

QUAESTIO DISPUTATA DE IMMORTALITATE ANIMAE.
TRADUZIONE ITALIANA E COMMENTO
ALLA LUCE DELLE SUE FONTI
E DELLE OPERE EDITE DI TOMMASO D'AQUINO
FEDERICA BERGAMINO*

INTRODUZIONE

LA *Quaestio disputata de immortalitate animae* diventa oggetto di numerosi studi da parte dei tomisti all'inizio del secolo xx, in seguito all'apparire dei cataloghi della Biblioteca Vaticana e della Bodleian Library di Oxford, e dopo la pubblicazione di un articolo¹ su di un'importante collezione di manoscritti contenenti opere di Tommaso d'Aquino. Tali pubblicazioni, infatti, affermano l'esistenza di una questione disputata anonima rinvenuta tra le opere di Tommaso. Il manoscritto della *quaestio de immortalitate animae* del catalogo Vaticano è stato trovato, invero, tra i manoscritti *De veritate*, *De opere manuali* e *Quodlibetales VII e VIII*. Il manoscritto del catalogo bodleiano è stato rinvenuto tra *De spiritualibus creaturis*, *De potentia*, *De anima* e *De virtutibus*. Un altro manoscritto della *quaestio* è stato trovato nell'archivio della cattedrale di Valencia tra i manoscritti delle questioni *De potentia*, *De anima* e *Quodlibetales 1-x*. A menzionare il manoscritto di Valencia è Beltran De Heredia che nel 1928 pubblica l'articolo citato sopra, *Cronica de movimiento tomista*, nel quale menziona diversi codici contenenti importanti questioni di S. Tommaso, tra i quali il codice 47 dell'archivio della Cattedrale di Valencia in cui si trova la *quaestio disputata de immortalitate*. Nel 1931 August Pelzer pubblica in due volumi il catalogo di *Codices Vaticanani Latini* nel quale descrive e analizza sistematicamente 455 manoscritti, dal codice 679 al 1134. Tra i manoscritti studiati, 103 contengono opere di Tommaso. Nella suddivisione dei diversi codici, Pelzer attribuisce tutto il codice 781 a Tommaso. Tale codice contiene anche la *quaestio disputata de immortalitate animae*.²

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: bergamino@pusc.it

¹ V. BELTRAND DE HEREDIA, *Cronica de movimiento tomista*, «Ciencia tomista», 37-38 (1928), pp. 67-68.

² A. PELZER, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti... Codices Vaticanani Latini*, Tomus II, pars Prior: Codices 679-1134, Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano 1983, pp. 91-96.

Gli studiosi che si sono occupati dell'autenticità della *quaestio* e che hanno prodotto studi specifici in merito, sono essenzialmente quattro. A questi si aggiunge un recente lavoro dottorale che, oltre a sintetizzare in modo completo e chiaro lo *status quaestionis* sull'autenticità fino al 2001, offre una meticolosa analisi dei testi paralleli dell'Aquinate.³ Il primo studioso a sostenere l'autenticità della *De immortalitate animae* è stato Eusebio Gomez, O.P. il quale, nel 1935, ne ha offerto anche la prima edizione.⁴ Successivamente, nel 1953, si ha lo studio di Albert Fries che pubblica i risultati delle sue ricerche sulla rivista «Divus Thomas» con il titolo *Thomas und die Quaestio De immortalitate animae*.⁵ Il principale lavoro di Fries è quello di evidenziare i testi paralleli, ossia la vicinanza tra la *quaestio disputata* e le altre opere di Tommaso, soffermandosi in particolare sul giovanile Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, la *Summa contra gentiles* e la *Summa theologiae*. Nel 1956 esce il fondamentale volume di Antoine Dondaine, *Secretaires de Saint Thomas*, nel quale si dedica ampio spazio all'analisi dei manoscritti della *quaestio disputata de immortalitate*

³ Cfr. R. REYES, *A Study on the Authenticity and Doctrine of the Disputed Question "De Immortalitate animae"*, *Thesis ad doctoratum in Philosophia totaliter edita*, Roma 2001. L'Autore conclude per l'autenticità dell'opera. Il testo ha un certo interesse anche perché è tra gli studi più recenti. Si riportano qui alcune idee conclusive; trattandosi di una tesi dottorale l'opera non è infatti di facile reperimento: «La questione *De immortalitate animae* è un'opera autentica di S. Tommaso d'Aquino. La dottrina è questa. Non c'è nulla in questa dottrina che contraddica gli insegnamenti di San Tommaso [...]. Le posizioni di Tommaso riguardo ai temi controversi come l'eternità del mondo, l'infinito *in actu per se* e la dimostrazione aristotelica dell'immortalità dell'anima che lo distinguono dagli altri scrittori medievali come Alessandro di Hales, San Bonaventura e il suo stesso maestro Alberto Magno, sono riflesse in tale questione disputata. Lo stile dell'esposizione, la struttura della *solutio*, lo stile letterario, le espressioni, l'uso delle preposizioni, la scelta del vocabolario, gli esempi grafici usati e gli abbondanti testi paralleli puntano a Tommaso come al vero autore della questione disputata. La questione disputata anonima è stata trovata inserita nell'importante collezione di opere autentiche di Tommaso. Essa non era una composizione di diversi testi dell'Aquinate sull'immortalità dell'anima. La nota marginale nel folio 77ra del manoscritto di Valencia esprime chiaramente che la questione è stata discussa in pubblico. Esiste un'esterna attribuzione a Tommaso. Nel folio 173ra il manoscritto di Valencia in una nota marginale legge: *hucusque fratris thomae*. La questione disputata è stata trovata nei folios 77ra-79ra. Le altre questioni dal primo folio fino al 173ra sono opere autentiche di san Tommaso d'Aquino. Questi argomenti forniscono una maggiore certezza morale piuttosto che gli argomenti forniti dai critici per affermare l'autenticità di altre opere di san Tommaso, opere che oggi sono unanimemente considerate come autentiche quali *De fallaciis*, *de propositionibus modalibus*, *Officium de festo Corporis Christi*, e *Quodlibetum XII*», 321-322; la traduzione italiana è di chi scrive.

⁴ E. GOMEZ, *De immortalitate animae. Cuestión inédita de santo Tomás de Aquino*, Biblioteca de tomistas españoles, vol. III, serie-manual, Madrid-Valencia 1935.

⁵ A. FRIES, *Thomas und die Quaestio De immortalitate animae*, «Divus Thomas», Fribourg 1953, pp. 18-52.

per ribadire l'autenticità.⁶ L'argomento di Dondaine si appoggia soprattutto sulla considerazione che il codice Vat. lat. 781 contenga il testo originale della *quaestio*, la quale sarebbe stata discussa direttamente da Tommaso e scritta da uno o più dei suoi segretari. L'ultimo autore, infine, che si occupa dell'analisi critica della *quaestio* è Leonard Kennedy il quale ci fornisce anche la più recente edizione.⁷ Suo collaboratore in questa edizione è stato Walther Principe, professore di teologia medievale nel *Pontifical Institute of Medieval Studies* a Toronto. Kennedy ritiene che il manoscritto Vaticano costituisca la versione originale mentre gli altri due sarebbero copie di un'altra fonte. L'edizione di Kennedy è basata sul manoscritto Vaticano e utilizza gli altri solo laddove l'editore pensa che questo abbia un errore o nei pochi casi sia diventato inintelligibile.⁸

In seguito a queste pubblicazioni e studi specifici nei quali, da prospettive diverse, si dichiara l'autenticità dell'opera, troviamo i seguenti pronunciamenti da parte degli esperti: Ignatius Theodore Eschmann nel suo catalogo delle opere di Tommaso del 1956 colloca già la *quaestio* tra le opere autentiche dell'Aquinate;⁹ Martin Grabmann, invece, propone nel 1967 un elenco delle opere di Tommaso in cui considera la *quaestio* come falsamente attribuita a Tommaso;¹⁰ James A. Weisheipl nel 1974 annovera la *quaestio* tra le questioni disputate individuali inserite all'interno dell'opera tommasiana dai primi editori degli scritti di Tommaso o da Tommaso stesso.¹¹ Nel 1979 Vansteenkiste, in una recensione all'edizione di Kennedy, pone alcune obiezioni interne rispetto al pensiero di Tommaso e dichiara l'impossibilità da parte sua di giudicare l'autenticità dell'opera in assenza di un elemento esterno che la dimostri tale.¹² Nel 1985 Shooner, nel suo catalogo di manoscritti, valuta la *quaestio* come autentica di Tommaso.¹³ Nel 1992 anche Lobato nell'introduzione alla traduzione italiana delle questioni disputate di Tommaso, include la *quaestio* tra le opere autentiche dell'Aquinate;¹⁴ nel 1993 esce l'*Index Thomisticus* di Bu-

⁶ A. DONDAINE, *Secretaires de Saint Thomas*, Commissione Leonina, Roma 1956.

⁷ L.A. KENNEDY, *A New Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul*. «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 45 (1978), pp. 205-223.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 208.

⁹ I.T. ESCHMANN, *A catalogue of St Thomas' Works: Bibliographical Notes*, in *The Christian Philosophy of St Thomas* by E. Gilson, Random House, New York 1956, pp. 389-391.

¹⁰ M. GRABMANN, *Die Werke Des Hl. Thomas Von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster Westfalen 1967, pp. 395-418.

¹¹ J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas Aquinas: His Life, Thought and Works*, Doubleday & Co. Inc., New York 1974, pp. 141-185.

¹² C. VANSTEENKISTE, *Review of the article of Kennedy*, «Rassegna di letteratura tomistica», xv (1979), n. 69.

¹³ *Codices manuscripti operam Thomae de Aquino*, Bibliothecae Namur-Paris, (cur.) H. V. Shooner adiuvantibus sociis Commissionis Leoninae, Presses de l'Université, Montreal 1985.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, a cura di A. Lobato, Testo latino dell'edi-

sa che situa la *quaestio* tra le opere di dubbia autenticità.¹⁵ Infine, nell'ultima edizione dell'opera *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, del 2002, Torrell, nell'elenco commentato da lui fornito delle opere di Tommaso, inserisce anche la *quaestio de immortalitate* sulla base degli studi recenti,¹⁶ aggiungendo però alcune osservazioni. Egli considera che tale questione presenta diversi indizi esterni della sua autenticità, giudicati da molti studiosi prove sufficienti; ritiene che le riserve di Vansteenkiste sembrano più soggettive che realmente fondate e segnala come un dato di rilievo che nell'edizione delle *Quaestiones disputatae de anima* (q. 14 «de immortalitate animae», Leon. T. 24/1, p. 123) Bazán non esita a mettere la *quaestio de immortalitate* tra i luoghi paralleli del suo testo.¹⁷ Al contempo ritiene che la dimostrazione presentata da Dondaine non sia esente da confutazioni e che sarebbe necessario uno studio ulteriore con «l'obiettivo di garantire meglio l'autenticità tommasiana analizzando con cura gli accostamenti possibili o le eventuali divergenze con altre opere del Maestro».¹⁸

Le osservazioni di Torrell, pur nella loro sinteticità, riassumono emblematicamente quella che è la situazione attuale sulla valutazione dell'autenticità dell'opera ed evidenziano l'assenza di una dimostrazione conclusiva che ne accerti definitivamente e universalmente l'autenticità. Allo stato attuale non esistono prove dimostrative che neghino l'appartenenza a Tommaso della *quaestio*, esistono invece diverse prove e argomentazioni a favore, che però da alcuni non sono ritenute sufficienti. La commissione leonina non ha pubblicato un pronunciamento definitivo, sebbene diversi suoi membri, individualmente, provino una certa qual simpatia per l'autenticità tommasiana.¹⁹

Per completare il quadro, sulla scia delle considerazioni di Torrell, non si può non accennare al fatto che si trovino già studi di ottimi conoscitori di Tommaso i quali, come Bazán, non solo considerano l'opera autentica, ma la utilizzano per illuminare il pensiero dello stesso Tommaso. È il caso di Lawrence Dewan, che, nel suo articolo *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, presenta uno studio sulla relazione tra la nozione di forma e l'incorruttibilità in cui re-

zione Leonina e traduzione italiana, vol. 1, *La verità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 17.

¹⁵ R. BUSA, *Index Thomisticus*, trend, S. I.I., Editel, 1993.

¹⁶ Si legge: «W. Principe e altri lettori ci hanno fatto notare che la nostra lista delle Questioni Disputate che si atteneva al programma dell'edizione della commissione leonina, avrebbe potuto ugualmente tener conto di altri testi editi separatamente da studiosi indipendenti» (J.P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, 2° ed *Revue et augmentée d'une mise a jour critique et bibliographique*, 2002; tr. it. *Amico della verità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 453-454).

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 454.

¹⁹ Tra costoro troviamo ad esempio Fr. L.-J. Bataillon († 2009) e R. Wielockx (Comunicazione orale di R. Wielockx).

puta la *quaestio* un elemento chiave per comprendere lo sviluppo del pensiero metafisico di Tommaso.²⁰ In questo studio Dewan avanza anche l'ipotesi che l'opera sia da collocarsi cronologicamente tra gli scritti giovanili di Tommaso e non faccia parte delle opere della maturità, come invece avevano proposto Fries, Dondaine e Reyes.²¹ Attraverso un confronto delle diverse opere dell'Aquinate e del modo in cui questi presenta la sua dottrina metafisica della forma, Dewan suggerisce che l'opera sia da collocarsi dopo il *Commento alle Sentenze* e il *De ente et essentia*, ma immediatamente prima della *Summa contra Gentiles*. Egli ritiene che la *quaestio* costituisca un momento di transizione del pensiero metafisico dell'Aquinate e azzarda l'ipotesi che Tommaso potrebbe aver deciso di non pubblicarla formalmente proprio a causa di ciò.²²

Ora, riassunto, seppur in modo sintetico, lo stato attuale degli studi sulla questione, si può constatare che gli studi specifici sull'opera sono ancora pochi e tutti nella linea della dimostrazione dell'autenticità. Preme ribadire che, tra gli studi menzionati, non emergono motivi concreti e positivi contro l'attribuzione a Tommaso della *quaestio*. Indubbiamente manca un motivo esterno decisivo a favore, ma i dubbi interni risultano essere più impressioni soggettive che fatti. In ogni caso, se la *quaestio* è di Tommaso, essa costituisce indubbiamente la sua trattazione più ampia e completa sul tema dell'immortalità dell'anima. Ivi sono presenti, in uno stesso testo, tutti gli elementi e le argomentazioni sull'immortalità che negli altri si trovano talora in modo parziale. Se l'opera non è sua sarà senz'altro di un suo contemporaneo e seguace a lui molto vicino, un autore che ha una padronanza sicura e una conoscenza profonda della sua dottrina e che ragiona, e addirittura scrive, in modo straordinariamente simile al maestro. L'opera è, infatti, di sapore prettamente tommasiano e ha un notevole valore filosofico, che la rende degna di studio. Il presente lavoro quindi, ha precisamente l'obiettivo di offrire un aiuto nella comprensione del suo contenuto e dei suoi rapporti con i testi pertinenti delle opere edite di Tommaso. Nei commenti si cerca invero di contestualizzare ed esplicitare alcune idee che nel testo sono espresse in modo sintetico o solo accennato, fornire riferimenti alle fonti citate o utilizzate e parallelismi e confronti con le opere dell'Aquinate, molti dei quali, come si vedrà, illuminano il

²⁰ L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, in *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006, pp. 174-187.

²¹ Fries situa l'opera dopo la *Summa contra Gentiles* e prima della *I pars* della *Summa Theologiae*, a metà del 1261; lui ritiene che Tommaso abbia utilizzato la *De immortalitate* per l'elaborazione dell'articolo 4 della q. 7 della *Summa Theologiae*. Dondaine considera che la *quaestio* sia da collocarsi tra il 1261 e il 1268; la sua ipotesi si basa sull'utilizzo della preposizione *nam* che non si troverebbe negli scritti giovanili ma solo nelle opere tarde. Anche Reyes colloca l'opera nel momento della maturità, intorno al 1263, per la ricchezza e maturità di dottrina rinvenutavi.

²² L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., pp. 186-187.

testo stesso. Sebbene quindi, il lavoro qui proposto non abbia come obiettivo dimostrare l'autenticità della questione, l'accostamento alla *quaestio* dei testi tommasiani potrà costituire un ausilio anche in tal senso.²³

L'edizione utilizzata per la traduzione dell'opera e per alcuni riferimenti testuali è quella di Kennedy; per quanto ci siano dubbi sull'idea di Kennedy che il manoscritto vaticano sia il manoscritto originale, la sua edizione è attualmente la più recente e meglio organizzata.²⁴ Nella traduzione si è cercato di essere estremamente letterali e fedeli al testo latino. Si sono poi utilizzate alcune edizioni per le citazioni tradotte in italiano.²⁵ Va sottolineato che, ogniqualvolta lo si è ritenuto opportuno, quasi sempre per una maggiore fedeltà alla lettera del testo, si è intervenuto nelle traduzioni.

