la facoltà visiva è

un atto o perfezione dell'occhio: infatti l'intellezione è un'attività che non può essere svolta, come la visione, mediante un organo corporeo. L'anima umana si trova invece nella materia in quanto essa, alla quale appartiene detta facoltà, è forma del corpo e termine ultimo della generazione umana. Così dunque il Filosofo afferma che l'intelletto è «separato», appunto perché esso non è la facoltà di un organo corporeo.

2, 3. E con ciò si risponde anche alla seconda e alla terza difficoltà. Infatti basta ammettere che la facoltà intellettuale non è un atto o la perfezione di un corpo per spiegare come l'uomo possa avere l'intellezione di tutte le cose, e come l'intelletto possa conoscere oggetti immateriali e universali.

4. L'anima umana, a motivo della sua perfezione, non è una forma del tutto immersa e coartata dalla materia del corpo. Nulla quindi impedisce che essa abbia una facoltà che non sia atto o perfezione del corpo, sebbene l'anima per la sua essenza sia forma del corpo.

5. L'anima comunica alla materia del corpo, che insieme con essa forma una sola entità, quell'essere per cui essa sussiste, in modo che l'essere del composto non è altro che l'essere dell'anima. Il che non accade nelle altre forme, che non sono sussistenti. Per questo l'anima umana rimane nel suo essere anche quando il corpo perisce; non così invece le altre forme.

6. L'anima è fatta naturalmente per stare unita al corpo, come un corpo leggero è fatto per 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 a riunirsi al corpo.

Articolo 2

Se il principio intellettuale si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi

Sembra che il principio intellettuale non si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi, ma che invece ci sia un unico intelletto per tutti gli uomini. Infatti:

1. Nessuna sostanza immateriale presenta una molteplicità di individui di un'unica specie. Ma l'anima umana è una sostanza immateriale, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto [q. 75, a. 5]. Quindi non vi sono più anime nella stessa specie. Ora, tutti gli uomini appartengono a un'unica specie. Quindi ci sarà un intelletto unico per tutti gli uomini

2. Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Se dunque le anime umane si moltiplicassero secondo la molteplicità dei corpi, avremmo come conseguenza che, tolti i corpi, verrebbe eliminata anche la pluralità delle anime, e di esse non resterebbe che qualcosa di unico. Ma questa è un'eresia, poiché scomparirebbe la differenza dei premi e delle pene.

3. Se il mio intelletto è diverso dal tuo, esso è un'entità individuale, e così il tuo: poiché sono entità particolari quelle che differiscono di numero avendo però comune la specie. Ora, tutto ciò che viene ricevuto in un essere si trova in esso secondo il modo del ricevente. Quindi le immagini intenzionali delle cose sarebbero ricevute nel mio intelletto e nel tuo con i caratteri individuali: il che è contro la natura dell'intelletto, il quale è fatto per conoscere gli universali.

4. L'oggetto conosciuto deve trovarsi nell'intelletto che lo conosce. Se dunque il mio intelletto è diverso dal tuo, bisogna che l'oggetto inteso da me sia diverso da quello che è inteso da te. Per conseguenza l'oggetto sarà molteplice in base agli individui, e intelligibile solo in potenza, per cui bisognerà poi astrarre l'universale dalle due intellezioni: poiché da oggetti diversi si può sempre astrarre un intelligibile comune e universale. Ciò però è incompatibile con la natura dell'intelletto, perché in tal caso non si vede come si potrebbe distinguere l'intelletto dall'immaginativa. Quindi non resta che ammettere un solo intelletto per tutti gli uomini.

5. Quando il discepolo riceve la scienza dal maestro non si può dire che la scienza del maestro generi la scienza nel discepolo, perché in tal caso anche la scienza sarebbe una forma attiva, come il calore, il che evidentemente è falso. Sembra dunque che una scienza numericamente unica venga comunicata dal

maestro al discepolo. Ma ciò non può avvenire se non si ammette che è unico l'intelletto di ambedue. Perciò deve essere unico l'intelletto del discepolo e del maestro, e quindi di tutti gli uomini.

6. S. Agostino [De quant. animae 32] scrive: «Se dicessi che le anime umane sono soltanto molteplici, riderei di me stesso». Ma l'unità dell'anima risulta specialmente dall'intelletto. Perciò è unico l'intelletto di tutti gli uomini.

In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 3] afferma che le cause particolari stanno agli enti particolari come quelle universali agli enti universali. Ora, come è impossibile che un'anima di una data specie appartenga ad animali di specie diversa, così è impossibile che un'anima intellettuale numericamente unica appartenga a esseri numericamente distinti.

Rispondo: Non è assolutamente possibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini. E ciò è evidente se, come pensava Platone, l'uomo fosse l'intelletto stesso. Infatti in tal caso se Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un solo uomo; e non si distinguerebbero tra loro se non per qualcosa di estraneo alla loro essenza. Ma in tal caso la distinzione tra Socrate e Platone sarebbe come quella esistente tra l'uomo vestito con la tunica e [il medesimo] vestito con la cappa: cosa questa del tutto assurda. Parimenti è impossibile l'ipotesi se si ritiene, con Aristotele, che l'intelletto è una parte o una potenza di un'anima che è la forma dell'uomo. Infatti non è possibile che più cose numericamente distinte abbiano un'unica forma, come non è possibile che abbiano un unico essere: poiché la forma è il principio dell'essere. E questa impossibilità è ugualmente evidente qualunque sia il modo proposto [per spiegare] l'unione dell'intelletto con questo o quell'altro uomo. È chiaro infatti che, se abbiamo una causa agente principale e due strumenti, si potrà dire che sia sostanzialmente uno l'agente, ma saranno più di una le azioni: come se un uomo tocca diversi oggetti con due mani, sarà unico colui che tocca, ma duplice il toccamento. Se viceversa lo strumento è unico ma gli agenti principali sono distinti, si dirà che gli agenti sono molteplici, ma unica è l'azione: come se molti rimorchiano una nave con la fune, avremo molti rimorchiatori, ma unico sarà il rimorchio. Se poi l'agente principale è uno solo e unico è lo strumento, si dirà che unico è l'agente e unica l'azione: quando il fabbro, p. es., percuote con un martello, abbiamo un unico percussore e un'unica percussione. — Ora, è evidente che l'intelletto, in qualsivoglia modo si unisca o si aggregi a questo o a quell'altro uomo, conserva un primato su tutte le facoltà dell'uomo: infatti le potenze sensitive sono sottoposte all'intelletto e lo servono. Supponendo dunque che siano molteplici gli intelletti e unico il senso di due uomini, nel caso, p. es., che avessero un solo occhio in comune, avremmo più veggenti, ma un'unica visione. Se invece fosse unico l'intelletto, per quanto possano essere diverse tutte le altre facoltà di cui l'intelletto si serve come di strumenti, in nessuna maniera si potrà evitare che Socrate e Platone siano un unico essere intelligente. E se aggiungiamo che l'intendere, che è un'operazione dell'intelletto, non avviene per mezzo di un organo distinto dall'intelletto, ne seguirà pure che unico è l'agente e unica l'azione: cioè che tutti gli uomini saranno un unico essere intelligente, e unica sarà la loro intelligenza — voglio dire rispetto al medesimo oggetto intelligibile —. La mia intelligenza e la tua potrebbero però essere distinte in forza della diversità dei fantasmi — essendo distinta dalla tua la mia immagine fantastica della pietra —, se tale immagine informasse l'intelletto possibile secondo la distinzione che ha in me e in te: infatti uno stesso agente può produrre azioni diverse mediante forme diverse; come nell'occhio si hanno visioni diverse mediante le diverse forme delle cose. Ma il fantasma non è la forma [intenzionale] dell'intelletto possibile, essendolo invece la specie intelligibile astratta dai fantasmi. Ora, un solo intelletto non può astrarre che una sola idea da molti fantasmi della medesima specie. E lo riscontriamo dal fatto che uno stesso uomo, nel quale possono trovarsi varie immagini fantastiche della pietra, non può astrarre che un'idea unica della pietra, idea mediante la quale intende, con una sola operazione, la natura della pietra, nonostante la pluralità dei fantasmi. Se dunque ci fosse un solo intelletto per tutti gli uomini, la diversità dei fantasmi

esistenti in questo e in quell'altro non potrebbe causare la diversa intellesione di questo e di quell'altro uomo, come invece pensa, illudendosi, il Commentatore [De anima 3, comm. 5]. — Si deve perciò concludere che è assolutamente impossibile e insostenibile che vi sia un solo intelletto per tutti gli uomini.

Soluzione delle difficoltà:

1. Benché l'anima intellettiva, come anche l'angelo, non derivi dalla materia, tuttavia è la forma di una data materia, il che non può dirsi dell'angelo. Perciò si possono avere molte anime di una stessa specie mediante la divisione della materia, mentre non ci possono essere assolutamente più angeli di un'unica specie.

2. Ogni ente possiede l'unità come possiede l'essere: di conseguenza identico sarà il criterio per giudicare la molteplicità di una cosa e quella del suo essere. Ora, è chiaro che l'anima intellettiva, 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 avviene secondo la molteplicità dei corpi; e tuttavia, distrutti i corpi, le anime rimangono molteplici nel loro essere.

3. L'individualità di colui che intende, o dell'idea mediante la quale intende, non esclude l'intellezione degli universali: altrimenti le intelligenze separate [cioè gli angeli], essendo sostanze sussistenti e perciò particolari, non potrebbero intendere gli universali. È invece la materialità di colui che conosce, o dell'immagine con la quale conosce, a impedire la conoscenza dell'universale. Infatti ogni azione avviene secondo la natura della forma che serve all'operazione: il riscaldamento, p. es., avviene secondo la natura del calore; la conoscenza quindi avviene conformemente alla natura dell'immagine che serve alla conoscenza.

Ora, è evidente che un'essenza universale si distingue e si moltiplica in forza dei principi individuanti, che si riportano alla materia. Se dunque la forma che serve alla conoscenza non è astratta dalle condizioni della materia ed è materiale, rappresenterà la natura della specie e del genere in quanto distinta e moltiplicata dai principi individuali: e in tal caso non si potrà conoscere la natura della cosa nella sua universalità. Se invece l'immagine [intenzionale] è astratta dalle condizioni della materia individuale rappresenterà la natura della cosa senza gli aspetti che la distinguono e che la rendono molteplice: e si conoscerà così l'universale. E quanto a ciò poco importa che esistano uno o più intelletti: perché anche se ce ne fosse uno solo, bisognerebbe che esso fosse un intelletto determinato, e che fosse determinata anche la specie intelligibile di cui si serve.

4. Tanto se l'intelletto è uno solo quanto se sono molti, è sempre unico l'oggetto. Infatti l'oggetto inteso non si trova nell'intelletto come è in se stesso, ma mediante una sua immagine. «Nell'anima infatti», dice Aristotele [De anima 3, 8], «non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra». E tuttavia l'oggetto inteso è la pietra, non già l'idea della pietra, prescindendo dalla riflessione che l'intelletto può fare su se stesso: altrimenti le scienze non raggiungerebbero la realtà, ma le specie intelligibili. Ora, può capitare che una medesima cosa ingeneri la propria somiglianza in molti mediante forme molteplici. E siccome la conoscenza avviene mediante l'assimilazione del conoscente all'oggetto conosciuto, ne segue che il medesimo oggetto può essere percepito da conoscenti diversi, come appare chiaramente nei sensi: molti infatti possono vedere lo stesso colore mediante una pluralità di immagini. E allo stesso modo più intelletti possono intendere un unico oggetto. La sola differenza tra il senso e l'intelletto, secondo Aristotele [l. cit.], è questa: che la cosa viene percepita dal senso nella sua concretezza, cioè nella condizione in cui si trova fuori dell'anima, mentre la natura della cosa, che viene percepita dall'intelletto, è certamente fuori dell'anima, ma fuori dell'anima essa non ha quel modo di essere che acquista nell'intellezione. Infatti l'intellezione mira all'essenza universale prescindendo dagli elementi individuanti, mentre fuori dell'anima la cosa non ha questo modo di essere. — Secondo Platone invece la cosa intesa si trova fuori dell'anima nella condizione in cui si

trova quando è oggetto d'intellezione: egli infatti riteneva che esistessero le essenze delle cose separate dalla materia.

5. La scienza nel discepolo non è quella del maestro. Vedremo in seguito [q. 117, a. 1] come essa venga causata.

6. S. Agostino vuol dire che le anime non sono molteplici al punto di non partecipare neppure di una sola essenza specifica.

Articolo 3

Se nell'uomo, oltre all'anima intellettiva, vi siano altre anime essenzialmente diverse

Sembra che nell'uomo, oltre all'anima intellettiva, vi siano altre anime, essenzialmente diverse, e cioè l'anima sensitiva e quella vegetativa. Infatti:

1. La corruttibilità e l'incorruttibilità non sono di una medesima essenza. Ora, l'anima intellettiva è incorruttibile, mentre le altre anime, cioè la sensitiva e la vegetativa, sono corruttibili, come si è visto sopra [q. 75, a. 6]. Quindi nell'uomo non può esserci un'unica essenza che sia intellettiva, sensitiva e vegetativa.