²³ Ringrazio il Prof. Stephen Brock e il Prof. Robert Wielockx per il contributo delle loro osservazioni nello svolgimento di questo lavoro.

²⁴ La numerazione utilizzata è pure quella di Kennedy. Nel manoscritto vaticano sono numerati solo i cinque punti della soluzione e le risposte alle obiezioni. Cfr. L.A. KENNEDY, *A New Question...*, cit., p. 208.

²⁵ Riportiamo di seguito le edizioni italiane utilizzate nelle citazioni. Opere di Tommaso d'Aquino: *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi: Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 3, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2000; *Commentaria in VIII libros Physicorum Aristotelis: Commento alla fisica di Aristotele*, vol. 1, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2004; *In XII libros Metaphysicorum expositio: Commento alla metafisica di Aristotele*, vol. 3, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2005; *Quaestiones disputatae de anima: Le questioni disputate. L'anima umana*, vol. 4, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2001; *Quaestiones disputatae de potentia: Le questioni disputate. La potenza divina*, vol. 9, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2003; *Quaestiones disputatae de veritate: Le questioni disputate, La verità*, vol. 1-2, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 1992; *Quaestiones quodlibetales: Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari*, vol. 10, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2003; *Sentencia de sensu et sensato, La conoscenza sensibile, commenti ai libri di Aristotele*, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 1997; *Sentencia libri De anima: Commentario al "de anima"*, a cura di A. Capariello, Abete, Roma 1975; *Summa contra Gentiles: La somma contro i Gentili*, vol. 1, PDUL edizioni studio domenicano, Bologna 2000; *Summa theologiae: La somma teologica*, Nuova edizione in lingua italiana online a cura di Tito S. Centi e Angelo Z. Belloni, 2009; Altre opere: AGOSTINO, *Conferenza con Massimino*, in AGOSTINO, *Tutte le opere*, Nuova Biblioteca Agostiniana in rete; *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984; *La natura del bene*, Città Nuova, Roma 1998; *La Trinità*, in *Le opere di Agostino*, vol. 4, Città Nuova, Roma 1987; ARISTOTELE, *Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001; *La metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992⁴; DAMASCENO, *La fede ortodossa*, Zara, Parma 1994.

Questio est de immortalitate animae. Et videtur quod non sit immortalis.

arg. 1 Differentia enim superioris generis divisiva uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem est differentia divisiva entis; ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis et planta et brutum sic corruptibilia sunt quod, eis corruptis, eorum corporum forme desinunt esse. Ergo, et homine corrupto, eius forma, scilicet anima humana, desinit esse. Ergo et cetera.

arg. 2 Preterea. Esse formam essentialiter convenit anime; si enim per accidens homini inesset, homo non esset quid sed quale. Remoto autem eo quod est alicui essenziale, res illa esse non potest. Cum

La questione è sull'immortalità dell'anima. E sembra che l'anima non sia immortale.

1. La differenza che divide un genere superiore è partecipata allo stesso modo da tutti gli inferiori. La corruzione è una differenza che distingue l'essere, perché l'essere si divide in corruzione e incorruzione. E quindi tutte le cose corrotte si corrompono nello stesso modo. Ma le pietre, le piante e le bestie sono corrotte in tal modo che una volta corrotte, le forme dei loro corpi cessano di essere. E, pertanto, quando l'uomo è corrotto, la sua forma, ossia l'anima umana, cesserà di essere.²⁶ Quindi, ecc.

2. L'essere forma conviene all'anima in modo essenziale; se, infatti, si trovasse nell'uomo in modo accidentale, l'uomo non sarebbe un "che cos'è" ma "un com'è".²⁷ Rimosso però ciò che per qual-

²⁶ L'obiezione ha come perno centrale la considerazione che, quando una specie di un genere è a sua volta divisa in più sotto-specie, la differenza di quella specie è condivisa da tutte le sotto-specie allo stesso modo. Ora, la differenza in questione è la "corruzione". Si afferma che, poiché il corrotto – proprietà essenziale delle cose – consiste nella stessa cosa in tutte le sostanze corrotte, e l'uomo appartiene a questo genere di sostanze, non si può pensare che l'anima permanga alla morte del soggetto, così come ciò non avviene per gli altri enti che perdono la loro forma. La stessa obiezione viene posta nel *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (d'ora in poi: *In Sent.*) II, dist. 19 q. 1 a.1 ob. 2 in cui si legge: «le differenze superiori sono partecipate uniformemente dalle realtà che convengono in qualcosa di inferiore – per es. ogni animale è detto corporeo in modo uguale -. Ora, il corrotto e l'incorrotto sono differenze dell'ente. Perciò convengono allo stesso modo a tutte le realtà che sono in un determinato genere. Ora, in tutti gli animali accade la corruzione, per il fatto che la loro forma si ritira nel non-ente. Sembra dunque che similmente accada negli uomini». Anche nelle *Quaestiones disputatae de anima* (d'ora in poi *QD de anima*), q. 14 ob. 2 Tommaso, fa leva sulla distinzione di genere tra le realtà corrotte e quelle incorrotte, ma, rispetto a quanto si trova qui e nel suo *Commento alle Sentenze* in cui si considerano tutti i composti appartenenti al genere corrotto, nella *quaestio de anima* 14 l'attenzione è rivolta alla considerazione della sola anima, e vengono poste direttamente a confronto la corruzione dell'anima delle bestie e quella dell'uomo, che nell'obiezione verrebbero considerate nello stesso genere di corrotto.

²⁷ Traduciamo l'espressione "non quid sed quale" letteralmente: "non un che cos'è ma un com'è" esplicitando che l'Autore si sta riferendo alla distinzione aristotelica dei diversi sensi in cui l'essere si predica: le categorie di sostanza e accidenti. Si afferma quindi che, se l'anima – ossia ciò per cui l'uomo è uomo – si trovasse nell'uomo in modo accidentale e non

igitur, corrupto corpore, anima desinat esse forma, videtur quod, post corporis corruptionem, anima esse non possit. Ergo et cetera.

arg. 3 Preterea. Primus defectus creature est esse de nihilo, et ex hoc alii consequuntur, ut mutabilitas, corruptibilitas, et huiusmodi. Sed anima est de nihilo cum sit creatura quedam. Ergo et cetera.

arg. 4 Preterea. Anima secundum suam naturam non est superior Angelo. Angelus autem secundum Augustinum est gratia, non natura, immortalitatem susci-

cosa è essenziale, quella cosa non può essere. Se allora, corrotto il corpo, l'anima smette di essere forma, sembra che dopo la corruzione del corpo, l'anima non possa più essere.²⁸ Quindi, ecc.

3. Il primo difetto delle creature è di essere dal nulla, e da questo ne derivano altri come la mutabilità, la corrottibilità e simili. Ma l'anima è dal nulla in quanto è una creatura.²⁹ Quindi, ecc.

4. L'anima, secondo la sua natura non è superiore all'angelo. Ma per S. Agostino, l'angelo riceve l'immortalità per grazia e non per natura.³⁰ Quindi, nemme-

come la sua forma sostanziale, il termine "uomo" non risponderebbe alla domanda "che cos'è?" ma a "com'è?"; vale a dire, indicherebbe solo una qualità inerente a un soggetto che non è essenzialmente uomo, ossia l'uomo non sarebbe una specie di sostanza.

²⁸ Segnaliamo i testi paralleli di *Quaestiones quodlibetales* (d'ora in poi *Quodl.*) 10, q. 3 a. 2 ob. 4 «L'anima è la forma del corpo (ARISTOTELE, *De anima*, 2, 142 a 20); o dunque per la sua essenza, o per qualche accidente; se per un accidente, segue che la composizione dell'anima e del corpo è accidentale, come dell'uomo rispetto all'indumento; se per essenza, poiché la forma in quanto è forma non può essere senza materia, sembra che l'anima non possa rimanere dopo la morte», e delle *QD de anima*, q. 14 ob. 10, che sono praticamente identici nella formulazione dell'obiezione.

²⁹ L'obiezione dell'essere dal nulla come ostacolo per poter affermare l'immortalità dell'anima si ritrova in molti testi dell'Aquinate sull'immortalità dell'anima. Si veda per esempio *Sent.*, II, dist 19, q. 1 a. 1, ob. 7; *QD de anima*, q. 14 ob. 19, *Summa theologiae* (d'ora in poi *S.Th.*), I q. 75 a. 6, ob. 2.

³⁰ Nella *S.Th.*, I, q. 50 a. 5 ob. 1 e ad 1 che riguarda l'incorruttibilità degli angeli, Tommaso riporta la stessa osservazione che si trova qui ma come formulata dal Damasceno e non da Agostino, e risponde poi all'obiezione con un argomento di Agostino. Riportiamo di seguito il testo sia della obiezione che della risposta. «Sembra che gli angeli non siano incorruttibili. Dice il Damasceno (*De Fide orthodoxa*, 2, 3) che l'angelo è una sostanza intellettuale per grazia e non per natura». «Il Damasceno parla dell'immortalità perfetta, che include l'immutabilità nel senso più assoluto: infatti, al dire di S. Agostino "ogni mutamento è una specie di morte". Ora gli angeli, come vedremo in seguito [q. 62, aa. 2, 8], possono raggiungere tale immutabilità solo per mezzo della grazia». Il testo di Agostino citato nella risposta sembra essere *Polemica contro Massimino*, L. 2 c. 12 in cui si legge: «Ma Dio solo è detto avere l'immortalità, poiché è il solo immutabile. Infatti, in ogni natura mutevole lo stesso mutamento è una sorta di morte, poiché fa sì che in essa non ci sia più qualcosa che prima c'era». Anche nella *quaestio* 14 ob. 3 delle *QD de anima* l'osservazione viene attribuita al Damasceno il quale nel *De fide orthodoxa*, 2, 3 scrive: «l'angelo è quindi un'essenza spirituale, in perpetuo movimento, libera incorporea, ministro di Dio, e per grazia di Dio, di natura immortale; [...] Non è immortale per natura, ma per grazia, poiché tutto ciò che ha avuto un inizio ha anche, secondo natura, termine. Solo Dio è sempre, anzi, è superiore al 'sempre': non è soggetto al tempo, infatti, ma lo trascende poiché è lui che ha creato il tempo». Poiché in

piens. Ergo nec anima per suam naturam est immortalis.

arg. 5 Preterea. Ubi cumque est aliqua compositio, ibi est possibilitas ad dissolutionem. In anima est aliqua compositio, saltem ex quo est et quod est. Ergo est dissolubilis et non incorruptibilis.

arg. 6 Si dicitur quod illa sola compositorum dissolubilia sunt que ex contrariis componuntur, contra est quod dicit Plato in *Timeo* quod corpora celestia natura sua sunt dissolubilia, voluntate autem Dei indissolubilia; et tamen corpora celestia non sunt ex contrariis composita. Non igitur sola illa dissolubilia sunt que ex contrariis componuntur.

arg. 7 Preterea. Quod convenit alicui secundum se, per prius et magis dicitur de

no l'anima è immortale per la sua natura.

5. Dovunque ci sia qualche composizione, lì ci sarà possibilità di disgregazione. Nell'anima c'è qualche composizione, almeno tra ciò che la cosa è e ciò per cui essa è.³¹ E pertanto è disgregabile e non incorruttibile.

6. Se si dice che sono disgregabili solo quelle cose composte di contrari,³² questo è in contrasto con ciò che afferma Platone nel *Timeo* che i corpi celesti per loro natura sono corruttibili, ma per volontà di Dio sono incorruttibili;³³ e tuttavia i corpi celesti non sono composti di contrari.³⁴ Non sono allora disgregabili solo quelle cose composte da contrari.

7. Ciò che conviene a qualcosa secondo se stessa, prima e di più si dice di essa

entrambi i testi paralleli a questo l'espressione dell'immortalità dell'angelo per grazia e non per natura viene attribuita al Damasceno, e poiché in entrambe le risposte compresa quella del presente testo, viene citato Agostino, Kennedy, che attribuisce la questione a Tommaso, suggerisce di pensare che l'osservazione o citazione Tommaso l'abbia voluta attribuire anche qui a Damasceno, ma poi per qualche svista sia stato citato Agostino.

³¹ Tale obiezione non ha nessun riscontro nei testi paralleli di Tommaso sull'immortalità dell'anima. Ciò è singolare se si considera invece come oggi, anche tra alcuni tomisti, sia molto presente l'idea che la distinzione reale tra essenza e atto di essere implichi di per sé la contingenza. Se la *quaestio* è di Tommaso, allora lui ha riconosciuto la possibilità di tale idea; ma l'assenza di testi paralleli fa pensare che forse lo considerava un fraintendimento troppo grossolano per meritare attenzione.

³² Il termine "contrari" sta a indicare delle qualità non solo distinte ma anche in un certo modo opposte o in conflitto tra loro.

³³ Il testo di riferimento sembra essere una pagina di mitologia che si trova in *Timeo*, 41 a 6. In *S.Th.*, I, q. 50 a. 5 ad 2 Tommaso prende in considerazione lo stesso testo. Si legge: «Platone chiama dèi i corpi celesti, che egli riteneva fossero composti di elementi: perciò sarebbero stati essenzialmente corruttibili, sebbene fossero conservati sempre nell'essere dalla volontà divina».

³⁴ Come evidenzierà l'Autore nella risposta all'obiezione, questa è la posizione di Aristotele che riteneva i corpi celesti essere dotati di una materia diversa da quella dei corpi terrestri perché suscettibile di essere informata da una sola forma e quindi non costituiti di contrari. Cfr. ARISTOTELE, *De caelo et mundo* (d'ora in poi *De caelo*), I, 3, 270a 13-35. Sempre nel *De caelo*, Aristotele criticherà l'opinione di Platone del *Timeo* che viene accennata qui. Cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, II, 1, 284a 28. Una discussione sui corpi celesti nelle diverse concezioni degli antichi, in particolare di Platone e Aristotele, è riportata da Tommaso in *S.Th.*, I, q. 66 a. 2 co.

eo quam quod convenit ei per comparationem ad aliud. Immortalitas autem anime humane convenit in quantum ad aliud comparatur, prout scilicet ordinatur ad beatitudinem; in se autem considerata corruptibilis esse videtur per hoc quod est ex nihilo. Magis igitur dicendum est quod anima sit corruptibilis quam immortalis.

arg. 8 Preterea. Anima secundum fidem immortalis ponitur ut particeps eterne beatitudinis esse possit. Hoc autem posset accidere si, corrupto corpore, corrumpetur, quia et corpus, licet corrumpatur, tamen per resurrectionem reparatur ad gloriam immortalitatis. Ergo nihil prohibet, ut videtur, dicere animam mortalem.

arg. 9 Preterea. Anima est sicut quoddam lumen quo corpus illuminatur a Deo. Sed nihil prohibet aliquid illuminatum a sole, postquam desiit illuminari, vel per eius corruptionem vel quocumque alio modo, iterato eodem lumine, illuminari. Ergo nihil prohibet si, corrupto corpore, anima esse desiit, iterum, corpore reparato, animam eandem redire in esse.

arg. 10 Sed dicitur quod non est simile de lumine et anima quia anima est 'hoc

piuttosto di ciò che le conviene per comparazione ad altro. L'immortalità conviene all'anima in quanto è comparata ad altro, perché certamente è ordinata alla beatitudine; ma in se stessa considerata sembra essere corruttibile per il fatto che viene dal nulla. È piuttosto il caso di dire allora che l'anima è corruttibile che non immortale.

8. Secondo la fede l'anima è resa immortale perché possa essere partecipe della felicità eterna. Questo però potrebbe succedere se, corrotto il corpo, [essa] pure si corrompesse, poiché il corpo, sebbene corrotto, viene restaurato con la gloria dell'immortalità. E quindi nulla proibisce, come sembra, di dire che l'anima sia mortale.

9. L'anima è come una sorta di luce attraverso cui il corpo è illuminato da Dio.³⁵ Ma nulla proibisce che qualcosa illuminato dal sole, dopo che smette di essere illuminato o a causa della sua corruzione o in qualunque altro modo, poi sia illuminato una seconda volta dalla stessa luce. Pertanto niente proibisce se il corpo è corrotto, che l'anima smetta di essere, di nuovo, restaurato il corpo, che quell'anima ritorni ad essere.