2. Se uno rispondesse che anche l'anima sensitiva nell'uomo è incorruttibile, ecco in contrario le parole di Aristotele [Met. 10, 10]: «Il corruttibile e l'incorruttibile differiscono tra loro nel genere». Ora, l'anima sensitiva del cavallo, del leone e degli altri animali è corruttibile. Se quindi nell'uomo fosse incorruttibile, non sarebbe dello stesso genere di quella degli animali. Ma un essere è detto animale in base al fatto che possiede un'anima sensitiva. Perciò l'animalità non costituirebbe più un genere unico, comune all'uomo e agli altri animali. Il che è insostenibile.

3. Il Filosofo insegna che l'embrione prima è animale e poi uomo. Ma così non potrebbe essere se fosse identica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettiva: poiché esso è costituito animale dall'anima sensitiva, uomo invece da quella intellettiva. Quindi nell'uomo non è unica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettiva.

4. Il Filosofo [De Gen. animal. 2, 3] afferma che il genere viene desunto dalla materia, la differenza specifica invece dalla forma. Ora la razionalità, che è la differenza costitutiva dell'uomo, è desunta dall'anima intellettiva, mentre si attribuisce all'uomo l'animalità perché possiede un corpo animato dall'anima sensitiva. Perciò l'anima intellettiva ha, verso il corpo animato dall'anima sensitiva, lo stesso rapporto che ha la forma verso la materia. Quindi nell'uomo l'anima intellettiva non ha identità di essenza con quella sensitiva, ma la presuppone come suo sostrato materiale.

In contrario: Leggiamo nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [15]: «Dichiariamo che non vi sono due anime nello stesso uomo, come sostengono Giacomo e altri scrittori di Siria, la prima delle quali, vivificatrice del corpo e infusa nel sangue, sarebbe animale, mentre l'altra, a servizio della ragione, sarebbe spirituale; diciamo al contrario che è una e identica l'anima nell'uomo, che dà vita al corpo al quale si associa, e regola se stessa mediante la ragione».

Rispondo: Platone ritenne che vi fossero nel corpo diverse anime, distinte anche per la localizzazione negli organi, alle quali egli attribuiva le diverse opere della vita, asserendo che la potenza vegetativa risiede nel fegato, l'appetitiva nel cuore e la conoscitiva nel cervello. Aristotele [De anima 2, 2] invece rigetta tale opinione, per quanto riguarda le parti dell'anima che nelle loro operazioni si servono di organi corporei, per il fatto che negli animali che continuano a vivere anche se tagliati in più parti vediamo che in ciascuna parte si ritrovano varie operazioni dell'anima, come il senso e l'appetito. Il che non avverrebbe se i diversi principi operativi dell'anima fossero distribuiti tra le varie parti del corpo come se fossero di essenza diversa. Sembra invece lasciare nel dubbio [ib.] la questione riguardante la parte intellettiva: se cioè essa sia separata dalle altre parti dell'anima soltanto concettualmente o anche localmente.

Ora, si potrebbe certo sostenere l'opinione di Platone se si ammettesse che l'anima è unita al corpo non come forma, ma come motore, secondo appunto la sua teoria. Infatti non c'è alcun inconveniente ad ammettere che il medesimo mobile venga mosso da motori diversi, specialmente in ordine a parti diverse. Se però ammettiamo che l'anima è unita al corpo come forma, è assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente. E lo si può provare con tre ragioni. Innanzitutto perché l'animale che avesse più anime non sarebbe essenzialmente uno. Infatti nessuna entità è dotata di unità in senso stretto se non perché possiede una forma unica, da cui riceve l'essere: poiché ogni cosa riceve dalla medesima radice l'entità e l'unità; perciò le realtà che vengono denominate da forme diverse non costituiscono un'unità in senso stretto, come p. es. un uomo bianco. Se pertanto l'uomo ricevesse da una forma, cioè dall'anima vegetativa, l'essere vivente, da un'altra, cioè dall'anima sensitiva, l'essere animale e da un'altra ancora, cioè dall'anima razionale, l'essere umano, ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe un'unità in senso stretto. Come anche lo stesso Aristotele [Met. 8, 6] argomenta contro Platone, dicendo che se l'idea di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non formerebbe una realtà unica in senso stretto. E per questo motivo egli [De anima 1, 5], confutando i difensori della pluralità delle anime nel corpo, va ricercando «ciò che le tiene unite», cioè che fa di esse un'unità. E non si può dire che sono unite mediante l'unità del corpo, essendo più vero che è l'anima a tenere unito il corpo e a ridurlo all'unità che non il contrario.

In secondo luogo ciò appare insostenibile stando al modo in cui viene fatta l'attribuzione [dei predicati]. Gli attributi desunti da forme diverse si predicano infatti l'uno dell'altro in due modi: o accidentalmente [per accidens], se queste forme non hanno un'intima correlazione, come quando di una cosa bianca affermiamo che è dolce, oppure nel secondo modo di predicazione essenziale, se dette forme hanno tra loro un'intima correlazione: poiché allora il soggetto viene posto nella definizione del predicato. L'estensione, p. es., è prerequisita al colore: avremo perciò il secondo modo di predicazione essenziale [per se] quando affermiamo che un corpo esteso è colorato. — Se dunque la forma da cui uno trae la denominazione di animale fosse diversa da quella da cui trae la denominazione di uomo, ne verrebbe questa alternativa: o una [denominazione] non potrebbe predicarsi dell'altra se non accidentalmente, poiché le due forme non hanno un'intima correlazione, oppure la predicazione avverrebbe nel secondo modo di predicazione essenziale, poiché una delle anime sarebbe il presupposto dell'altra. Ma ambedue le ipotesi sono chiaramente false: animale infatti si predica dell'uomo essenzialmente, non accidentalmente; inoltre uomo non viene posto nella definizione di animale, ma viceversa. Bisognerà dunque che sia identica la forma per cui uno è animale ed è uomo: altrimenti l'uomo non sarebbe realmente animale, così da permettere che animale si predichi essenzialmente [per se] dell'uomo.

Terzo, l'impossibilità [in questione] risulta ancora dal fatto che se un'operazione dell'anima è intensa, impedisce le altre. Il che non avverrebbe in alcun modo se il principio di queste operazioni non fosse essenzialmente unico. Bisogna perciò affermare che nell'uomo esiste un'unica anima, che è sensitiva, intellettuale e vegetativa. Come poi avvenga ciò lo si può mostrare facilmente se si considerano le differenze delle specie e delle forme. Vi sono infatti degli esseri le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: come nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati, gli animali più delle piante, gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni. E per questa ragione Aristotele [Met. 8, 3] paragona le specie naturali ai numeri, i quali differiscono specificamente per l'addizione o la sottrazione di un'unità. Inoltre egli paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra: il pentagono, p. es., contiene il quadrilatero e lo trascende. — Così dunque l'anima intellettuale contiene nella sua virtualità tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante. Come quindi la superficie del pentagono non contiene il quadrilatero in forza di una figura distinta da quella del pentagono — perché allora la figura del quadrilatero, essendo contenuta nel

pentagono, sarebbe superflua —, così Socrate non è uomo in forza di un'anima distinta da quella per cui è animale, ma in forza di una sola e identica anima.

Soluzione delle difficoltà:

1. L'anima sensitiva non ha l'incorruttibilità per il fatto di essere sensitiva, ma questa le è dovuta perché è intellettiva. Quando perciò è soltanto sensitiva è corruttibile; quando invece possiede il principio intellettivo insieme con quello sensitivo, allora è incorruttibile. Sebbene infatti il principio sensitivo non dia l'incorruttibilità, tuttavia non la può togliere a quello intellettivo.

2. Non sono le forme a essere collocate in un dato genere o in una data specie, ma i composti. Ora, l'uomo è corruttibile come gli altri animali. Perciò la differenza basata sulla corruttibilità e incorruttibilità che deriva dalla forma non produce una differenza di genere tra l'uomo e gli altri animali.

3. Da principio l'embrione ha un'anima che è soltanto sensitiva; eliminata questa sopraggiunge un'anima più perfetta, che è insieme sensitiva e intellettiva, come vedremo meglio in seguito [q. 118, a. 2, ad 2].

4. Non è necessario stabilire negli esseri reali una diversità partendo dalle varie ragioni o intenzioni logiche, che provengono dal nostro modo di intendere: poiché la ragione può percepire un oggetto identico sotto vari aspetti. Poiché dunque l'anima intellettiva, come si è visto [nel corpo], contiene virtualmente tutto quanto ha l'anima sensitiva e ancora di più, la ragione potrà considerare separatamente ciò che appartiene all'anima sensitiva, come qualcosa di imperfetto e di materiale. E poiché trova in questo un elemento comune all'uomo e agli altri animali, se ne serve per formare il concetto di genere. Si serve invece delle proprietà in cui l'anima intellettiva oltrepassa quella sensitiva come dell'elemento formale e completivo, e con esso forma la differenza [specifica] dell'uomo.

Articolo 4

Se nell'uomo vi sia qualche altra forma oltre all'anima intellettiva

Sembra che nell'uomo vi sia qualche altra forma oltre all'anima intellettiva. Infatti:

1. Dice il Filosofo [De anima 2, 1] che l'anima è «l'atto del corpo fisico che ha la vita in potenza». L'anima quindi è paragonata al corpo come la forma alla materia. Ma il corpo ha una forma sostanziale che lo fa essere corpo. Perciò prima dell'anima esiste nel corpo un'altra forma sostanziale.

2. L'uomo, come ogni altro animale, muove se stesso. Ora, ogni essere che muove se stesso si divide in due parti: una che muove e l'altra che è mossa, come prova Aristotele [Phys. 8, 5]. Ma la parte movente è l'anima. Quindi è necessario che l'altra parte sia tale da poter essere mossa. La materia prima però non può essere mossa, come dice Aristotele [Phys. 5, 1], essendo un ente soltanto in potenza; anzi, tutto ciò che è mosso è un corpo. È necessario dunque che nell'uomo e in ogni altro animale ci sia un'altra forma sostanziale, come costitutivo del corpo.

3. L'ordine tra le forme si stabilisce in rapporto alla materia prima, poiché il prima e il poi si dicono in ordine a un principio. Se dunque nell'uomo non vi fosse alcun'altra forma sostanziale oltre all'anima razionale, e questa fosse unita immediatamente alla materia prima, ne seguirebbe che essa verrebbe a trovarsi nella categoria delle forme più imperfette, le quali appunto sono unite immediatamente alla materia.

4. Il corpo umano è un corpo misto. Ora, la combinazione degli elementi [mixtio] non interessa soltanto la materia, perché in tal caso avremmo la sola corruzione. È perciò necessario che le forme degli elementi rimangano nel corpo misto, ed esse sono forme sostanziali. Perciò esistono nel corpo umano altre forme sostanziali oltre all'anima intellettiva.

In contrario: Un'unica realtà non ha che un solo essere sostanziale. Ma la forma sostanziale dà l'essere sostanziale. Perciò un'unica realtà non può avere che un'unica forma sostanziale. Ora, l'anima

è la forma sostanziale dell'uomo. È quindi impossibile che nell'uomo vi siano altre forme sostanziali, oltre all'anima intellettiva.

Rispondo: Se si ammettesse con i Platonici [cf. a. 1] che l'anima intellettiva non si unisce al corpo come forma, ma solo come motore, bisognerebbe affermare che nell'uomo vi è un'altra forma sostanziale da cui il corpo, soggetto alla mozione dell'anima, sarebbe costituito nel suo essere. Se invece l'anima intellettiva, stando a quanto si è detto [ib.], si unisce al corpo come forma sostanziale, è impossibile che nell'uomo si trovi qualsiasi altra forma sostanziale oltre a quella. Per averne l'evidenza dobbiamo considerare che la forma sostanziale in questo differisce da quella accidentale, che la forma accidentale non dà l'essere in senso assoluto [simpliciter], ma l'essere in una determinata maniera: il calore, p. es., non dà l'esistenza assoluta al suo soggetto, ma solo lo fa essere caldo. Perciò un soggetto, quando acquista una forma accidentale, non si dice che è prodotto o generato in senso assoluto [simpliciter], ma che acquista una qualifica o una determinata maniera di essere; e così pure, allo scomparire della forma accidentale, non si dice che un soggetto perisce in senso assoluto, ma solo in senso relativo. La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto: quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto, e al suo scomparire si dice che perisce in senso assoluto. Per tale ragione gli antichi filosofi naturalisti, i quali ritenevano che la materia prima fosse un ente attuale, vale a dire il fuoco, l'aria o altre cose simili, dicevano che nulla si genera o si corrompe in senso assoluto, ma «riducevano ogni divenire a un'alterazione», come si legge in Aristotele [Phys. 1, 4]. — Se dunque così fosse, se cioè prima dell'anima intellettiva fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale per cui il soggetto dell'anima fosse un ente in atto, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto: per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale, e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false. Dobbiamo quindi affermare che nell'uomo non vi è altra forma sostanziale oltre all'anima intellettiva; e che essa, come contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa, così pure contiene virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da sola tutto ciò che le forme meno perfette fanno negli altri esseri. — Parimenti dobbiamo affermare la stessa cosa dell'anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante e in generale di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette.