10. Ma si dice che l'anima e la luce non sono simili perché l'anima è 'un certo questo'³⁶

³⁵ In *S.Th.*, I, q. 67 a. 1, co. Tommaso spiega che il termine luce può essere inteso in due sensi. In un primo senso, che è quello originario, la parola fu creata per significare ciò che rende possibile la manifestazione nel campo visivo. Successivamente fu estesa a qualunque mezzo manifestativo in tutti i campi della conoscenza. In questo ultimo senso allora, si può intendere come l'anima possa essere detta luce del corpo, in quanto, essendo l'anima, nella concezione di Tommaso, l'atto del corpo, rendendolo corpo lo rende anche conoscibile.

³⁶ Traduciamo 'hoc aliquid' con 'un certo questo' seguendo quanto suggerisce Enrico Berti riguardo all'originaria espressione aristotelica 'τόδε τι'. Scrive Berti: «τόδε τι è un'espressione tecnica coniata da Aristotele, che non era in uso nell'antica Grecia e che si può tradurre molto letteralmente 'un certo questo', cioè qualcosa di determinato, di ben preciso. (...) è qualche cosa di determinato, è alcunché, è una cosa in sé, non è proprietà di altro, accidente di altro, azione, passione compiuta da altro, è insomma una realtà che esiste in sé» (E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006, pp. 80-81).

aliquid', non autem lumen. Sed contra, philosophus in secundo de anima dividit substantiam in tria : in materiam, formam, et hoc aliquid. Et ostendit quod anima neque est materia neque hoc aliquid sed forma dans esse corpori. Ergo, cum lumen sit etiam forma corporis illuminati, non erit quantum ad hoc differentia inter animam et lumen.

arg. 11 Preterea. Sicut dicit Philosophus in primo De anima, si nulla operatio anime potest esse sine corpore, impossibile est animam a corpore separari. Sed nulla operationum anime videtur sine corpore esse posse. Quod de operationibus nutritive et sensitive partis planum est. Cum autem intelligere non contingat sine fantasmate, fantasmata autem esse non possint sine corporeis instrumentis, anima non potest a corpore separari. Et

mentre la luce no.³⁷ Di contro il Filosofo, nel II libro del *de Anima*, distingue tre tipi di sostanze: la materia, la forma e "un certo questo".³⁸ E dimostra che l'anima non è né materia né "un certo questo" ma una forma che dà l'essere al corpo. Quindi, poiché la luce è anche la forma del corpo illuminato, non ci sarà differenza in quanto a ciò tra l'anima e la luce.³⁹

11. Come dice il Filosofo nel I libro del *De anima*, se nessuna operazione dell'anima può essere senza il corpo,⁴⁰ è impossibile che l'anima si possa separare dal corpo. Ma sembra che nessuna operazione dell'anima possa essere senza il corpo, come è evidente per le parti delle operazioni nutritive e sensitive. Poiché anche l'intendere non avviene senza fantasma, e i fantasmi non possono esserci senza lo strumento corporeo, l'anima non può

³⁷ L'obiezione parte dalla fine della risposta all'obiezione 9 in cui l'Autore conclude che «la luce non è qualcosa di sussistente come lo è invece l'anima intellettuale».

³⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 1, 412a 6-21. In questo testo Aristotele sottolinea che gli *hoc aliquid* sembrano essere soprattutto i corpi, ossia i composti di materia e forma. Si legge: «noi chiamiamo un certo genere di esseri sostanza, e diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due. [...] Ora, sostanze sembrano essere innanzitutto i corpi e tra essi specialmente quelli naturali, giacché questi sono i principi di tutti gli altri. [...] Di conseguenza ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta. Ma poiché si tratta proprio di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, giacché il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia. Necessariamente dunque l'anima è sostanza nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza».

³⁹ Forse sorprende il soffermarsi per ben due obiezioni sulla possibile somiglianza tra la luce e l'anima. È da tenere presente al riguardo il forte interesse che il tema della luce aveva nel Medioevo a motivo dell'uso che tale termine aveva nella teologia cristiana, in particolare nel Vangelo di Giovanni. La parola luce è sempre intesa in senso manifestativo di conoscibilità e in questo senso lo si attribuisce alle realtà spirituali con grande facilità cosa che, talvolta, crea delle confusioni. Tommaso dedica diverse questioni al tema della luce nei suoi scritti sulla creazione; segnaliamo in particolare *S.Th.*, I, q. 67.

⁴⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I, 1, 403a 10-11 dove si legge: «se però il pensiero è una specie di immaginazione (*φαντασία*) o non opera senza l'immaginazione, neppure potrà essere indipendente dal corpo».

sic deficit, corpore corrupto. Ergo et cetera.

arg. 12 Preterea. Posito possibili, non sequitur aliquid impossibile. Possibile autem est mundum semper fuisse; nam et hoc plures posuerunt. Si autem mundus fuit semper et anima est immortalis, necessario sequitur quod sint infinita actu. Si enim fuit mundus semper, infiniti homines sunt mortui, quorum anime permanent, si est anima immortalis. Esse autem infinitum actu est impossibile. Ergo, cum non sit impossibile semper mundum fuisse, ut dictum est, relinquatur esse impossibile quod anima sit immortalis.

arg. 13 Preterea. Sicut probat Philosophus in primo De Celo et Mundo, omne quod incipit esse in tempore in tempore etiam esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore inceptit; non enim fuit semper. Ergo desinit esse. Ergo et cetera.

arg. 14 Preterea. Apostolus dicit I Tim. VI de Deo quod solus habet immortalitatem. Non igitur anima humana est immortalis.

arg. 15 Sed dicitur quod immortalitatem, quam Deus habet de se, aliis communi-

essere separata dal corpo, e così viene meno con la corruzione del corpo.⁴¹ E quindi ecc.

12. Data una cosa possibile, non segue qualcosa di impossibile. Ma è possibile che il mondo sia sempre stato; infatti molti affermarono questo.⁴² Se allora il mondo fosse da sempre e l'anima fosse immortale, seguirebbe necessariamente che esistono le cose infinite in atto. Se invece il mondo fosse da sempre, sarebbero morti infiniti uomini, dei quali le anime permarrebbero se l'anima fosse immortale. Ma l'essere infinito in atto è impossibile. E quindi poiché non è impossibile che il mondo sia sempre stato, come è stato detto, resta impossibile che l'anima sia immortale.

13. Come prova il Filosofo nel I libro del *De Caelo et mundo*, ciò che inizia ad essere in un tempo, anche nel tempo cesserà di essere.⁴³ Ma l'essere dell'anima umana è iniziato nel tempo, infatti non è sempre stato.⁴⁴ Quindi cessa di essere. Pertanto, ecc.

14. L'Apostolo nella I lettera a *Timoteo*, 6 parlando di Dio dice che è "il solo che possiede l'immortalità"⁴⁵ Allora l'anima umana non è immortale.

15. Ma si dice che l'immortalità, che Dio ha di per sé, la comunica ad altri, come

⁴¹ Tale obiezione viene proposta in modo quasi identico *In Sent.*, II, dist. 19 ob. 6, in cui pure si cita Aristotele nei libri 1 e 3 del *De anima*, e nelle *QD de anima*, q. 14 ob. 14, in cui si cita ugualmente Aristotele ma solo nel libro 3, 7, 431a 17-18. Un altro testo parallelo è *S.Th.*, I, q. 75 a. 6 ob. 3.

⁴² Tra i molti che affermarono l'eternità del mondo si annovera lo stesso Aristotele. Anche su questo punto la posizione dell'Autore sembra perfettamente in linea con quella di Tommaso il quale pensa che gli argomenti di Aristotele a favore di questa tesi non siano dimostrativi ma ritiene che sarebbe logicamente possibile che il mondo sia sempre stato, tuttavia a motivo della fede rivelata sa che non lo è. Questo lo si rinviene in diversi testi dell'Aquinate sulla creazione. Segnaliamo in particolare *S.Th.*, I, q. 46 a. 2.

⁴³ Aristotele sviluppa l'argomentazione in *De Caelo*, I, 12.

⁴⁴ Cfr. il testo parallelo *Quodl.* 10, q. 3 a. 2 ob. 2.

⁴⁵ *I Timoteo*, VI, 16.

cat, ut Glossa ibidem dicit. Sed contra, quorum est esse contrarium, contrarius est et existendi modus. Sed esse anime contrariatur divino esse, sicut creatum increato. Ergo cum modus divini esse sit quod Deus est immortalis, modus anime est quod sit mortalis.

arg. 16 Preterea. Infirmetas corporis impedit intellectum nostrum etiam quantum ad superiorem partem qua contemplatur divina, ne libere in actum procedat, sicut patet in freneticis et huiusmodi. Mors ergo corporis totaliter animam ad non esse deducit.

arg. 17 Preterea. Diffinitio anime in communi est quod sit forma corporis physici organici potentia vitam habentis; et sic oportet quod hec diffinitio uniformiter cuilibet anime conveniat. Sed anima vegetabilis est hoc modo forma corporis quod, corrupto corpore, ipsa corrumpitur. Ergo et anima humana corrumpitur, corrupto corpore.

arg. 18 Preterea. In libro *De Causis* dicitur quod omnis substantia que est ex contrariis, vel super contraria delata, est corruptibilis. Anima autem humana, quamvis non sit ex contrariis composita, est tamen super contraria delata; est enim forma

dice la Glossa⁴⁶ nello stesso luogo.⁴⁷ Tuttavia, tutte le realtà il cui essere è contrario, hanno un contrario modo di esistere. Ma l'essere dell'anima è contrario all'essere divino, come il creato all'increato. Quindi, poiché il modo di essere divino è immortale, il modo di essere dell'anima è mortale.

16. La malattia del corpo ostacola il nostro intelletto anche per ciò che riguarda la parte superiore che contempla le cose divine, né [essa] procede liberamente in atto come è evidente nei pazzi e simili. Quindi la morte del corpo conduce totalmente l'anima al non essere.

17. La definizione generale di anima è forma del corpo fisico organico che ha la vita in potenza;⁴⁸ e così è necessario che questa definizione convenga ad ogni anima nello stesso modo. Ma l'anima vegetativa è forma del corpo in modo da corrompersi una volta corrotto il corpo. Quindi l'anima umana si corrompe alla corruzione del corpo.

18. Nel Libro *De causis* si dice che ogni sostanza che è [composta] di contrari o poggia su cose contrarie,⁴⁹ è corruttibile.⁵⁰ Ma l'anima umana, sebbene non sia composta da contrari, poggia tuttavia su cose contrarie, è infatti la forma di un

⁴⁶ Si tratta della Glossa Ordinaria, ossia il commento biblico a disposizione nel XII secolo. Essa consisteva in nove o dieci volumi che contenevano libri della Bibbia, singoli o raggruppati, ognuno dei quali aveva le sue proprie annotazioni al margine lungo l'intero testo. Queste glosse sono citate anche da S. Tommaso come un'autorità ed erano note come il commento, ovvero la glossa, per eccellenza. Fino al secolo XVII questa forma di esposizione rimase il commento biblico maggiormente utilizzato e fu soltanto gradualmente sostituito da lavori di esegesi maggiormente scientifici.

⁴⁷ Cfr. *Glossa Ordinaria, I Timoteo*, VI, 16. Ivi si legge: «*Habet per naturam, alii ab eo per gratiam*».

⁴⁸ Definizione di Aristotele in *De anima*, II, 1, 412a 29-30.

⁴⁹ L'espressione '*delata*' super rem aliam super contraria è una espressione tecnica con la quale l'autore esprime il fatto che la forma è sostenuta da un soggetto composto di contrari, e quindi il suo essere è legato ad esso.

⁵⁰ Cfr. *Liber de causis*, prop. 27 in cui si legge: «ogni sostanza distruttibile non sempiterna o è composta o poggia su qualche altra cosa». Si veda anche il commento di Tommaso, *In Librum de causis expositio*, Lect. XXVII, §§ 418-420.

corporis compositi ex contrariis. Ergo est corruptibilis.

arg. 19 Preterea. In homine est idem secundum substantiam anima sensibilis et rationalis. Si igitur anima rationalis erit incorruptibilis, et anima sensibilis erit incorruptibilis. Anima autem equi corruptibilis est. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, ut dicit philosophus X methaphysice, sequitur quod anima sensibilis in

corpo composto di contrari. Quindi è corruttibile.

19. Nell'uomo l'anima sensibile e quella razionale sono la stessa cosa secondo la sostanza.⁵¹ Se allora l'anima razionale sarà incorruttibile, anche l'anima sensibile sarà incorruttibile. Ma l'anima del cavallo è corruttibile. Poiché allora corruttibile e incorruttibile non sono di un unico genere, come dice il Filosofo nel *X libro della Metafisica*,⁵² segue che l'ani-

⁵¹ Tra alcuni c'era la convinzione che nell'uomo ci fossero più anime, ma l'Autore, seguendo Aristotele, respinge l'idea e insiste che c'è solo un'anima che ha in sé tutte le potenze. Tale dottrina è anche quella di Tommaso. Si legge, infatti, in *S.Th.*, I, q. 76 a. 3: «Inoltre egli [Aristotele] paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra, il pentagono per es. contiene il quadrilatero e lo trascende. In maniera analoga, l'anima intellettuale contiene nella sua virtualità tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante. Come dunque la superficie del pentagono non contiene il quadrilatero in forza di una figura diversa da quella del pentagono, poiché la figura del quadrilatero, essendo contenuta nel pentagono sarebbe superflua, così Socrate non è uomo in forza di un'anima diversa da quella per cui è animale, ma in forza di una sola e identica anima». Il testo aristotelico in questione è Aristotele *De anima*, II, 3, 414b 21-33.

⁵² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 10, 1058b 24-33. Qui Aristotele spiega che il corruttibile e l'incorruttibile sono necessariamente diversi per genere in quanto la corruttibilità e l'incorruttibilità sono proprietà essenziali delle cose e non meri accidenti. Vale la pena soffermarsi su questo punto ai fini di un'adeguata comprensione delle stesse nozioni di corruttibile e incorruttibile nella concezione dell'Autore. Affermare la diversità per genere delle realtà corruttibili e di quelle incorruttibili è affermare che non esiste un ulteriore genere al di sopra o più ampio di esse che le accomuni. Detto in altro modo: tra le realtà corruttibili e quelle incorruttibili non esiste una natura comune che è identica per entrambe, come invece avviene, ad esempio, per gli enti razionali e irrazionali che hanno in comune la natura di animale. In questo caso, infatti, la nozione di animale si predica in modo identico sia degli animali razionali che di quelli irrazionali, vale a dire 'animale' ha lo stesso significato per entrambi: una natura dotata di anima e di sensibilità. Tale natura si può invero trovare nella realtà in modo razionale (nell'uomo), e in modo irrazionale (nelle bestie). Ma questo avviene perché la razionalità e l'irrazionalità sono caratteristiche accidentali rispetto alla natura di animale: può infatti capitare che ci sia un animale razionale oppure che ce ne sia uno irrazionale. Se però esistesse un unico genere ampio, comune sia alle realtà corruttibili che a quelle incorruttibili, la natura di questo genere potrebbe essere indifferentemente corruttibile o incorruttibile (come avviene per la natura animale); ossia, rispetto a quest'unica natura il corruttibile e l'incorruttibile sarebbero accidentali. Si avrebbe allora una natura che è attualmente incorruttibile ma che potrebbe anche diventare corruttibile. Ora, però, poiché essere attualmente incorruttibile significa esserlo in modo necessario, in quanto l'incorruttibile per definizione è ciò che è in potenza solo all'essere e non può avere nemmeno la potenza al non essere (ossia alla corruttibilità), è impossibile che una natura

homine et equo non sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam formam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis.

arg. 20 Preterea. Augustinus dicit x De Civitate Dei quod Deus sic res quas condidit amministrat ut proprios motus eas agere sinat. Proprius autem motus est anime et cuiuslibet creature tendere in nihil. Omnis autem creatura, quantum de se est, tendit in nihil. Ergo per divinam amministrationem non prohibetur anima quin tendat in nihil. Non igitur est immortalis.

arg. 21 Preterea. Cum anima sit principium operationum vite, oportet quod ex eius opere modus sue substantie demonstretur. Non autem invenitur inter opera anime humane aliqua operatio substantie separate, quia etiam quantum ad ipsum intelligere magna apparet differentia inter animam et substantiam separatam, cum Angelus multo aliter intelligat quam anima humana. Ergo anima non est substantia separabilis a

ma sensibile nell'uomo e nel cavallo non sono dello stesso genere. E quindi l'uomo e il cavallo non convengono nel genere di animale, poiché ognuno è posto nel genere o specie secondo la sua forma. Ma questo è manifestamente falso. L'anima razionale non è allora incorruttibile.⁵³

20. Agostino dice nel x *De civitate Dei* che Dio rispetto alle cose che ha creato le amministra e le lascia agire secondo il loro movimento proprio.⁵⁴ Ma il movimento proprio dell'anima e di ogni creatura è di tendere verso il nulla, e ogni creatura, per quanto le compete, tende al nulla. Quindi, per la divina amministrazione, non è proibito che l'anima tenda al nulla. Non è allora immortale.