Soluzione delle difficoltà:

1. Aristotele non dice soltanto che l'anima è «l'atto del corpo», ma «l'atto del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza», e che una tale potenza «non elimina l'anima». È perciò chiaro che in quel soggetto di cui essa è l'atto è inclusa anche l'anima: come si dice che l'atto del corpo caldo è il calore, e l'atto del corpo luminoso è la luce, non perché esista separatamente l'oggetto luminoso senza la luce, ma perché esso è luminoso in forza della luce. Analogamente si dice che l'anima è «l'atto del corpo», ecc., perché in forza della sola anima esso è corpo, è organico, e ha la vita in potenza. L'atto primo si dice però in potenza rispetto all'atto secondo, che è l'operazione. Infatti tale potenza «non elimina», cioè non esclude l'anima.

2. L'anima non muove il corpo col suo essere, cioè in quanto è unita al corpo come forma, ma mediante la facoltà di locomozione, il cui esercizio presuppone il corpo già attuato dall'anima: in modo che l'anima, in forza di questa sua facoltà, viene a essere la parte motrice, mentre il corpo animato è la parte mossa.

3. Nella materia si riscontrano diversi gradi di perfezione, cioè l'essere, il vivere, il sentire e l'intendere. Ora, il grado che viene ad aggiungersi dopo è sempre più perfetto. Perciò la forma che conferisce alla materia soltanto il primo grado di perfezione è imperfettissima, ma la forma che conferisce insieme il primo, il secondo, il terzo e ogni altro grado, è perfettissima; e tuttavia è unita immediatamente alla materia.

4. Avicenna [De anima 4, 5; Suffic. 1, 6] riteneva che le forme sostanziali degli elementi restassero integre nel corpo misto, e che la combinazione avvenisse per il fatto che le qualità contrarie degli elementi si riducono a un grado intermedio. — Ma ciò non è sostenibile. Infatti non possono esistere forme elementari diverse se non in diverse parti della materia; e questa diversità di parti implica necessariamente le dimensioni, poiché senza di esse la materia non può essere divisibile. Ora, la materia è sottoposta alle dimensioni soltanto nei corpi. D'altra parte corpi diversi non possono stare nello stesso luogo. Ne segue perciò che gli elementi dovrebbero trovarsi nel corpo misto distinti secondo la posizione. In tal caso però non ci sarà una vera combinazione del tutto, ma una combinazione apparente, causata dalla giustapposizione di particelle minime. Averroè [De caelo 3, comm. 67] invece riteneva che le forme degli elementi, per la loro imperfezione, fossero qualcosa di mezzo tra le forme accidentali e quelle sostanziali; e per questa ragione esse sarebbero suscettibili di aumento e di diminuzione, perdendo di intensità nella combinazione fino a ridursi a un grado intermedio, così da costituire una forma unica. — Ma ciò è ancora più insostenibile. Infatti l'essere sostanziale di qualsiasi realtà è qualcosa di indivisibile: per cui ogni addizione o sottrazione, al dire di Aristotele [Met. 8, 3], varia la specie, come nei numeri. Perciò è impossibile che una qualsiasi forma sostanziale sia suscettibile di aumento o di diminuzione. — E non è meno inconcepibile una realtà intermedia fra la sostanza e l'accidente. Dobbiamo quindi affermare col Filosofo [De gen. et corr. 1, 10] che le forme degli elementi rimangono nel misto non già in atto, ma virtualmente. Restano infatti, sebbene attenuate, le qualità proprie degli elementi, nelle quali si conserva la virtù delle forme elementari. Tali qualità della combinazione sono la disposizione immediata [che prepara il soggetto] alla forma sostanziale del corpo misto, p. es. alla forma della pietra, o all'anima di qualsiasi essere vivente.

Articolo 5

Se l'anima intellettuale sia unita a un corpo conveniente

Sembra che l'anima intellettuale non sia unita a un corpo conveniente. Infatti:

1. La materia deve essere proporzionata alla forma. Ma l'anima intellettuale è una forma incorruttibile. Quindi non è conveniente che sia unita a un corpo corruttibile.
2. L'anima intellettuale è una forma immateriale al massimo grado: e ne è un segno il fatto che essa ha un'attività nella quale non entra la materia del corpo. Ora, quanto più un corpo è sottile, tanto meno è materiale. Quindi l'anima si sarebbe dovuta unire a un corpo sottilissimo, p. es. al fuoco, e non già a un corpo misto, e per di più fatto di terra.
3. Essendo la forma il principio [costitutivo] della specie, da una sola forma non derivano specie diverse. Ma l'anima intellettuale è una forma unica. Perciò essa non doveva essere unita a un corpo che è composto di parti di specie dissimile.
4. Il soggetto in cui risiede una forma più perfetta deve avere una maggiore perfezione. Ma l'anima intellettuale è la più perfetta tra le anime. Se quindi i corpi degli altri animali hanno per natura i loro organi di protezione, cioè i peli al posto delle vesti e le unghie al posto delle calzature, nonché armi naturali, come artigli, denti e corna, parrebbe che l'anima intellettuale non avrebbe dovuto essere unita a un corpo imperfetto, privo cioè di tali aiuti.

In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 1] insegna che l'anima è «l'atto [primo] di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza».

Rispondo: Poiché non la forma è fatta per la materia, ma piuttosto la materia per la forma, dovremo ricorrere alla forma per trovare la ragione che giustifica una determinata materia, e non viceversa. Ora, si è già visto [q. 55, a. 2] che l'anima intellettuale nella gerarchia delle cose occupa il grado più basso tra le sostanze intellettuali, per cui non riceve naturalmente per infusione la conoscenza della verità, come

gli angeli, ma ha bisogno di raccogliarla dalle realtà materiali e concrete per la via dei sensi, come osserva Dionigi [De div. nom. 7]. Ora, la natura non priva gli esseri delle cose indispensabili: perciò era necessario che l'anima intellettiva avesse non solo la facoltà di intendere, ma anche quella di sentire. D'altra parte l'attività sensitiva non può esercitarsi senza uno strumento corporeo. Di qui la necessità che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo capace di essere l'organo dei sensi. Ora, tutti i sensi sono fondati sul tatto. Ma l'organo del tatto deve essere equidistante tra gli elementi contrari, quali il caldo e il freddo, l'umido e il secco e altre simili qualità, di cui il tatto ha la percezione. Infatti è in questo modo che esso è in potenza a oggetti contrari e li può sentire. E per questa ragione il tatto sarà tanto più fine quanto più il suo organo si avvicinerà al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari. Ora, l'anima intellettiva possiede nel modo più completo la virtù sensitiva: poiché un essere superiore possiede in modo più perfetto le qualità degli esseri inferiori, come insegna Dionigi [De div. nom. 5]. Era quindi necessario che il corpo a cui si unisce l'anima intellettiva fosse un corpo misto, e fra tutti il più vicino, per la sua complessione, al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari. Ed è questa la ragione per cui l'uomo ha il tatto migliore fra tutti gli animali. — E anche tra gli stessi uomini chi ha un tatto migliore ha una migliore intelligenza. E ne è segno il fatto che « quanti hanno la carnagione più delicata risultano anche più intelligenti », come osserva Aristotele [De anima 2, 9].