21. Poiché l'anima è il principio delle operazioni vitali, è necessario che dalle sue opere sia dimostrato il modo della sua sostanza. Ma non si trova tra le opere dell'anima umana qualche operazione di una sostanza separata,⁵⁵ poiché anche per ciò che attiene allo stesso intendere sembra che ci sia una grande differenza tra l'anima e la sostanza separata, poiché l'angelo intende molto altro rispetto all'anima umana. Quindi, l'anima umana

incorruttibile possa diventare corruttibile altrimenti questo contraddirebbe la nozione stessa di incorruttibilità. E quindi il corruttibile e l'incorruttibile devono appartenere a generi differenti.

⁵³ L'Autore ritorna qui sulla distinzione di genere tra corruttibile e incorruttibile già menzionata nella prima obiezione. In questo caso però la distinzione serve a cercare di capire se si dia una differenza di genere tra le anime, come avviene in *QD de anima*, q. 14 ob. 2 e in *S.Th.*, 1, q. 76 a. 3 ob. 3.

⁵⁴ Come rileva Kennedy, qui la citazione corretta di Agostino sarebbe *De Civitate Dei*, VII, 30 in cui si legge: «[Dio] governa così tutto quanto ha creato, pur lasciando che ogni essere si esprima e si muova da solo. Sebbene non possa esistere alcunché senza Dio, nulla coincide con Lui». Cfr. L.A. KENNEDY, *A New Question...*, cit., p. 212.

⁵⁵ Si tratta delle sostanze che sono separate dalla materia, ossia quegli enti totalmente immateriali e che sono quindi forme pure. Già Aristotele riteneva che i motori delle sfere celesti fossero sostanze separate; per gli scolastici medievali le sostanze separate sono gli angeli.

corpore; deficit igitur deficiente corpore.

arg. 22 Preterea. Anima vitam a Deo recipit, sicut luna recipit lumen a sole. Sed, posito obstaculo inter lunam et solem, luna lumen suum amittit, ut patet in eclipsi lune, que fit per terre interpositionem. Cum igitur peccatum sit quoddam obstaculum quod ponitur inter animam et Deum, secundum illud Ysaie LIX: peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum, videtur quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis.

s. c. 1 Sed contra est quod dicit Philosophus in secundo De Anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus anime sicut perpetuum a corruptibili.

s. c. 2 Preterea. Super illud Psalmi: «Verumptamen in ymagine pertransit homo», dicit Cassiodorus quod anima non esset ymago Dei si mortis termino clauderetur. Est autem anima per suam naturam ymago Dei, quia naturaliter habet memoriam, intelligentiam, et voluntatem, secundum que in ipsa ymago Dei attenditur. Ergo naturaliter est immortalis.

s. c. 3 Preterea. Cognoscentis et cogniti debet esse aliqua proportio. Sed anima

non è una sostanza separabile dal corpo; allora viene a mancare quando viene a mancare il corpo.

22. L'anima riceve la vita da Dio, come la luna riceve la luce dal sole. Ma posto un ostacolo tra la luna e il sole, la luna perde la sua luce, come è evidente nelle eclissi di luna che avviene per l'interposizione della terra. Quando allora il peccato costituisce un certo ostacolo che si pone tra l'anima e Dio, secondo quello di Isaia 59: «i vostri peccati porranno divisione tra voi e Dio»,⁵⁶ sembra che l'anima per il peccato sia privata della vita e così non sia immortale.

In contrario: 1. C'è ciò che dice il Filosofo nel secondo libro del *De anima*, che l'intelletto è separato dalle altre parti dell'anima come il perpetuo dal corruttibile.⁵⁷

2. Inoltre. Dice Cassiodoro a proposito del Salmo «come ombra è l'uomo che passa»,⁵⁸ che l'anima non sarebbe immagine di Dio se la morte vi ponesse termine.⁵⁹ Ma l'anima è per sua natura immagine di Dio, poiché ha, per natura, memoria, intelligenza e volontà, ed in esse risiede l'immagine di Dio.⁶⁰ Quindi è naturalmente immortale.

3. Inoltre. Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere qualche proporzione. Ma

⁵⁶ Isaia, 59, 2.

⁵⁷ ARISTOTELE, *De anima*, II, 2, 413b 24-25. Si legge invero: «Riguardo poi all'intelletto e alla facoltà teoretica nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile». Si rinvencono i seguenti testi paralleli a questo argomento di *sed contra*: *In Sent.*, II, dist. 19, q. 1 a. 1; *Quodl.* 10, q. 3, a. 2; *QD de anima*, q. 14.

⁵⁸ Salmo 39, 7. Questo stesso salmo viene citato in *S.Th.*, I, q. 93 a. 4 *sed contra*.

⁵⁹ Cfr. CASSIODORO, *In Ps. xxxviii*, M. Adriaen, C.C. Ser. Lat. 97, 1958, pp. 357-358. Kennedy, in *A New Question...*, cit., p. 213, suggerisce che probabilmente il riferimento è al testo sull'anima di Cassiodoro, ossia CASSIODORUS, *De anima*, c. 4, J. W. Halporn, C. C. Ser. Lat. 96, 1973, 542; tr. it. *La grandezza dell'uomo*, Vivere in, Roma 2001, pp. 55-57.

⁶⁰ Un testo parallelo si trova in *QD de anima* q. 14, s. c. 1 dove però per lo stesso argomento viene citato Agostino; d'altra parte la posizione di Cassiodoro è basata sulla dottrina agostiniana dell'anima come *imago Dei*.

humana cognoscit veritatem que est perpetua et incorruptibilis. Ergo et anima humana est incorruptibilis.

s. c. 4 Juxta hec autem querebatur utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere si a Deo non conservaretur in esse. Et utrum Deus hoc alicui creature conferre possit, quod per principia quibus in esse constituitur conservetur in esse, subtracta Dei operatione. Et videtur quod sic quia artifex creatus, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato ut, sua operatione cessante, artificiatum illud permaneat, sicut cessante operatione edificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur quod Deus sue creature hoc possit conferre.

Solutio. Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas, unde non irrationabiliter de immortalitate ipsius dubitatur: ut enim dicitur in secundo ethicorum, extremi litigant de media regione. Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et ex hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc

l'anima conosce la verità che è perpetua e incorruttibile. Quindi, l'anima umana è incorruttibile.⁶¹

4. Accanto a questi argomenti ci si può chiedere se qualche creatura possa sussistere un solo momento se non è conservata nell'essere da Dio, e se Dio possa conferire questo a qualche creatura, ossia che, in forza dei principi nei quali è costituita, si possa conservare nell'essere, sottratta l'operazione di Dio. Sembra, infatti, che, così come l'artista creato, che ha minore virtù, può conferire questo al suo artefatto, cosicché una volta cessata la sua operazione, l'artefatto permane, e quindi cessata l'operazione del costruttore la casa permane. Molto di più allora, sembra che Dio possa conferire questo alle sue creature.⁶²

Soluzione. Si deve dire che, nell'ordine delle cose, create l'anima si trova a metà tra le creature corruttibili e quelle incorruttibili, onde non sembra totalmente irrazionale dubitare della stessa immortalità: come infatti si dice nel secondo libro dell'*Etica*, «gli estremi si contendono la zona mediana».⁶³ [L'anima] conviene infatti con le sostanze incorruttibili nel fatto che è intelligente, e a motivo di ciò

⁶¹ Questo è un argomento classico che si trova sia in Platone, ad esempio in *Fedone*, 78b 5-79b 10, che in Agostino, nell'opuscolo filosofico *De immortalitate animae*, I, 1. Vansteenkiste, nella recensione all'edizione di Kennedy, afferma che questo argomento del *sed contra* sembra poco tomistico (cfr. C. VANSTEENKISTE, *Review of the article*, cit., p. 34); si può tuttavia osservare che si trova un argomento molto simile in *S.Th.* I, q. 50, a. 5 co in cui si legge: «E possiamo trovare un segno di questa incorruttibilità nell'operazione intellettuale dell'angelo. Ogni cosa, infatti, agisce nella misura della propria attualità: quindi l'operazione manifesta il modo di essere dell'agente. Ora, la specie e la natura di un'operazione vengono desunte dal suo oggetto. Ma l'oggetto proprio dell'operazione intellettuale è sempiterno, essendo al disopra del tempo. Quindi ogni sostanza intellettuale è per sua natura incorruttibile». In questo testo Tommaso pone l'argomento come un segno di incorruttibilità, non la vera e propria dimostrazione, come d'altra parte qui è posto in un *sed contra*; tuttavia è di interesse l'affinità di contenuto e il fatto che sia posto nel *corpus* stesso dell'articolo.

⁶² Il problema viene posto anche in *S.Th.*, I, q. 104 ob. 2 e in *De Pot.*, q. 5, a. 1 ob. 4.

⁶³ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, II, 7, 1107b32.

quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse.

Sciendum tamen quod, ad immortalitatem anime hostendendam, et si per quendam immortalitatis ipsius signa procedatur quasi quibusdam viis, una est tamen via demonstrans immortalitatem ipsius, et propter quid immortalis sit hostendens.

Hostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam. Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus differre, quod viventia movent seipsa, ut animalia, non viventia vero non moventur nisi ab aliis, in hujusmodi moveri vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur quod ab anima separatur, que ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens

sembra essere incorruttibile. Conviene altresì con le sostanze corruttibili per il fatto di essere la forma del corpo corruttibile, e per questo sembra che essa stessa sia corruttibile.⁶⁴

Sapendo tuttavia che l'immortalità dell'anima deve essere spiegata, e se si procede quasi per molte vie a causa di certi segni della stessa immortalità, una è tuttavia la strada che dimostra l'immortalità della stessa e che dimostra a causa di che cosa [*propter quid*]⁶⁵ è immortale.

Platone dimostra, infatti, che l'anima è immortale dal fatto che muove se stessa.⁶⁶ Poiché invero i viventi sembrano differire dai non viventi in questo, che i viventi muovono se stessi, come gli animali, i non viventi invece non si muovono se non mossi da altri, in tal modo da far costituire la vita dei viventi dall'essere mossi. Onde, il corpo che è mosso dall'anima, per questo muore quando si separa dall'anima che lo muove. Poiché

⁶⁴ In questo primo capoverso della sua risposta l'Autore sembra voler riassumere sinteticamente la causa delle diverse perplessità manifestate in quanto scritto prima, sia nelle obiezioni all'immortalità della stessa, che negli argomenti contrari alle obiezioni. Il problema dell'immortalità dell'anima umana mette infatti in luce la natura ambivalente di tale anima che per un verso sembra appartenere al mondo delle sostanze separate, per l'altro, essendo la forma di un corpo, dovrebbe non essere separata ma avere la stessa sorte delle sostanze corruttibili legate alla materia.

⁶⁵ La dimostrazione *propter quid* nella concezione della scienza aristotelica fatta propria dall'Autore è la dimostrazione che parte dalla causa propria per spiegare il perché di una determinata cosa; si distingue dalla dimostrazione *quia* che invece si limita ad affermare l'esserci di una data causa a partire da un suo effetto. La spiegazione dettagliata di tale concezione si trova in ARISTOTELE, *Analitici II*, I, 13 e nel rispettivo commento di Tommaso, ossia *In Posteriorum analyticorum expositio*, I, 13, §§ 192-199. La dimostrazione *propter quid*, che partendo dalla causa arriva a spiegare la natura della cosa, getta quindi luce su tutto, ed è la dimostrazione scientifica per eccellenza. È quindi interessante osservare che qui l'Autore distingue il fatto che ci siano certi argomenti che sono semplicemente segni dell'immortalità, ossia l'esistenza di effetti dai quali si deve desumere l'immortalità, dalla vera e propria dimostrazione attraverso la quale si perviene a capire la causa dell'immortalità stessa. E tale dimostrazione, asserisce qui, è una sola.

⁶⁶ Tale posizione di Platone si trova in PLATONE, *Fedro*, 245c-246a. Di rilievo notare come qui l'Autore si limiti a presentare il tentativo di Platone, nonostante la frase precedente in cui annunciava una vera e propria dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

seipsum, non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separetur. Unde nec in ipsa potest motus vite deficere. Et ex hoc concludebat Plato animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam, secundum Platonem, non tantum anime humane conveniat sed et brutorum, que localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequitur quod, sicut anime hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipsum Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus, et rationi contrariatur, cum nulla operatio in brutis appareat nisi que per corpus exercetur. Ratio etiam positionis, scilicet quod anima sit movens seipsam, hostenditur esse falsa ab Aristotele in primo de anima. Cum ergo immortalitas sit propria anime humane, oportet quod rationes immortalitatis sumantur ex eo quod est proprium anime humane inter ceteras animas, quod est intelligere.

allora l'anima è il primo movente di se stessa, non si può separare dal suo motore, in quanto nulla si separa da se stesso. Quindi nemmeno in se stessa il moto della vita può venir meno. E da ciò Platone concludeva che l'anima fosse immortale. Ma, poiché il muovere se stessa non conviene solo all'anima umana ma anche a quella dei bruti, i quali sono mossi localmente dall'anima, per la stessa ragione seguirebbe che sia l'anima dell'uomo che quella dei bruti siano immortali. E questo è quanto sosteneva lo stesso Platone.⁶⁷ Il che è certamente contro la fede, come è chiaro nel *Libro dei dogmi ecclesiastici*,⁶⁸ e anche contrario alla ragione, poiché non c'è nessuna operazione nei bruti che non si eserciti se non tramite il corpo.⁶⁹ La ragione di tale posizione, ossia che l'anima muove se stessa, è stata dimostrata falsa da Aristotele nel primo libro del *De anima*.⁷⁰ Poiché dunque l'immortalità è propria solo dell'anima umana, è necessario che le ragioni dell'immortalità derivino da ciò che è proprio solo dell'anima umana rispetto alle altre anime, e questo è l'intendere.⁷¹

⁶⁷ Kennedy fa risalire la fonte tommasiana di questa dottrina su Platone a Macrobio e Nemesio due neoplatonici di lingua latina. Cfr. L.A. KENNEDY, *A New Question...*, cit., p. 214.

⁶⁸ *Liber de Ecclesiasticis dogmatibus*: si tratta di una delle opere di Gennadio di Marsiglia, noto anche con il nome di Gennadio Scolastico, uno storico vissuto intorno al 400 d. C. il cui scritto più noto è *De Viris Illustribus*, biografia di 90 uomini cristiani che costituisce la continuazione dell'opera iniziata da S. Girolamo. Anche Tommaso lo cita come un'autorità in alcune sue opere.

⁶⁹ La posizione di Platone sull'immortalità delle anime in genere e in particolare dei bruti viene affrontata anche da Tommaso in *Summa contra gentiles* (d'ora in poi SCG), II, 82 e *S.Th.*, I, q. 75 a. 3 ad 3. L'esposizione di SCG, II, 82 è molto più lunga e dettagliata di quanto venga qui presentato ma è al contempo molto vicina nei contenuti e nei testi citati (il *Libro dei dogmi ecclesiastici* e il *De Anima* di Aristotele); in *S.Th.*, I, q. 75 a 3 la trattazione è decisamente più sintetica e si riportano solo le dimostrazioni conclusive della SCG; nel *sed contra* dell'articolo viene citato il *Libro dei dogmi ecclesiastici* e nel *corpus* il *De anima* di Aristotele.

⁷⁰ ARISTOTELE, *De anima*, I, 3, 405b 31-407b 25.