Soluzione delle difficoltà: 1. Qualcuno potrebbe forse tentare di risolvere l'obiezione dicendo che il corpo dell'uomo, prima del peccato [originale], era incorruttibile. — La risposta però non è sufficiente, poiché il corpo umano prima del peccato era immortale non per natura, ma per un dono della grazia divina: diversamente la sua immortalità non sarebbe cessata col peccato, come non cessò quella del diavolo. Bisogna invece rispondere che nella materia si riscontrano due disposizioni: la prima che è intesa direttamente perché essa sia adatta alla forma, l'altra che scaturisce dalla prima per necessaria concomitanza. Come il fabbro per costruire una sega sceglie il ferro come materia adatta per segare i corpi duri; che poi i denti della sega possano spuntarsi o contrarre la ruggine deriva dalla inevitabile deficienza della materia adoperata. Così dunque anche all'anima intellettiva è dovuto un corpo che abbia una complessione equilibrata: ma da ciò deriva, per l'inevitabile deficienza della materia, che tale corpo sia soggetto a corruzione. — Se poi uno insistesse col dire che Dio poteva evitare una siffatta manchevolezza, rispondiamo che nello stabilire la natura delle cose non si deve considerare ciò che Dio poteva fare, ma ciò che compete alla natura delle cose, come fa osservare S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 1]. Tuttavia Dio volle provvedere apprestando un rimedio contro la morte mediante un dono di grazia.

2. L'anima intellettiva non richiede il corpo direttamente per l'operazione intellettiva presa in se stessa, ma per la facoltà sensitiva, che ha bisogno di un organo equilibrato nella sua complessione. Era perciò necessario che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo siffatto e non a un elemento semplice, o a un corpo misto nel quale il fuoco fosse stato predominante: poiché in tal caso sarebbe scomparso l'equilibrio della complessione a causa dell'eccesso di attività da parte del fuoco. Invece un corpo che sia ben proporzionato nei suoi componenti ha una certa dignità proprio perché lontano dai contrari: assomigliando così in qualche modo ai corpi celesti.

3. Non le varie parti dell'animale, come l'occhio, la mano, le carni, le ossa e simili, ma [solo] il tutto è una specie: per cui, in senso proprio, non si può dire che tali parti appartengano a specie diverse, ma a disposizioni diverse. E questa diversità [di disposizioni] conviene all'anima intellettiva la quale, sebbene unica nell'essenza, pure è molteplice nella virtù, a causa della sua perfezione: per cui in vista delle diverse operazioni necessita di disposizioni diverse nelle varie parti del corpo al quale è unita. E per tale ragione vediamo che la diversità delle parti negli animali perfetti è maggiore che in quelli imperfetti; e in questi più che nelle piante.

4. L'anima intellettiva, essendo capace di comprendere gli universali, ha una virtù che si estende a infiniti oggetti. Non potevano quindi esserle fissati dalla natura particolari istinti o determinati mezzi

per difendersi e per coprirsi come avviene per gli altri animali, le cui anime hanno percezioni e facoltà orientate verso oggetti particolari. Al posto di tutto ciò però l'uomo possiede per natura la ragione e le mani, che sono «lo strumento degli strumenti» [De anima 3, 8], potendo con esse l'uomo prepararsi strumenti di una varietà infinita e in ordine a infiniti effetti.

Articolo 6

Se l'anima intellettuale sia unita al corpo mediante disposizioni accidentali

Sembra che l'anima intellettuale sia unita al corpo mediante alcune disposizioni accidentali. Infatti:

1. Ogni forma si trova in una materia propria e disposta per essa. Ma le disposizioni alla forma sono delle entità accidentali. Quindi bisogna presupporre nella materia degli accidenti che precedano la forma sostanziale; e così deve essere anche per l'anima, che appunto è una forma sostanziale.
2. Più forme appartenenti a una medesima specie richiedono più porzioni di materia. Ma non si possono concepire più parti di materia se non in base alla divisione di quantità estese. Quindi nella materia bisogna concepire le dimensioni prima delle forme sostanziali, essendo queste più di una nella medesima specie.
3. Gli esseri spirituali si applicano a quelli corporei mediante un contatto virtuale. Ma la virtù dell'anima è costituita dalle sue potenze. Quindi l'anima dovrà essere unita al corpo mediante le sue potenze, che sono degli accidenti.

In contrario: L'accidente è posteriore alla sostanza, «sia in ordine di tempo che di ragione», come insegna Aristotele [Met. 7, 1]. Non è quindi possibile concepire una forma accidentale nella materia prima dell'anima, che ne è la forma sostanziale.

Rispondo: Se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo motore nulla impedirebbe, anzi sarebbe addirittura necessario, che vi fossero delle disposizioni di collegamento tra l'anima e il corpo: e cioè dalla parte dell'anima una potenza per muovere il corpo, e dalla parte del corpo un'attitudine a subire la mozione dell'anima. Se invece l'anima intellettuale si unisce al corpo come forma sostanziale, secondo ciò che si è già detto [a. 1], è impossibile che una disposizione accidentale serva di collegamento tra il corpo e l'anima, o tra una qualsiasi forma sostanziale e la propria materia. E la ragione è che, essendo la materia in potenza a tutti gli atti, ma in un determinato ordine, è necessario che il primo di tali atti sia posto per primo nella materia. Ora, fra tutti gli atti l'essere ha una priorità assoluta. Non è quindi possibile concepire una materia calda o estesa prima che esista nella realtà. Ma l'esistenza attuale essa la riceve dalla forma sostanziale, che dà l'essere in senso assoluto, come si è visto [a. 4]. Quindi non è possibile che nella materia esistano disposizioni accidentali di qualunque sorta prima della forma sostanziale, e per conseguenza neppure prima dell'anima.