⁷¹ Di primo acchito potrebbe risultare strano che l'Autore inizi la sua disamina sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima partendo da una posizione che dichiara essere non solo contro la fede ma anche contro la ragione; posizione peraltro dimostrata falsa

1. Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua, sicut veritatem ipsam, et universalia et principia, et conclusiones scientiarum, manifeste apparet quod incorruptibilis sit. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem et perfectionem et perfectibile sub uno genere contineri. Unde si ea que sunt intellecta ab humana anima sunt incorruptibilia in quantum huiusmodi, oportet humanam animam in genere incorruptibilem esse. Nec est instantia quod oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis aut lune potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliquid quod est commune incorruptilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima

1.⁷² Da ciò stesso, infatti, ossia che l'anima intende il necessario e il perpetuo, come la verità stessa e gli universali e i principi e le conclusioni delle scienze, sembra evidente che sia incorruttibile. L'intellezione è, infatti, perfezione dell'intelligente. Ma è necessario che la perfezione e il perfetto stiano in un unico genere. Pertanto se quelle cose che sono capite dall'anima umana, in quanto tali, sono incorruttibili, è necessario che l'anima umana sia nel genere delle cose incorruttibili. Né è da obiettare che l'occhio corruttibile possa vedere l'incorruttibile corpo del sole o della luna.⁷³ Infatti, l'occhio non conosce la cosa incorruttibile secondo ciò che è incorruttibile, ma secondo ciò che è comune al corruttibile e all'incorruttibile, ossia la luce. L'anima umana invece, co-

già da Aristotele e che qui nemmeno è confutata. E tuttavia il suo procedere in tal modo ha una sua logica e potrebbe avere la seguente spiegazione: l'Autore ha appena detto che dobbiamo ricercare *la causa* che spiega l'immortalità dell'anima. E l'argomento di Platone è un tentativo precisamente in questa linea. Qui, infatti, Platone avrebbe proposto una dimostrazione *propter quid*, ossia che cerca di pervenire alla causa stessa dell'immortalità. E tale causa è da lui rinvenuta nella natura stessa di anima. L'anima, secondo Platone, è principio di vita; la vita è essenzialmente auto-mozione, e quindi il principio della vita sarà auto-movente. Se essa ha in sé il suo motore, non potrà mai perdere la vita e pertanto sarà immortale. E tuttavia tale argomentazione platonica non regge per due motivi: il primo riportato qui è che se tale argomentazione fosse valida, allora anche le bestie avrebbero un'anima immortale, e, come l'Autore asserisce, questo è impossibile sia per fede che per ragione; il secondo, più fondamentale, è l'errore nella premessa dell'argomentazione: l'anima non è auto-movente, e questo lo ha già dimostrato Aristotele. E pertanto l'argomentazione cade di per sé. Ciò gli serve tuttavia per mettere a fuoco il dato fondamentale: la dimostrazione dell'immortalità dell'anima non può partire dalla considerazione dell'anima in genere, ossia dall'anima in quanto anima, poiché nemmeno ciò di cui essa è causa, l'auto-movimento, serve per spiegare l'immortalità. Va invece ricercata in ciò che è specifico dell'uomo, in ciò che le anime delle bestie non hanno: la capacità di intendere.

⁷² Nemmeno adesso l'Autore inizia a trattare della dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Cominciano qui, invece, una serie di argomentazioni da lui definite all'inizio del *corpus* come "segni" dell'immortalità, ossia prove o argomenti che in qualche modo manifestano l'esigenza dell'immortalità ma non la dimostrano.

⁷³ Come si segnalava nella nota 9 all'obiezione 6, l'Autore, seguendo Aristotele, ritiene che i corpi celesti come il sole e la luna, siano formati da una materia speciale e in potenza a una sola forma; per questa ragione tale materia sarebbe, nella loro concezione, incorruttibile; ossia il corpo celeste non si può corrompere perché la sua forma non può mai venir meno in quanto la sua materia non può assumerne altre contrarie che la eliminerebbero.

autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, in tantum quod etiam res corruptibiles non intelligit nisi secundum quod incorruptibiles sunt, dum universalialia eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet quod anima humana nata est perfici incorruptilibus sicut propriis perfectionibus; quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset.

nosce gli incorruttibili secondo ciò che sono gli incorruttibili, non solo, ma conosce anche le cose corruttibili, solo secondo ciò che è incorruttibile, infatti di esse conosce l'universale.⁷⁴ Da ciò appare in modo evidente che l'anima umana è nata per essere perfezionata dalle cose incorruttibili come dalla propria perfezione; questo non accadrebbe se essa non fosse incorruttibile.⁷⁵

⁷⁴ Due testi di Tommaso possono essere di aiuto per illuminare questo punto. Il primo si trova in *S.Th.*, I, q. 85 a 2 ad 2 nel quale spiega che cosa si intende con il termine universale. Ivi si legge: «similmente quando si parla dell'universale astratto si intendono due cose: la natura stessa della cosa e l'astrazione o universalità. Orbene, la natura che diviene oggetto di conoscenza, di astrazione o di universalizzazione, esiste solo nei singolari concreti; mentre l'atto conoscitivo, l'astrazione o universalizzazione si devono all'intelletto. Una cosa simile la riscontriamo nei sensi. Infatti, la vista percepisce il colore del pomo, senza il suo odore. Se allora ci si domanda dove sia il colore che si vede senza l'odore, è chiaro che non può trovarsi altro che nel pomo; ma il fatto che il pomo venga percepito senza l'odore dipende dalla vista, in quanto in essa vi è l'immagine del colore senza quella dell'odore. Analogamente, il concetto di umanità non si trova in concreto che in questo o quel dato uomo particolare, ma che l'umanità venga percepita senza le condizioni individuanti, e cioè il fatto della sua astrazione, da cui deriva l'universalità, proviene all'umanità stessa proprio dall'essere pensata dall'intelletto, nel quale può trovarsi una rappresentazione della natura della specie senza quella dei principi individuanti». L'universale che sta intendendo nel *corpus* Tommaso è chiaramente l'universale astratto dall'intelletto, ossia la specie della cosa in quanto oggetto dell'intelletto che la conosce appunto astraendola dalla cosa particolare. Ora questo universale è incorruttibile in quanto totalmente immateriale; non ha pertanto in sé nessun contrario e quindi nessun principio di corruzione; l'universale infatti è sempre e ovunque in quanto astrae dallo spazio e dal tempo. Il secondo testo di interesse qui, si trova in *S.Th.*, I, q. 16 a. 7 ad 2 in cui l'Aquinate spiega due modi in cui una cosa può essere sempre e ovunque in risposta a una obiezione sull'eternità degli universali. Si legge: «Che una cosa esista sempre e dovunque può essere inteso in due modi. O perché ha in sé la proprietà di estendersi a ogni tempo e a ogni luogo, e in tal senso compete a Dio. Oppure nel senso che non ha in sé un elemento che la determini a un punto dello spazio o del tempo [piuttosto che a un altro]: come la materia prima è detta una non perché abbia una determinata forma – come l'uomo il quale è uno per l'unità di una sola forma –, ma per l'eliminazione di tutte le forme atte a distinguere. E in questo senso di ogni universale si dice che è dovunque e sempre, in quanto gli universali astraggono dallo spazio e dal tempo. Ma da ciò non segue che essi siano eterni se non nell'intelletto, dato che ve ne sia uno eterno». Interessante notare il fatto che l'universale, pur essendo incorruttibile in quanto totalmente immateriale, non è eterno, perché ha avuto un inizio.

⁷⁵ Sono diversi i testi paralleli a questo, in cui Tommaso espone tale segno di immortalità: *SCG*, II, c. 55, *SCG*, II, c. 79, *QD de anima*, q. 14, e *S.Th.*, I, q. 50, a. 5, co. *in fine*. Si nota chiaramente che questa argomentazione consiste in un segno dell'immortalità ma non spiega la causa dell'essere immortale.

2. Item. Ex hoc ipso quod anima humana est intelligens ostenditur quodammodo esse infinite virtutis, prout intelligit universale, quod est virtualiter infinitum, utpote sub quo infinita particularia considerari possunt. Virtus autem infinita non potest esse in substantia corruptibili, eo quod virtus substantie proportionatur et super principia eius fundatur. Unde relinquitur quod substantia anime intellective non possit esse corruptibilis.

3. Item. Unumquodque naturaliter esse desiderat et permanere in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea que cognitione carent desiderant esse et bonum non quasi ex seipsis, sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In hiis vero que cognitionem habent, desiderium sive appetitus consequitur cognitionem sicut dirigentem. Unde oportet quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, que tantum cognitionem sensitivam habent, non cognoscunt esse et bonum nisi ut hic et nunc. Unde nec aliter fertur eorum desiderium ad esse et bonum nisi ut hic et nunc. Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum, non ut hic vel nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est quod anima humana immortalis sit.

4. Item. Ultimus finis anime humane esse videtur ut primam rerum causam co-

2. Parimenti, dal fatto stesso che l'anima umana è intelligente è dimostrato che possiede una virtù in certo modo infinita, in quanto intende l'universale, che è virtualmente infinito, com'è naturale per ciò in cui possono essere considerati infiniti particolari. Una virtù infinita, infatti, non può essere in una sostanza corruttibile, perché le virtù di una sostanza sono proporzionate ai suoi principi e fondate in essa. Resta quindi che la sostanza dell'anima intellettiva non può essere corruttibile.⁷⁶

3. Similmente, ogni cosa desidera naturalmente essere e permanere nel suo essere. Questo desiderio però, non conviene allo stesso modo a tutti. Infatti, quelle cose che mancano di conoscenza, desiderano l'essere e il bene non quasi da se stesse, ma quasi per un'inclinazione che hanno da un altro verso il fine naturalmente desiderato. In quelle realtà che hanno cognizione, invero, il desiderio o appetito consegue dalla conoscenza come dal suo dirigente. Onde è necessario che il tipo di desiderio sia secondo il tipo di conoscenza. Ma, gli animali bruti, che hanno solo la conoscenza sensibile, non conoscono l'essere e il bene se non qui e adesso. L'anima umana invece, intende l'essere e il bene considerati in modo assoluto. Allora il suo desiderio naturale è per l'essere e il bene non qui o adesso, ma assolutamente e per ogni tempo. Poiché quindi il desiderio naturale non può restare invano, è necessario che l'anima umana sia immortale.⁷⁷

4. E inoltre, il fine ultimo dell'anima umana è conoscere la prima causa della

⁷⁶ Di questo segno si trovano testi paralleli in SCG, II, c. 49 e S.Th., I, q. 76 a. 5 ad 4.

⁷⁷ I testi in cui l'Aquinate fa esplicito riferimento al desiderio naturale come segno di immortalità perché non può essere disatteso sono: SCG, II, c. 79; S.Th., I, q. 75 a. 6 e QD de anima, q. 14 co.

gnoscat; quod patet ex hoc quod homines videntes effectus et ignorant causas admirantur, et ipsa admiratio est movens ad inquirendum cause cognitionem, ut dicitur in principio methaphysice. Et sic non quiescit naturale desiderium quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est quod in cognitione prime cause est ultimus anime humane finis. Unde Joannes XVII: hec est vita eterna et cetera. Ad hunc autem finem anima humana non pervenit dum est corpori coniuncta, ut alibi probatum est. Oportet ergo quod ipsa post corpus remaneat; aliter in vanum esset quasi non potens ad finem proprium pervenire.

Hec igitur rationes et his similes ex quibusdam immortalitatis signis sumuntur.

5. Sed ratio ostendens propter quid anima sit immortalis oportet quod sumatur ex modo substantie ipsius. Substantia autem anime non cognoscitur nisi ex eius operatione. Inter operationes autem anime (remotis operationibus anime vegetabilis, ex quibus incorruptionis ratio sumi non potest) prima operatio et radix aliarum est cognitio. Patet enim quod cognitionem sequitur appetitus, appetitum autem

realtà; ciò si evidenzia dal fatto che gli uomini sono ammirati dal vedere gli effetti e dall'ignorare le cause, e questa stessa ammirazione muove a cercare la conoscenza delle cause, come si dice all'inizio della Metafisica.⁷⁸ E così il desiderio naturale non si acquieta finché non si trova la causa di qualche effetto. Se allora il fine ultimo è ciò in cui il desiderio naturale riposa totalmente, è manifesto che il fine ultimo dell'anima umana consiste nella cognizione della prima causa. Onde [si legge in] Giovanni, 17:⁷⁹ questa è la vita eterna, etc. Ma a questo fine l'anima umana non perviene finché è unita al corpo, come altrove è stato provato. È necessario quindi che essa permanga dopo il corpo; altrimenti, se non potesse raggiungere il suo fine proprio [l'anima] sarebbe quasi invano.⁸⁰

Pertanto queste ragioni ed altre simili sono alcuni dei segni dell'immortalità.

5. Ma la ragione che mostra perché l'anima sia immortale è necessario che si trovi nel modo della sostanza di essa.⁸¹ La sostanza dell'anima però, non è conosciuta se non per la sua operazione. E tra le operazioni dell'anima – a parte le operazioni dell'anima vegetativa, dalle quali non può essere desunta la ragione di incorruttibilità – la prima operazione e radice delle altre è la conoscenza.⁸² È evidente, infat-

⁷⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b 11-22.

⁷⁹ Gv, XVII, 3: «E questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo».

⁸⁰ Sono moltissimi i testi in cui l'Aquinate tratta del desiderio naturale del fine ultimo dell'anima. Ne citiamo qui solo alcuni: SCG, II, c. 50; SCG, III, c. 25; QD de anima, q. 5; S.Th., I, q. 12 a. 1; *Compendium theologiae* (d'ora in poi *Comp. Theol.*), c. 104.

⁸¹ È qui finalmente che inizia la vera dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

⁸² Va sottolineato che tale concezione è chiave nell'antropologia tommasiana. Una delle esposizioni paradigmatiche di tale impostazione antropologica la offre la *Summa theologiae* nella I pars q. 80 a. 2 in cui l'Aquinate affronta il tema delle facoltà appetitive. Qui emerge con chiarezza che per Tommaso, sia la dimensione affettivo-sentimentale (facoltà appetitiva sensibile), che quella volitiva (facoltà appetitiva intellettuale), hanno la loro origine nella cono-

consequitur motus localis. Unde ex ratione cognitionis oportet investigare qualis sit substantia anime.

Est autem communis omnium conceptio quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Extimaverunt igitur antiqui naturales quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitatas secundum eundem modum existendi. Sed quia, cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur quod oporteret animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam compositam esse ex principiis omnium, ut sic anima, per hoc quod est ex principiis, his que sunt ex principiis similis inveniretur. Et ideo, qualem unusquisque eorum opinionem habuit de rerum principiis, talem et de anima sortitus est. Qui enim posuerunt ignem esse omnium rerum principium dixerunt animam esse ignem. Et similiter qui dixerunt aerem aut aquam vel etiam quatuor elementa, et cum his amicitiam et litem, similem opinionem de anima conceperunt.

ti, che la conoscenza è seguita dall'appetito, mentre l'appetito è seguito dal moto locale. Quindi, è necessario indagare sulla ragione di conoscenza per capire come sia il modo della sostanza dell'anima.⁸³

Ma è una concezione comune a tutti che la conoscenza avvenga per una qualche somiglianza del conoscente e del conosciuto. Gli antichi naturalisti ritenevano necessario che nell'anima del conoscente ci fosse la cosa conosciuta secondo lo stesso modo di esistenza. Ma poiché l'anima conosce tutte le cose, e da ciò sembrava seguire che dovrebbe essere composta da tutte, il che sembrava assurdo, scelsero questa via secondo cui l'anima sarebbe composta dai principi di tutte le cose; cosicché l'anima per il fatto che è [composta] dai principi, sarà trovata simile a quelle cose che sono dai principi. E perciò qualunque opinione ciascuno di loro ebbe dei principi delle cose, tale fu la sorte dell'anima.⁸⁴ Infatti, coloro che posero il fuoco come il principio di ogni cosa, dissero che l'anima era fuoco. E parimenti coloro che dissero l'aria o l'acqua o anche i quattro elementi, includendo l'amicizia e la discordia, concepirono una simile opinione dell'anima.⁸⁵

scienza. Si legge nel *corpus* del testo: «la potenza appetitiva è una potenza passiva, che come tale è fatta per essere mossa dall'oggetto conosciuto: per cui l'appetibile conosciuto è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso, come dice Aristotele [*De anima* 3, 10; *Met* 12, 7]» e in *idem*, ad 1: «Per l'oggetto appetibile non è cosa accidentale, ma essenziale, l'essere percepito dal senso o dall'intelletto: poiché l'appetibile non muove l'appetito se non in quanto oggetto di conoscenza, per cui le differenze dell'oggetto in quanto conosciuto sono sue differenze essenziali anche in quanto appetibile. E così le potenze appetitive sono tra loro distinte in base alla differenza degli oggetti conosciuti come in base ai loro oggetti propri».

⁸³ L'Autore si appresta ora ad affrontare, seppur brevemente, la questione della natura della conoscenza. Se, invero, la sostanza si conosce attraverso le operazioni e il conoscere è la radice di tutte le sue operazioni, l'indagine sulla natura del conoscere potrà illuminare la natura stessa della sostanza.

⁸⁴ Questa spiegazione si trova in ARISTOTELE, *De anima*, I, 5, 409b 23-410a 12 dove lo Stagirita si sofferma a evidenziare le conseguenze assurde di tali opinioni.

⁸⁵ Interessante su questo il testo parallelo *Sententia Libri de anima* (d'ora in poi *In de anima*), I, lect. 4, § 43-45.

Que quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia. Per hoc ergo anima, ex huiusmodi principiis composita, non haberet similitudinem cum omnibus nisi in potentia. Unumquodque autem cognoscitur per hoc quod est actu, non per hoc quod est potentia, ut ostenditur in IX *Metaphysice*. Unde talis modus similitudinis ad cognitionem non sufficit.

Et, preterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam quam per materiam. Premissa autem similitudo erat secundum materiam tantum. Unde forma, potissimum ens in re, ignota remaneret secundum hoc.

Et iterum, si hoc sufficeret anime ad habendam cognitionem de rebus, quod ex principiis rerum esset composita, non esset in potentia cognoscens res sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione sue substantie. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum. Unde ostenditur quod magis anima sit cognitiva rerum ex eo quod sit in potentia ad omnia quam ex eo quod sit actu composita ex omnibus.

Non autem invenitur anima cognoscens res ex hoc quod sit in potentia ad cognita per illum modum quo materia corporalis est in potentia ad formas. Nam materia

E certamente la posizione non fu sufficiente, poiché nei principi comuni delle cose materiali non vi sono tutte le cose se non in potenza. A motivo di ciò quindi l'anima, composta da principi di tale genere, non avrà somiglianza con le cose se non in potenza. Ogni cosa però si conosce in quanto è in atto, non in quanto è in potenza, come si spiega nel IX libro della *Metafisica*.⁸⁶ Quindi tale modo di somiglianza non è sufficiente per la conoscenza.

E inoltre, ogni cosa è conosciuta più per la sua forma che per la materia. Ma la somiglianza di cui sopra era solo secondo la materia. Quindi, la forma, il principale ente nella cosa, secondo tale concezione resterebbe ignota.⁸⁷

E inoltre se questo, ossia l'essere composta dai principi delle cose, bastasse all'anima per avere la conoscenza di esse, [l'anima] non sarebbe in potenza conoscendo la cosa ma in atto, perché la conoscenza converrebbe a lei per la composizione della sua sostanza. Ma abbiamo visto che questo è falso. L'anima, infatti, diventa da conoscente in potenza a conoscente in atto sia secondo il senso che secondo l'intelletto. Quindi è dimostrato che l'anima è più capace di conoscere le cose se è in potenza rispetto ad esse piuttosto che per essere attualmente composta di tutte.

D'altra parte l'anima conosce le cose non perché è in potenza rispetto all'oggetto conosciuto nello stesso modo in cui la materia è in potenza rispetto alla forma.⁸⁸ Infatti, la materia corporea è dalla

⁸⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, 1049b 4-23. Si veda anche il commento di Tommaso su questo punto: *In XII libros Metaphysicorum expositio (d'ora in poi In Metaph.)*, IX, lect. 8, § 1846.

⁸⁷ Qui l'idea dell'Autore sarebbe che se l'anima conosce la cosa solo secondo la sua materia, allora essa ignora ciò che nella cosa è principale, e quindi quasi non conosce la cosa stessa.

⁸⁸ La fonte di tale concezione è, con tutta probabilità, la dottrina aristotelica di *De anima*,

corporalis de potentia educitur in actum potenza edotta all'atto con trasmutazio-
cum transmutatione et passione, secun- ne e passione, secondo che una forma

II, 5 in cui Aristotele accenna alla differenza tra la potenzialità del conoscere e quella della materia. Si legge in ARISTOTELE, *De anima*, II, 5, 417b 3-5: «Neppure subire ha un unico significato, ma in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto». In questo brano Aristotele sta trattando della conoscenza in generale, ossia in riferimento sia al senso che all'intelletto con un approfondimento successivo della dimensione sensibile; anche a livello di conoscere sensibile, infatti, per il darsi della conoscenza stessa, ci deve essere questo tipo di potenzialità che è propria dell'immaterialità. Successivamente sempre nel *De anima* si servirà di questa distinzione del termine potenza o passione per riferirlo esplicitamente all'intelletto possibile. E ancora in ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 429b 29 si legge: «Ora, riguardo al subire in virtù di un elemento in comune si è discusso precedentemente, e ciò consente di affermare che l'intelletto è in certo modo potenzialmente gli intelligibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. Diciamo potenzialmente allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto. È precisamente questo il caso dell'intelletto». È singolare che nel libro V della *Metafisica*, dove Aristotele distingue i diversi sensi del termine potenza, tale accezione di potenza presentata nel *De anima* non venga menzionato. Si legge invero in ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 12, 1019a15-21: «Potenza dunque significa in primo luogo questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente patisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso ha la potenza di patire modificazioni. (E talora diciamo che ha potenza di patire qualsiasi tipo di modificazione; invece tal altra, solo se esso ha potenza di patire affezioni che lo fanno mutare in meglio). Inoltre, si chiama potenza la capacità di condurre a termine una data cosa, bene o nel modo in cui si vorrebbe. A volte, infatti, noi diciamo di coloro che camminano oppure che parlano, ma non bene, né come vorrebbero, che non hanno potenza di parlare o di camminare. Lo stesso deve dirsi anche per la potenza passiva. Inoltre, si chiamano potenze tutti gli stati in virtù dei quali le cose sono assolutamente impassibili o immutabili o non facilmente mutabili in peggio. Infatti, le cose si rompono, si logorano, si incurvano e, in generale si distruggono, non perché hanno potenza ma perché non hanno potenza e mancano di qualcosa; invece, sono impassibili rispetto a tutti questi tipi di affezione quelle cose che difficilmente o poco ne sono affette in virtù della loro potenza e del loro potere, e per una certa condizione in cui si trovano». Nel commento di Tommaso alla *Metafisica* però, si trova una riflessione interessante che riguarda precisamente quanto scritto nel *De anima*. Riferendosi a questa traduzione del brano aristotelico "invece tal altra solo se esso ha potenza di patire affezioni che lo fanno mutare in meglio" Tommaso menziona un'altra traduzione (a noi ignota) e scrive: «un'altra redazione però reca: "a volte invece non secondo passione bensì in contrario". Il che va inteso così: si dice impropriamente che patisce tutto ciò che riceve una perfezione da qualcuno, per esempio, l'atto dell'intelletto è considerato un certo patire. Invece, si dice patire in senso proprio ciò che riceve qualcosa con un suo mutamento da ciò che gli è naturale: per cui, tale passione si dice anche che toglie qualcosa dalla sostanza. Ora, ciò non può verificarsi se non per qualcosa di contrario. Perciò quando il soggetto patisce qualcosa di contrario alla sua natura o condizione, si dice che patisce in senso proprio: in tal senso anche le malattie sono considerate passioni, invece quando qualcuno riceve ciò che gli è conveniente per sua natura, si

dum quod una potentia abicitur et alia introducitur. Hoc autem non apparet in anima, cum sit actu cognoscens; non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei acquirit, et simul utriusque contrariorum, nam per unum aliud cognoscitur.

Unde relinquitur quod vis cognoscitiva sit supra⁹¹ omnem virtutem corpoream.

[potenza] viene tolta e un'altra introdotta.⁸⁹ Questo però non accade nell'anima quando conosce in atto; infatti da essa non viene tolto qualcosa, ma solo acquisisce una conoscenza di una cosa, e contemporaneamente di entrambi i contrari, infatti per uno è conosciuto l'altro.⁹⁰

Quindi resta che la virtù conoscitiva sia sopra ogni virtù corporea. Onde essa

dice piuttosto essere perfezionato che patire» (*In Metaph.*, v, lect. 14, § 958). Sembra quindi che Tommaso veda incluso il senso di patire menzionato nel *De anima* in uno dei sensi di potenza che Aristotele illustra nella metafisica secondo la traduzione da lui riportata.

⁸⁹ Su questo si veda anche ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 4, 331a 15- 331b 35 e anche *Fisica*, I, 7, 190b -191a.

⁹⁰ Qui si sottolinea una ulteriore virtualità del conoscere che deriva dalla sua immaterialità: la capacità non solo di contenere una forma senza trasformazione dell'essere del conoscente, ma anche di contenere contemporaneamente più forme che nella materia sono tra loro opposte. Questo avviene nella conoscenza intellettuale innanzitutto, ma anche nella conoscenza sensibile; c'è un brano molto chiaro su questo nella *Sententia De sensu et sensato*, tr. 1 l. 19 n. 11 in cui si legge: «[...] nel senso e nell'intelletto non accade come nei corpi naturali. Infatti il corpo naturale riceve le forme secondo l'essere naturale e immateriale, secondo che hanno in sé la contrarietà, e perciò lo stesso corpo non può ricevere contemporaneamente la bianchezza e la nerezza; il senso e l'intelletto invece ricevono le forme delle cose spiritualmente e immaterialmente secondo un certo essere intenzionale, in quanto non hanno la contrarietà. Quindi il senso e l'intelletto possono ricevere contemporaneamente le specie dei sensibili contrari. E una similitudine di ciò si può vedere nel diafano, che è modificato dal bianco e dal nero in una sola e identica sua parte, poiché il mutamento non è materiale secondo l'essere naturale, come si è detto sopra». In altri termini, «Rispetto alle potenze conoscitive, invece, le forme delle cose conosciute non sono contrarie tra di loro. La ricezione di una non implica di per sé la perdita di un'altra. La vista può vedere più di un colore, o anche tutti i colori allo stesso tempo. Può vedere un intero arcobaleno. E non è che ci siano tanti atti di vedere quanti sono i colori visti; la visione di tutti è un solo atto. Quando, infatti, si vedono diversi colori allo stesso tempo, la vista li distingue; percepisce non solo i colori stessi ma anche il contrasto tra essi. [...] Ora, questa potenza della vista per molti colori allo stesso tempo, è in un certo senso opposta alla potenza della materia per i colori. Come osserva Tommaso, per essere in grado di vedere tutti i colori, l'occhio deve avere una parte che è propriamente incolore: la pupilla. Se la pupilla avesse qualche colore secondo il suo essere naturale, cioè in modo materiale, quel colore sarebbe di ostacolo per vedere gli altri. Se la pupilla fosse rossa, tutto sembrerebbe rossastro. La pupilla non deve avere alcun colore proprio, né prima di vedere né quando vede. In questo modo può ricevere le specie di tutti i colori anche simultaneamente» (S.L. BROCK, *La sapienza filosofica di Tommaso d'Aquino*. Pro manuscripto, pp. 185-186).

⁹¹ Il testo di Kennedy non riporta "supra" ma "contra". Il termine "supra" si trova invece nell'edizione di Gomez così come riportata da R. Busa. Poiché esistono dubbi sulla teoria di Kennedy per la quale il manoscritto vaticano sarebbe l'originale, ci permettiamo di riportare qui la versione di Gomez poiché più in armonia con il senso generale del testo.

tum, omni forma illius generis, ut omnes recipere possit, sicut pupilla caret omni colore; et sic de aliis sensuum instrumentis. Si igitur per intellectum sumus in potentia ad cognoscendas naturas omnium sensibilium rerum, necessarium est id per quod completur intellectiva cognitio in nobis denudatum esse ab omni natura sensibilium rerum. Nullum autem corpus est huiusmodi. Impossibile est igitur quod per aliquod organum corporeum intellectiva cognitio fiat in nobis.

non procede dalla composizione o commistione di qualche principio materiale o di qualche proprietà di qualcosa di questi, ma dipende da un altro e più alto principio. E, ammesso che la virtù cognitiva non procede da qualche principio corporeo, tuttavia in origine qualche virtù cognitiva ha una certa proprietà corporea, in quanto usa uno strumento corporeo perché è l'atto di un tale strumento, e cioè la virtù sensitiva, perché la conoscenza sensitiva è dei singolari che sono qui e adesso. Per questa ragione, la ricezione delle forme propria di questa conoscenza, può essere data attraverso uno strumento corporeo, che, grazie alla virtù sensibile, in forza della sua forma, può conoscere le cose di cui riceve le forme. È necessario però, dal momento che la conoscenza sensitiva avviene per la ricezione di forme senza l'espulsione di altre, che l'organo, il quale riceve le forme delle cose sensibili di qualunque genere, manchi, considerato nella sua natura, di ogni forma di questo genere per poterle ricevere tutte, come la pupilla manca di ogni colore; e così per gli altri organi dei sensi.⁹² Se allora, in virtù dell'intelletto, siamo in potenza a conoscere le nature di tutte le cose sensibili, è necessario che ciò per cui la conoscenza intellettuale si compie in noi, sia privo di ogni natura delle cose sensibili. Ma nessun corpo è in questo modo. È impossibile allora che la conoscenza intellettuale avvenga in noi in virtù di qualche organo corporeo.⁹³

⁹² L'organo è chiaramente fisico e materiale, tuttavia per la conoscenza, come afferma qui l'Autore e come si anticipava nella nota 56, deve essere privo delle forme del genere che conosce; quindi l'organo della vista il cui oggetto proprio è il colore, per conoscere il colore non deve essere colorato, l'organo del tatto per percepire il freddo o il caldo non deve essere né freddo né caldo, e così via. È ciò che si spiega in ARISTOTELE, *De anima*, II, 11, 424a 5-15.

⁹³ La comunanza con la conoscenza sensitiva è adesso terminata: la potenza sensitiva infatti ha un certo grado di immaterialità, quel grado che le permette di conoscere il suo oggetto proprio, il colore. «La potenza della vista è una forma che è ricevuta *nella* materia e che *attualizza* la potenza della materia in un certo modo. In virtù di questa forma, infatti, l'occhio materiale è un organo sensitivo, è capace di vedere. Ma tale capacità non è di per

Intellectus igitur est aliquid per se operans, id est, habens operationem que ab ipso tantum egreditur, non per aliquod organum corporale, sicut est in sensu. Nam visio non est operatio visus tantum, egrediens a visu tantum, sed ab oculo, qui componitur ex visu et pupilla. Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens, quod non invenitur in corporalibus formis, que quidem per se non subsistunt, sed composita subsistunt et habent esse per formas. Quod autem est per se subsistens et incorporeum, de necessitate est incorruptibile. Non enim potest corrumpi per se, cum per se non moveatur. Nichil enim movetur nisi corpus, nec aliquid per se corrumpitur nisi moveatur, cum corruptio sit terminus motus. Quod autem est subsistens non corrumpitur per accidens. Relinquitur

L'intelletto allora è qualcosa operante di per sé, cioè ha l'operazione che da esso solo procede, non in forza di qualche organo corporeo, come è nel senso. Infatti, la visione non è solo un'operazione della vista, che procede solo da essa, ma dell'occhio, che è composto dalla vista e dalla pupilla. Si sa che ciascuno agisce nel modo in cui è. L'intelletto è allora qualcosa sussistente *per se*, perché agisce di per sé, cosa che non si rileva nelle forme corporee, le quali non sussistono certamente di per sé, ma sussistono composte e hanno l'essere in virtù delle forme. Ma ciò che è sussistente di per sé e incorporeo, è necessariamente incorruttibile. Non si può, infatti, corrompere di per sé, in quanto non si muove di per sé.⁹⁴ Nulla, infatti, si muove se non il corpo, né qualcosa si corrompe di per sé, se non muovendosi, infatti, la corruzione è il termine di un movimento.⁹⁵ Ma ciò che è sussi-

sé di tipo materiale. [...] Per essere in grado di vedere tutti i colori, l'occhio deve avere una parte che per natura è propriamente incolore: la pupilla. Se la pupilla avesse qualche colore secondo il suo essere naturale, cioè in modo materiale, quel colore sarebbe di ostacolo per vedere gli altri. Se la pupilla fosse rossa tutto sembrerebbe rossastro. La pupilla non ha alcun colore proprio, né prima di vedere né quando vede. Mentre è viva e sana – nella sua condizione naturale – la pupilla non può essere colorata. [...] Perciò si dice che la natura dell'occhio, pur avendo in sé la materia, gode di un certo grado di immaterialità. Potremmo dire che sebbene nell'occhio ci sia materia, non c'è "materia per i colori"» (S.L. BROCK, *La sapienza*, cit., pp. 186-188). Anche l'intelletto, come il senso, deve avere immaterialità per conoscere il suo oggetto proprio. Poiché però, l'oggetto proprio dell'intelletto è la natura di tutte le cose sensibili, e non solo dei colori, esso non deve avere in sé nessuna natura di cose sensibili e pertanto non deve essere in alcun modo corporeo per poterle contenere in sé e pertanto conoscere. Quella dell'intelletto è quindi una immaterialità totale.

⁹⁴ Si noti qui il contrasto esplicito del pensiero dell'Autore con la posizione di Platone sull'anima come auto-movente riportata precedentemente nel *corpus* stesso.