Soluzione delle difficoltà: 1. La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto [a. 4]. Quindi, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia secondo gradi diversi di perfezione. Infatti è unica e identica nell'essenza quella forma in forza della quale l'uomo è ente in atto, è corpo, è vivente, è animale ed è uomo. D'altra parte è noto che ogni genere è accompagnato dai propri accidenti. Come quindi si concepisce la materia perfetta nell'essere prima di concepirvi la corporeità e gli altri accidenti, così gli accidenti propri dell'ente vengono concepiti prima della corporeità. E così le disposizioni nella materia vengono concepite come anteriori alla forma non in rapporto a tutti gli effetti della medesima, bensì in rapporto ai gradi ulteriori di perfezione.

2. Le dimensioni quantitative sono accidenti che derivano dalla corporeità, che è un elemento comune a tutta la materia. Quindi la materia, quando è già concepita come soggetta alla corporeità e alle dimensioni, può essere considerata come distinta in più parti, in modo da poter ricevere più forme in

rapporto ai gradi ulteriori di perfezione. Sebbene infatti sia sostanzialmente identica la forma che conferisce i diversi gradi di perfezione alla materia, come si è detto [ad 1], tuttavia vi si trovano delle differenze di ragione.

3. La sostanza spirituale che si unisce a un corpo soltanto come motore gli si unisce mediante la potenza o la virtù. Ma l'anima intellettuale è unita al corpo come forma per mezzo del suo essere. E tuttavia lo regge e lo muove con la sua potenza attiva.

Articolo 7

Se l'anima sia unita al corpo animale mediante un altro corpo

Sembra che l'anima sia unita al corpo animale mediante un altro corpo. Infatti:

1. Dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, 19] che «l'anima governa il corpo per mezzo della luce», cioè del fuoco, «e dell'aria: che sono gli elementi più simili allo spirito». Ma il fuoco e l'aria sono corpi. Quindi l'anima si unisce al corpo umano mediante un altro corpo.

2. Quando l'unione di più cose viene distrutta a causa della sottrazione di un dato elemento, quest'ultimo doveva loro servire di collegamento. Ma l'anima si separa dal corpo quando vengono a mancare gli spiriti vitali. Perciò lo spirito, che è concepito come un corpo sottile, fa da intermediario nell'unione dell'anima con il corpo.

3. Entità molto distanti non possono unirsi senza un elemento intermedio. Ma l'anima intellettuale dista dal corpo sia perché è incorporea, sia perché è incorruttibile. Dovrà quindi essergli unita mediante qualcosa che sia insieme corpo e incorruttibile. E ciò sembra essere una qualche luce celeste, capace di conciliare gli elementi e di unificarli.

In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 1] fa osservare che «non ha senso la questione se l'anima e il corpo, al pari della cera e della sua impronta, siano una cosa sola». Ma la figura si unisce alla cera senza l'intermediario di un altro corpo. Lo stesso quindi sarà dell'anima rispetto al corpo.

Rispondo: Se l'anima, secondo la teoria dei Platonici, si unisse al corpo solo come motore, sarebbe giusto affermare che tra l'anima dell'uomo, o di ogni altro animale, e il rispettivo corpo c'è di mezzo qualche altro corpo: essendo ragionevole che un motore distante agisca servendosi di un mezzo più vicino. Se invece l'anima è unita al corpo come forma, secondo quanto si è detto [a. 1], non è possibile che gli sia unita mediante un altro corpo. E la ragione è che una cosa è detta una allo stesso modo in cui è detta ente. Ora, la forma dà per se stessa l'essere alla cosa, essendo atto per sua natura: non dà quindi l'essere servendosi di intermediari. Per cui l'unità di un composto di materia e di forma deriva dalla forma medesima, che per se stessa si unisce alla materia come suo atto. Così pure non esiste altra causa di tale unione all'infuori della causa agente la quale, come spiega Aristotele [Met. 8, 6], fa sì che la materia acquisti il suo atto. Sono perciò evidentemente false le opinioni di quanti pensavano che vi fossero dei corpi intermedi tra l'anima e il corpo dell'uomo. Tra gli altri ci furono dei Platonici i quali dicevano che l'anima intellettuale è unita essenzialmente a un corpo incorruttibile, dal quale non si divide mai, e per mezzo di esso si unisce al corpo corruttibile dell'uomo. — Alcuni di essi invece affermarono che l'unione avviene per mezzo di uno spirito corporeo. — Altri infine posero come legame la luce, ritenendo che essa sia un corpo avente la natura della quinta essenza: per cui l'anima vegetativa si unirebbe al corpo mediante la luce del cielo sidereo, l'anima sensitiva mediante la luce del cielo cristallino e l'anima intellettuale mediante la luce del cielo empireo. Tutte cose evidentemente fantasiose e ridicole: sia perché la luce non è un corpo, sia perché la quinta essenza non entra con la sua materia, ma solo con la sua virtù, nella composizione del corpo misto, essendo essa inalterabile, sia anche perché l'anima si unisce immediatamente al corpo, come la forma alla propria materia.

Soluzione delle difficoltà:

1. S. Agostino parla dell'anima in quanto muove il corpo: non per nulla usa il termine *administratio* [governo]. Ed è vero che essa muove le parti più grossolane del corpo mediante quelle più sottili. Gli spiriti vitali infatti sono il primo strumento della facoltà di locomozione, come insegna il Filosofo [De causa motus animal. 10].

2. Venuti a mancare gli spiriti vitali cessa l'unione dell'anima con il corpo non perché essi siano qualcosa di intermedio, ma perché scompare con essi la disposizione [necessaria] del corpo a tale unione. — Tuttavia gli spiriti vitali sono un mezzo [indispensabile] per il moto, essendo essi il primo strumento della facoltà di locomozione.

3. Certamente l'anima è molto distante dal corpo, considerate separatamente le loro condizioni: se quindi avessero, sia l'una che l'altro, un essere separato, sarebbe necessario l'intervento di molti intermediari. Ma l'anima, in quanto forma del corpo, non ha un essere separato da quello del corpo, bensì col suo essere è ad esso immediatamente unita. Ogni forma, del resto, considerata come atto, ha una grande distanza dalla materia, che è ente soltanto in potenza.

Articolo 8

Se l'anima sia tutta intera in ogni parte del corpo

Sembra che l'anima non sia tutta intera in ogni parte del corpo. Infatti:

1. Dice il Filosofo [De causa motus animal. 10]: «Non è necessario che l'anima sia in ogni parte del corpo ma che, stando in un dato principio di esso, faccia vivere le altre parti: poiché ciascuna di queste è capace per natura di eseguire il movimento suo proprio».

2. L'anima si trova nel corpo di cui è l'atto. Ma essa è l'atto di un corpo organico. Perciò non si trova che nel corpo organico. Ora, non ogni parte del corpo umano è organica. Quindi l'anima non è tutta in ciascuna parte del corpo.