⁹⁵ Questo è il fulcro della dimostrazione dell'immortalità dell'anima nella presente questione. Tale argomentazione è definita da Lawrence Dewan, un'argomentazione di tipo fiscalista, ossia che parte dall'osservazione del movimento e dell'assenza di esso, per dimostrare il sussistente spirituale e quindi immortale; cfr. L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., p. 187. Un testo parallelo a questo si trova in SCG, II, 55, § 7 in cui si legge: «La corruzione è un tipo di mutazione. E questa è sempre termine di un moto, come è dimostrato nella *Fisica*. Perciò tutto ciò che si corrompe è soggetto al moto. Ma nella *Fisica* è anche spiegato che quanto è soggetto al moto è un corpo. Dunque è necessario che quanto si corrompe sia un corpo, se si corrompe *per se*, oppure che sia una forma o facoltà

ergo, id quo homo intelligit omnino incorruptibile esse.

Sed, hoc supposito, dicunt quidam quod id, quo intelligit et est in potentia omnia, et dicitur possibilis intellectus, est quaedam substantia separata, nec est aliquid anime que est forma corporis nostri.

Quod quidem esse non potest. Constat enim quod ipse homo est intelligens; non enim loqueremur de intellectu nisi per hoc quod percipimus nos intelligere. Impossibile est autem quod aliquid formaliter operetur aliquo quod est diversum ab eo in substantia. Oportet enim id quo

stante non si corrompe *per accidens*.⁹⁶ Resta allora che ciò per cui l'uomo intende è totalmente incorruttibile.⁹⁷

Ma, supposto ciò, certuni dicono che ciò per cui si intende e che è in potenza tutte le cose, e che si chiama intelletto possibile, è una certa sostanza separata, né è qualcosa dell'anima la quale è forma del nostro corpo.⁹⁸

La qual cosa certamente non può essere. Consta, infatti, che l'uomo stesso è intelligente; non parleremmo invero di intelletto se non per il fatto che percepiamo di intendere.⁹⁹ Ma è impossibile che qualcosa agisca formalmente in qualcuno che è diverso da lui nella sostanza. È necessario,

di un corpo da esso dipendente, se si corrompe *per accidens*. Ma le sostanze intelligenti non sono corpi, né facoltà o forme dipendenti da un corpo. Dunque non sono soggette a corrompersi né per se né per accidens». Questa argomentazione non si trova invece nel *corpus* dell'articolo della *Summa Theologiae* in cui si rinviene come argomento centrale quello che qui l'Autore offre nella risposta all'obiezione 5, come si vedrà in seguito.

⁹⁶ Per Tommaso una cosa si può corrompere *per se*, ossia in se stessa, o *per accidens*, ossia in quanto la corruzione di un'altra cosa implica anche la scomparsa di essa. Si corrompe *per se* solo ciò che è sussistente, il composto, in quanto si dissolve nelle parti in cui è costituito (si separano materia e forma e la sua materia assume un'altra forma sostanziale); si corrompono *per accidens* quelle forme che sono completamente immerse nella materia, infatti tali forme non hanno l'essere in sé, ma 'sono' solo nel senso che i composti di cui fanno parte sono, cosicché quando i composti si corrompono, esse scompaiano. L'anima umana essendo una forma sussistente non è corruttibile né *per se* né *per accidens*. Si confronti su questo *S.Th.*, I, q. 75 a. 6 in cui parte dell'argomentazione dell'immortalità dell'anima umana si fonda su tale distinzione dei tipi di corruzione perché parte dalla considerazione della natura speciale della forma umana (come si vedrà in seguito nella risposta all'obiezione 5).

⁹⁷ Qui si raggiunge la conclusione della dimostrazione dell'Autore nella presente questione. Il resto del *corpus*, invece, vuole risolvere un dubbio, non sull'immortalità dell'anima intellettuale, ma sull'appartenenza di tale anima all'uomo.

⁹⁸ Tale problema era particolarmente sentito all'epoca di Tommaso in quanto l'influsso del commento di Averroè ad Aristotele era una fonte importante per la comprensione del pensiero dello Stagirita. Dalla dottrina di Averroè nascono poi diverse ulteriori interpretazioni che sono quelle che ha presente Tommaso nei suoi scritti su questo tema. Per una contestualizzazione storica del problema di veda J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, Piemme Theologica, Casale Monferrato 1994, pp. 218-223. Si segnalano alcuni testi paralleli di tale obiezione averroistica: SCG, II, c. 59; QD de anima, q. 1, a. 2; De unitate intellectus, I, 7-13.

⁹⁹ L'esperienza interna di capire è riportata come dimostrazione dell'unità dell'uomo anche da SCG, II, c. 59; QD de anima, q. 1 a. 2; De unitate intellectus, III, 27-31; In de anima, III lect. 7.

aliquid operatur esse actu formam ipsius per quam est in actu, cum nihil agat nisi secundum quod est actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est quod id quo formaliter intelligit sit substantia separatim ab ipso existens. Nec sufficit ille modus continuationis quem quidam adinvenierunt, dicentes fantasmata que sunt in nobis esse obiecta intellectus possibilis separati et per ea intellectus possibilis continuatur nobiscum. Per hoc enim, quod obiectum alicuius potentie cognitive est in aliqua re, fit res illa cognosci-

infatti, che ciò per cui qualcuno agisce sia la forma in atto dello stesso per cui è in atto, poiché nessuno agisce se non secondo ciò che è in atto.¹⁰⁰ Se allora l'uomo è intelligente, è impossibile che ciò per cui formalmente intende sia sostanza separatamente dallo stesso esistente.¹⁰¹ Né è adeguato questo modo di continuità che alcuni escogitarono,¹⁰² secondo cui i fantasmi che sono in noi, sono gli oggetti dell'intelletto possibile separato e tramite questi l'intelletto possibile ha un prolungamento in noi. Per il fatto che l'oggetto

¹⁰⁰ Diversi sono i testi nell'opera dell'Aquinate in cui si spiega e ribadisce che la forma è il principio dell'agire. Paradigmatico *S.Th.*, I, q. 3 a 2 in cui Tommaso sta discutendo se Dio sia composto di materia e forma; si legge: «perché ogni agente agisce in forza della sua forma: per cui il rapporto di un ente al suo agire è determinato dal suo rapporto alla forma. Ciò che dunque è primo come agente e agisce in forza della sua natura deve essere primo anche come forma, e forma per natura sua. Ma Dio è il primo agente, essendo la prima causa efficiente, come si è già dimostrato [q. 2, a. 3]. Egli è dunque forma in forza della sua essenza, e non composto di materia e di forma»; *Quaestiones disputate de pot.* q. 1 a. 1: «come appare dall'intendere comune dell'uomo, il nome atto è stato attribuito in primo luogo all'azione; quasi tutti intendono atto in questo modo. Successivamente, tuttavia, da qui è stato traslato alla forma, in quanto la forma è principio e fine dell'azione»; anche *In Sent.*, IV dist. 12 q. 1 a. 2 sol 1: «L'agire non compete che a una realtà sussistente in se stessa; perciò non agisce né la materia né la forma, ma il composto; tuttavia questo non agisce in ragione della materia ma della forma, la quale è atto ed è principio dell'agire».

¹⁰¹ I testi paralleli di questo argomento sono: *SCG*, III c. 59; *S.Th.*, I, q. 76, a. 1; *De unitate intellectus*, III, 330; *Comp. Theol.*, c. 85; riportiamo qui *In de anima*, III, lect. 7, § 690, in quanto si avvicina particolarmente al testo del *De immortalitate* esplicitandolo: «Infatti è chiaro che questo uomo qui intende. Se, infatti, si negasse questa verità, allora chi sostiene questa opinione non intende nulla, e quindi non è da ascoltare; se invece intende è necessario che intenda formalmente con qualche facoltà. Questa facoltà è d'altra parte l'intelletto possibile del quale il Filosofo dice "chiamo intelletto quello per cui l'anima pensa e vuole" (ARISTOTELE, *De anima*, III 429a23). Dunque l'intelletto possibile è la facoltà con cui questo uomo qui, formalmente parlando, intende. Lo strumento invece, per mezzo del quale qualche cosa opera come per mezzo di un principio attivo, può essere separato secondo l'essere dal soggetto che opera: come se dicessimo che il balivo agisce per mezzo del re, poiché il re lo spinge ad agire. Ma è impossibile che la facoltà con cui qualcosa opera formalmente sia separata da quella secondo l'essere. Questo si verifica per il seguente motivo: poiché niente agisce se non in quanto è in atto. Dunque, una cosa opera formalmente per mezzo di qualcosa, se quest'ultima è in atto insieme con quella. Ma non accade che qualche cosa sia un ente in atto insieme a qualcosa d'altro, se ne sia separata secondo l'essere. Quindi è impossibile che ciò con cui qualche cosa agisce formalmente sia separato da quella secondo l'essere».

¹⁰² Il riferimento è sempre agli averroisti. Kennedy lo riconduce allo stesso Averroè, come si evidenzia in L.A. KENNEDY, *A New Question...*, cit., pp. 217-218.

bilis, non autem cognoscens; sicut paries non est videns, sed visus, ex hoc quod in ipso est color. Si igitur fantasmata obiecta intellectus sunt, ut Philosophus dicit, ex hoc quod fantasmata in nobis sint, intellectus non continuatur nobis sicut intelligentibus, sed sicut intellectis; quod est manifeste falsum. Relinquitur igitur quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit aliquid anime vel nature nostre. Unde et Aristoteles, incipiens tractare de intellectu possibili, sic dicit: de parte autem anime qua cognoscit anima et sapit, et cetera. Et post: dico autem intellectum, quo intelligit anima. Unde patet quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatim a corpore, non propter hoc quod sit substantia quedam separata ab homine. Relinquitur igitur quod, si intellectus possibilis est incorruptibilis, ut dictum et ostensum est, quod anima humana sit omnino incorruptibilis.

di qualche potenza conoscitiva è in qualche realtà, infatti, fa diventare quella cosa conoscibile ma non conoscente; come la parete non è vedente ma è vista attraverso ciò che in essa è colore. Se allora i fantasmi sono gli oggetti dell'intelletto, come dice il Filosofo,¹⁰³ dal fatto che i fantasmi sono in noi l'intelletto non è continuato in noi come in [esseri] intelligenti ma come [esseri] intesi; e questo è manifestamente falso. Resta allora che ciò per cui si intende, ossia l'intelletto possibile, sia qualcosa dell'anima o della nostra natura. Da qui che Aristotele, iniziando a trattare dell'intelletto possibile, così dice: riguardo alla parte dell'anima per cui l'anima conosce e sa,¹⁰⁴ ecc. E dopo: dico anche l'intelletto per il quale l'anima conosce.¹⁰⁵ Da qui è chiaro che si dice che l'intelletto possibile è separato per il fatto di avere un'operazione separata dal corpo, non per il fatto che sia una certa sostanza separata dall'uomo. Ne consegue allora che, se l'intelletto possibile è incorruttibile, come è stato detto e dimostrato, l'anima umana è totalmente incorruttibile.

ad 1. Ad primum igitur dicendum quod id quod per se generatur et corrumpitur est compositum. Forma autem non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem que sunt per accidens, non variatur ratio rei. Unde non variatur ratio corruptibilis ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Et tamen sciendum quod

Risposte alle obiezioni: 1. Ciò che si genera e si corrompe di per sé è il composto. La forma invero non si genera né si corrompe se non accidentalmente. Ma la definizione di una cosa non è modificata da ciò che è accidentale. Quindi la ragione di corruttibile non è modificata dal fatto che la forma si corrompe accidentalmente o che è totalmente incorruttibile.¹⁰⁶ E

¹⁰³ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 7, 431a 15-16.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*, III, 4, 429a 10.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, III, 4, 429a 23-24.

¹⁰⁶ Qui l'Autore si limita a osservare che, da quanto detto nell'obiezione, non se ne deduce la corruttibilità della forma, poiché una forma non è corruttibile *per se* ma *per accidens* e pertanto non intacca la nozione di corruttibile come differenza che caratterizza in modo essenziale le sostanze. Nel testo parallelo di Tommaso *In Sent.*, II, dist. 19 q. 1 a. 1 ad 2 alla stessa obiezione posta si trova una risposta più dettagliata: «[...] la corruzione si rinviene in tutti i corruttibili secondo la stessa nozione comune quanto a ciò che per se conviene alla

ens, et ea que sunt entis, non univoce sed analogice predicantur de rebus; et ideo in huiusmodi non oportet querere rationem omnino eandem.

ad 2. Ad secundum dicendum quod anima per suam essentiam est forma hominis. Corrupto autem corpore, forma, ut formans in actu si non remaneat, remanet tamen forma ut formativam virtutem

tuttavia, sapendo che l'ente e quelle cose che appartengono all'ente, non sono predicati delle cose in modo univoco ma analogico, allora non è necessario cercare una ragione totalmente univoca.¹⁰⁷

2. L'anima per sua essenza è forma dell'uomo. Ma corrotto il corpo, la forma, sebbene non continui a formare in atto, resta tuttavia forma in quanto ha virtù formativa.¹⁰⁸ La corruzione dell'uomo

corruzione, ma non quanto a ciò che accade alla corruzione. Infatti, poiché la corruzione è propriamente la trasmutazione del composto dall'essere al non essere, appartiene per se alla corruzione che il composto cessi di essere, e poiché il composto ha l'essere dalla congiunzione della forma alla materia, di conseguenza la divisione della forma da tale materia si rinviene in ogni corruzione. Invece il fatto che la forma cada nel nulla oppure no, è accidentale alla corruzione, in ragione della nozione propria di questa o di quella forma. Qualora, infatti, si tratti di una forma tale il cui essere sia assoluto e non dipendente, nell'essere della quale (forma) la materia è tratta (per) partecipazione, in quanto (la materia) è perfezionata da tale forma, si dà che dal venire meno della materia, il composto siffatto perda l'essere, per il fatto che la materia è resa non proporzionata a tale composto, e tuttavia la forma stessa rimanga nel suo essere, sicché la distruzione è del composto, mentre la forma rimane. Qualora invece la forma non abbia un essere assoluto in cui sussista, ma esista a causa dell'essere del composto, allora, da che il composto cessa di essere, è necessario che anche la forma perda l'essere e *per accidens* si corrompa».

¹⁰⁷ Forse qui l'Autore vuol dire che, poiché corruttibile è una divisione immediata dell'ente stesso, non è detto che la sua ragione debba essere la stessa in tutti, come non lo è la ragione di ente. Infatti, essere ente per ogni cosa significa qualcosa di diverso. Applicando questo alla nozione di corruttibile si può notare, infatti, che se è vero, ad esempio, che sia l'uomo che il cavallo sono corruttibili, è anche vero che lo sono in modo diverso. Per entrambi corrompersi significa lo sciogliersi degli elementi del composto: si perde la forma e il composto non esiste più; ma la forma del cavallo senza la materia sparisce, mentre la forma dell'uomo, avendo l'essere in sé, sussiste e pertanto l'uomo è corruttibile in un senso diverso rispetto al cavallo perché la sua forma continua a esistere. Con tale affermazione allora l'Autore, se da un lato (nella prima parte della risposta all'obiezione) sottolinea come la forma essendo corruttibile *per accidens* non va a intaccare la ragione di corruttibile del composto, dall'altro, con quest'ultima affermazione sembra voler minare la ragione stessa dell'obiezione sostenendo che in realtà il corruttibile ha un senso diverso nei diversi enti e la sua ragione non è esattamente la stessa in tutti. Da notare che, mentre il primo argomento proposto dall'Autore è presente anche nella risposta all'obiezione di *Sent.*, II, dist. 19, q. 1 a.1 ad 2, questo secondo non appare; questo dà adito a pensare che, se la *quaestio* è opera dell'Aquinate, potrebbe essere un successivo sviluppo del pensiero dell'Aquinate.

¹⁰⁸ Lawrence Dewan, accettando la posizione di Kennedy sull'attribuzione della questione a Tommaso, rileva in tale risposta un possibile progresso metafisico del pensiero di Tommaso nella presente questione rispetto a *Quodl.* 10 q. 3 a. 2 ad 4. Ivi si legge invero: «l'anima secondo la sua essenza è forma del corpo, né distrutto il corpo viene distrutta anche l'anima in quanto al fatto che è forma, ma solo smette di essere forma in atto». Ciò che

habens. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima.

ad 3. Ad tertium dicendum quod hoc, quod est esse ex nihilo, non est causa aliorum defectuum ut ex qua necessario consequantur; sed, ex hoc quod est ex nihilo, creatura apta est aliis defectibus, unaqueque tamen secundum modum sui generis et speciei. Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et dicitur vertibilis in nihil si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura sed in creatore, cuius potentia creatura in esse producta est et conservatur in esse; et cuius potestati subest subtrahere operationem suam qua rem in esse conservat, cum hoc agat voluntarie. Corruptibile autem non dicitur aliquid, vel mutabile, nisi propter potentiam que in ipso est. Unde, cum in anima non sit potentia ad corruptionem, non potest dici corruptibilis ratione predicta.

ad 4. Ad IIII dicendum quod, secundum Augustinum, in qualibet mutatione est aliqua mors et corruptio, cum aliquid abiciatur; sicut, cum mutatur ex albo

infatti non è se non per difetto del corpo che diventa indisposto a ricevere l'essere dall'anima.¹⁰⁹

3. L'essere dal nulla non è causa di altri difetti come se necessariamente ne conseguano, ma piuttosto le creature che sono dal nulla, sono atte ad altri difetti, ciascuna tuttavia secondo il modo del suo genere e specie. Ma il fatto che la creatura è dal nulla e si dice convertibile al nulla se lasciata a se stessa, non sta a designare una qualche potenza nella creatura, ma nel creatore, il cui potere produce la creatura nell'essere e la conserva; e alla cui potestà è sottomesso sottrarre la sua operazione che conserva la cosa nell'essere, allorché lo faccia volontariamente. Corruptibile invece o mutabile si dice di qualcosa in virtù della potenza che c'è nella cosa stessa. Quindi, poiché nell'anima non c'è la potenza alla corruzione, non può essere detta corruptibile per la ragione sopra affermata.