3. Scrive Aristotele [De anima 2, 1] che tutta l'anima sta a tutto il corpo come una parte dell'anima a una parte del corpo, p. es. come la vista alla pupilla. Ora, se tutta l'anima si trovasse in ciascuna parte del corpo, ne verrebbe che ognuna di queste sarebbe un animale completo.

4. Tutte le potenze dell'anima non hanno altra radice che l'essenza di essa. Se quindi tutta l'anima fosse in ciascuna parte del corpo, avremmo che in ciascuna di queste parti vi sarebbero tutte le potenze dell'anima: e così la vista sarebbe nell'orecchio e l'udito nell'occhio. Cosa questa inammissibile.

5. Se in ogni parte del corpo ci fosse tutta l'anima, ogni parte dipenderebbe immediatamente dall'anima. Perciò una parte non dipenderebbe dall'altra, né l'una sarebbe più importante dell'altra: cosa evidentemente falsa. Quindi l'anima non è tutta intera in ciascuna parte del corpo.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 6, 6] insegna che «in ogni corpo l'anima si trova tutta intera nel tutto, e tutta intera in ciascuna delle sue parti».

Rispondo: Come si è già detto più volte, se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo motore si potrebbe affermare che l'anima non si trova in ogni parte di esso, ma in una parte soltanto, e che per mezzo di essa muove le altre parti. — Dato invece che si unisce come forma deve trovarsi nel tutto e in ogni parte del corpo. Essa infatti non è una forma accidentale del corpo, ma sostanziale. Ora, la forma sostanziale non è solo perfezione del tutto, ma di ciascuna delle sue parti. Infatti il tutto risulta dall'insieme delle parti, e quindi la forma di un tutto che non conferisse l'essere alle singole parti sarebbe quella specie di forma che viene detta composizione e ordine, come la forma di una casa: e una tale forma è accidentale. L'anima invece è una forma sostanziale: deve quindi essere forma e atto non solo del tutto, ma di ogni sua parte. Perciò come al partirsi dell'anima [il cadavere] non è più detto animale o uomo se non in senso equivoco, alla pari dell'animale dipinto o scolpito, così avviene, al dire del Filosofo [De anima 2, 1], per la mano e per l'occhio, o per le carni e per le ossa. E il segno lo abbiamo nel fatto che quando l'anima si ritira nessuna parte del corpo conserva la propria attività,

mentre se una cosa conserva la propria specie ne conserva anche l'attività. — Ora, un atto si trova nel soggetto attuato. L'anima dovrà quindi trovarsi in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti. E che si trovi tutta in ciascuna parte lo si può chiarire così: essendo il tutto ciò che può dividersi in parti, avremo una triplice totalità secondo una triplice divisione. C'è un tutto che si divide in parti quantitative, come una linea o un corpo. Ve n'è un altro che si divide in parti concettuali o essenziali, come l'oggetto definito che si divide nelle parti della definizione, e il composto che si risolve nella materia e nella forma. Terzo tutto è invece quello potenziale, che si divide nelle parti potenziali. Ora, il primo modo di totalità non compete alle forme se non in maniera indiretta, e compete a quelle sole forme che possono trovarsi indifferentemente sia nel tutto quantitativo, sia nelle sue parti. Come la bianchezza, quanto alla sua natura, ha un'eguale disposizione a essere in tutta la superficie come in ogni sua parte. Se perciò dividiamo la superficie, anche la bianchezza indirettamente resta divisa. Quella forma invece che esige diversità nelle parti, come l'anima, specialmente negli animali perfetti, non è indifferente al tutto e alle parti: quindi non può essere divisa nemmeno indirettamente con una divisione di quantità. Quindi la totalità quantitativa non può essere attribuita all'anima né direttamente né indirettamente. — Compete invece alle forme in senso strettissimo e proprio la seconda totalità, che nasce dal complesso delle parti metafisiche ed essenziali. E così pure [compete loro] la totalità potenziale, essendo la forma il principio delle operazioni. A chi dunque domandasse riguardo alla bianchezza se sia tutta in tutta la superficie e in ogni sua parte, dovremmo rispondere con una distinzione. Se ci riferiamo alla totalità quantitativa, che la bianchezza indirettamente ha assunto, diremo che non si trova tutta in ogni parte della superficie. E lo stesso si dirà della totalità potenziale: la vista infatti ha maggiore potenzialità a essere impressionata dalla bianchezza di tutta una superficie che non dalla bianchezza di una sua particella. Se invece ci riferiamo alla totalità specifica o essenziale, allora la bianchezza si trova tutta in ogni parte della superficie. Ora, mancando l'anima della totalità quantitativa, sia direttamente che indirettamente, come si è spiegato, basterà affermare che l'anima è tutta intera in ciascuna parte del corpo secondo la totalità della sua perfezione o essenza, ma non secondo la totalità della sua potenza o virtù. Infatti non si trova in ciascuna parte del corpo con tutte le sue potenze, ma è nell'occhio con la vista, nell'orecchio con l'udito, e così via. Si badi però che, richiedendo l'anima una diversità nelle parti, essa non dice lo stesso rapporto al tutto e alle parti: dice infatti rapporto al tutto direttamente ed essenzialmente, trattandosi del soggetto proprio e proporzionato al quale conferisce la sua perfezione, mentre [dice rapporto] alle parti in modo secondario, cioè in quanto esse sono ordinate al tutto.

Soluzione delle difficoltà:

1. In quel passo il Filosofo non parla dell'anima, bensì della sua facoltà di locomozione.
2. L'anima è l'atto del corpo organico in quanto questo è il soggetto proporzionato, che essa è immediatamente chiamata a informare.
3. È animale quell'essere che si compone dell'anima e di tutto il corpo, il quale è il soggetto proporzionato che essa immediatamente informa. Ora, non in questo modo l'anima si trova nelle parti del corpo. Perciò non è necessario che ogni parte dell'animale sia essa pure un animale.
4. Alcune potenze, come l'intelletto e la volontà, si trovano nell'anima in quanto essa trascende tutte le capacità del corpo: perciò si dice che tali potenze non risiedono in nessuna parte del corpo. Altre potenze invece sono comuni all'anima e al corpo, e per queste non è necessario ammettere che ciascuna sia presente dovunque c'è l'anima, ma solo in quella parte del corpo che è idonea all'operazione di tale potenza.
5. Si dice che una parte del corpo è più importante di un'altra a causa delle diverse facoltà, che hanno come organi le varie parti del corpo. Infatti nel corpo è più importante quella parte che è l'organo di una facoltà più importante, oppure quella che serve più delle altre a una medesima potenza.