4. Secondo Agostino in qualunque mutazione c'è qualche morte e corruzione, con qualcosa che viene tolto; come quando si muta il bianco in nero, il bianco si

sottolinea Dewan è che il passare dal dire “smette di essere forma in atto” al dire “resta forma in quanto ha virtù formativa” potrebbe segnalare un significativo *step* nella concezione metafisica tommasiana della forma. Dire, infatti, smette di essere forma in atto, significherebbe affermare che alla forma manca ancora qualche perfezione per passare all'atto, ossia deve essere messa in atto perché di per sé, non ha già tutto; dire invece che la forma resta forma in quanto ha virtù formativa esprimerebbe che la forma ha di per sé tutta la virtù, tutta la perfezione di forma anche se non sta formando il corpo in atto. Cfr. L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., nota 30, pp. 182-183.

¹⁰⁹ Diversa risposta allo stesso tipo di obiezione si trova invece nelle *quaestiones disputatae de anima* q. 14 ad 10 in cui Tommaso spiega che l'anima umana è un tipo di forma particolare perché sussistente, e quindi le può competere qualcosa che non le compete in quanto forma, ossia il permanere anche senza il corpo. Per Dewan la q. 14 costituirebbe un regresso nella considerazione della nozione di forma e quindi rispetto alla sua ipotesi di datazione che collocherebbe la *quaestio de immortalitate animae* prima delle *QD de anima* e dopo *Quodlibet 10*; la forma sarebbe in *QD de anima 14* come un genere logico la cui differenza sarebbe sussistente – non sussistente; vale a dire: l'argomentazione fa leva sulla sussistenza o meno della forma e non sulla nozione stessa di forma. Cfr. L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., p. 183.

in nigrum, corrumpitur album. Et ideo vera immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam Angelus et anime, que secundum substantiam incorruptibiles sunt ex natura sua, sunt secundum electionem vertibiles. Et, si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratie donum.

ad 5. Ad v dicendum quod compositio que est in anima non potest esse ratio corruptibilitatis. Non enim est composita ex materia et forma, sed ex quo est et quod est, sive ex esse et quod est, quod idem est, nam ipsum esse est quod unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus preter Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus sed creatis, aliud est esse et substantia rei. Sed substantia subsistens in esse est ipsa for-

corrompe. E perciò la vera immortalità è la vera immutabilità, che nessuna creatura possiede se non per grazia.¹¹⁰ Infatti, l'angelo e le anime, che secondo la sostanza sono per la loro natura incorruttibili, sono mutevoli per scelta e, se restano immutati nel bene, questo è solo per il dono della grazia.¹¹¹

5. La composizione che c'è nell'anima non può essere ragione di corruttibilità. L'anima, infatti, non è composta di materia e forma ma di ciò per cui è e di ciò che è oppure di essere e di ciò che è, il che è lo stesso, infatti lo stesso essere è ciò per cui ciascuno è. Questa composizione si trova necessariamente in tutte le cose tranne in Dio, nel quale solo si identificano la sostanza e il suo essere. Infatti, nelle sostanze immateriali ma create, una cosa è l'essere e altra la sostanza della cosa.¹¹²

¹¹⁰ Tale dottrina è ribadita più volte negli scritti di Agostino. Paradigmatica al riguardo: *De natura boni*, 19: «Egli è in senso vero poiché è immutabile. Ogni mutamento fa non essere più ciò che era. Quindi Colui che è immutabile è in senso vero. Tutte le altre cose che sono opera sua hanno ricevuto l'essere da lui secondo la propria misura»; oppure *ibidem*, 39: «c'è vera eternità [...] dove c'è vera immortalità, cioè in quella suprema immutabilità che ha solo Dio, il quale non può assolutamente mutare. Altro infatti è non mutare, pur avendone la possibilità, altro invece essere nell'impossibilità di mutare»; e, anche in modo diverso si esprime nel *De Trinitate*, 1, 2 in cui, commentando il testo della Sacra Scrittura I Timoteo, vi, 16 si legge: «[...] l'Apostolo che usa l'espressione: "Il solo che possiede l'immortalità", dal momento che anche l'anima in un certo senso si dice ed è immortale, non affermerebbe "il solo che possiede", se la vera immortalità non fosse quella immutabilità che nessuna creatura può avere in quanto è solo del Creatore.

¹¹¹ Nella polemica con Massimino sempre in 11, 12 si legge infatti: «Perciò, anche la stessa anima umana, la quale è chiamata immortale perché, in conformità con il suo modo d'essere, in un certo senso non cessa mai di vivere, ha tuttavia a suo modo una sua morte: infatti, se prima viveva secondo giustizia e ora pecca, muore alla giustizia; se era peccatrice e ora diventa giusta, muore al peccato, per tacere di altri suoi mutamenti, dei quali sarebbe troppo lungo discutere. E la natura delle creature celesti poté morire, poiché poté peccare: infatti, anche gli angeli peccarono e furono trasformati in demoni, il cui capo è il diavolo. E coloro che non peccarono, poterono peccare. E a qualunque creatura razionale venga concesso di non poter peccare, ciò non è opera della sua natura, ma della grazia di Dio. Per questo solo Dio ha l'immortalità, perché egli, non per grazia di qualcuno, ma per la sua natura né poté né può mutare con una qualche trasformazione, e né poté né potrà peccare con una qualche trasformazione».

¹¹² Una spiegazione analoga si trova in *S.Th.*, 1, q. 50 a. 2 ad 3 in cui l'Aquinata spiega co-

ma. In materialibus autem substantiis est compositum ex materia et forma; esse autem est per se consequens formam. Unde substantia materialis non amittit esse nisi per hoc quod materia separatur a forma. Que quidem separatio nec intelligi potest in substantia que est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde impossibile est quod substantia que est forma tantum sit corruptibilis.

Ma la sostanza sussistente nell'essere è la stessa forma. D'altra parte nelle sostanze materiali c'è il composto di materia e forma; ma l'essere è di per sé conseguente alla forma. Quindi la sostanza materiale non perde l'essere se non per il fatto che si separa dalla forma. E certamente questa separazione non si può capire nella sostanza che è solo forma. Niente, infatti, si può separare da se stesso. Quindi è impossibile che la sostanza che è solo forma sia corruttibile.¹¹³

ad 6. Ad vi dicendum quod, ubi non est contrarietas, non potest esse corruptio. Cum enim corruptio non sit nisi per separationem forme a materia, ut dictum est (separans autem formam a materia non potest esse nisi aliquid inducens for-

6. Dove non c'è contrarietà non ci può essere corruzione. Dal momento che non c'è la corruzione se non per la separazione delle forme dalla materia, come è stato detto – ciò che separa la forma dalla materia non può che essere qualcosa che

me nell'angelo, ossia una creatura spirituale e immortale, ci sia composizione tra l'essere e ciò che egli è, ossia la sua sostanza.

¹¹³ L'argomentazione dell'immortalità dell'anima nella risposta a questa obiezione, è qui basata unicamente sulla nozione di forma e sul suo speciale rapporto con l'essere. È interessante osservare che tale argomento si trova come uno dei primi argomenti in SCG, II, 55 § 2 e verrà ripreso da Tommaso in *S.Th.*, I, q. 75 a. 6 come argomento centrale del *corpus* dell'articolo. Lo si riporta qui: «Infatti è chiaro che quanto direttamente [per se] compete a un essere, è da esso inseparabile. Ora, l'essere compete direttamente alla forma, la quale è atto. Per cui la materia acquista l'essere in atto acquistando la forma, e la corruzione si verifica in essa appunto perché la forma viene a separarsi da essa. Ora, è impossibile che una forma si separi da se stessa. È dunque impossibile che una forma sussistente cessi di esistere». La differente posizione di questa argomentazione all'interno delle opere *Contra Gentiles* e soprattutto della *Summa*, rispetto alla presente questione è uno dei motivi, insieme ad altri, che portano Dewan a ipotizzare il darsi di uno sviluppo nel pensiero metafisico di Tommaso riguardo alla comprensione della nozione di forma. Questo argomento per dimostrare l'immortalità dell'anima infatti, posto tra i primi argomenti della *contra Gentiles*, in posizione centrale nell'articolo della *Summa* e solo come una risposta ad un'obiezione nella presente questione, essendo di natura più schiettamente metafisica rispetto all'argomento che qui si presenta nel *corpus*, potrebbe effettivamente significare un progredire nella conoscenza della nozione di forma e costituire un segno di un progresso nel pensiero metafisico dell'Aquinate. Cfr. L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., pp. 175-176. Da notare che Vansteenkiste, nella sua recensione all'edizione di Kennedy, riconosce nell'argomento di questa risposta all'obiezione la «tipica dottrina tomista dello esse». Cfr. C. VANSTEENKISTE, *Review of the article*, cit., p. 34. In realtà, come documenta Dewan nel suo articolo, tale dottrina, prettamente tommasiana, si rinviene solo nelle opere mature di Tommaso e non in quelle giovanili. Cfr. L. DEWAN, *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*, cit., pp. 175-177.

mam; nihil enim agit intendens ad non esse sed ad aliquod esse et bonum), sic relinquitur quod corruptio non fiat nisi per hoc quod, inducta una forma, excluditur alia, quod non esset si inter formas contrarietas non esset, nam ea que contrarietas carent se invicem non expellunt. Et ideo sola compositio que est ex contrariis causa est corruptibilitatis. Ratio autem in oppositum ex contrariis opinionibus procedebat. Nam Plato, qui dixit quod corpora celestia erant secundum naturam suam corruptibilia, ponit ea ex contrariis componi; Aristoteles vero, qui ponit quod non sunt ex contrariis, ex hoc ipso ostendit quod secundum suam naturam incorruptibilia sunt.

induce una forma; niente infatti agisce tendendo verso il non essere ma a qualcosa che è ed è buono –, così resta che la corruzione non avvenga se non per questo, che indotta una forma, ne venga esclusa un'altra, e ciò non può accadere se tra le forme non ci fosse contrarietà, infatti quelle cose che mancano di contrarietà non si escludono a vicenda. E perciò la sola composizione che è di contrari è causa di corruttibilità. L'argomento dell'obiezione, invece, viene da [mescolare] opinioni contrarie.¹¹⁴ Infatti Platone, che diceva i corpi celesti essere corruttibili secondo la loro natura, riteneva che essi sono composti di contrari; ma Aristotele il quale sosteneva che non sono costituiti da contrari, per ciò stesso mostrava che, precisamente per non essere composti di contrari, essi sono incorruttibili secondo la loro natura.

ad 7. Ad VII dicendum quod, in his que sunt propter finem, oportet quod modus substantie sit secundum quod competit tali fini, sicut serra habet dentes ferreos et acutos ut secat, et non e converso. Unde, cum anima intellectiva facta sit propter beatitudinem, oportet quod sit talis in sua natura que possit beatitudinem adipi-

7. In quelle cose che sono per il fine è necessario che il modo di essere della sostanza sia secondo ciò che compete al fine, come la sega che ha i denti di ferro e acuti per segare e non al contrario. Quindi, poiché l'anima intellettiva è fatta per la beatitudine, è necessario che sia tale nella sua natura da poterla conseguire.¹¹⁵

¹¹⁴ L'affermazione suona un po' come una battuta dell'Autore: ha appena detto che laddove c'è contrarietà c'è corruttibilità, e adesso evidenzia come nell'obiezione stessa ci sia contrarietà nel senso che si mescolano opinioni contrarie, il che lascia intendere che l'obiezione è corruttibile di per se e quindi non regge.

¹¹⁵ Questa risposta mette in luce come per l'Autore il fine di una determinata realtà, pur non possedendolo per natura, è strettamente legato ad essa in quanto nella sua natura risiede una proporzione al fine stesso, una sorta di predisposizione a esso. Se, infatti, una determinata sostanza ha una tale predisposizione a un fine nella sua natura, non solo è capace di raggiungere quel fine, ma sarebbe contro se stessa non poterlo conseguire. Questa è una dottrina specificamente tommasiana. La fonte principale di tale idea sembra essere la *Fisica* di Aristotele, L. II, c. 9. Riportiamo il commento di Tommaso: «Poi quando [Aristotele] dice "Invero senza questi materiali" determina la verità. E a questo riguardo fa due considerazioni. Nella prima mostra che tipo di necessità ci sia nelle cose naturali. Nella seconda paragona la necessità delle cose naturali alla necessità che si incontra nelle scienze dimostrative, là dove dice "la necessità è pressappoco". Egli afferma dunque anzitutto che, sebbene sembri assurdo affermare che nelle cose naturali ci sia una tale disposizione a causa

sci. Hoc autem est incorruptibilem esse. Non igitur verum est quod secundum suam naturam sit corruptibilis et per relationem ad beatitudinem incorruptibilis.

Non è vero allora che secondo la sua natura è corruttibile, e per la relazione alla felicità incorruttibile.

ad 8. Ad VIII dicendum quod in ultima mundi reformatione nihil incorruptionem consequitur quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, propter quod in illo statu, in quo cessabit omnis corruptio, non remanebunt animalia neque plante neque mineralia

8. Nell'ultima trasformazione del mondo niente conseguirà l'incorruttibilità che non abbia [già] qualche ordine all'incorruttibilità, poiché in quello stato, nel quale cesserà ogni corruzione, non rimarranno corpi né di animali, né di piante né di minerali. Rimarranno però gli elementi

della necessità della materia, come risulta esserci siffatta assurdità nelle cose artificiali, di cui si è offerto un esempio (§ 271), tuttavia non viene effettuata una tale disposizione nelle cose naturali e artificiali senza i principi materiali che hanno l'attitudine a tale disposizione: infatti una casa non sarebbe stabile se gli elementi più pesanti non fossero posti nel fondamento e i più leggeri nelle parti superiori. Tuttavia non si deve dire che è per questo che la casa è così disposta, che una parte di essa si trovi in basso e l'altra in alto: per questo, ossia per la pesantezza o per la leggerezza di alcune parti, a meno che la preposizione 'per' indichi la causa materiale, che è per la forma – ma le parti della casa sono così disposte in vista del fine, che è quello di coprire e salvare gli uomini dal calore e dalla pioggia. E, come nella casa, similmente avviene in tutte le altre cose in cui accade che qualcosa operi in vista di qualche cosa: in tutte queste cose, infatti, non si ottengono le disposizioni di ciò che viene generato o viene fatto senza i principi materiali che hanno la materia necessaria per cui sono adatte ad essere così naturalmente disposte. Tuttavia le cose fatte o generate non sono così disposte perché i principi materiali sono tali, a meno che il termine a causa di (propter) si riferisca alla causa materiale; ma se sono disposte in vista di un certo fine, allora anche i principi materiali sono ricercati affinché siano adatti alla disposizione che è richiesta dal fine, come è evidente nella sega. Infatti la sega è fatta 'in un certo modo', ossia con una determinata disposizione o forma; per questo motivo è necessario che sia tale, ossia che possieda una determinata materia; e che sia fatta in un certo modo, ossia con questa disposizione o forma, in vista di tale cosa, ossia per un qualche fine. Ma è impossibile che essa consegua il proprio fine, che è il taglio, se non è di metallo; per cui è necessario che sia di metallo se deve essere una sega e conseguire il suo risultato, che è il suo lavoro. Così è quindi evidente che nelle cose naturali esiste il necessario sulla base di un'ipotesi come nelle cose artificiali; ma non in modo tale che ciò che è necessario lo sia come fine, perché ciò che è necessario proviene da parte della materia. Infatti non affermiamo che è necessario che ci sia tale fine perché la materia è tale; ma piuttosto diciamo il contrario: che, poiché il fine e la futura forma sono tali, la materia deve essere tale. Così la necessità viene riposta nella materia; mentre la ragione della necessità viene riposta nel fine» (*Commentaria in VIII Libros Phisicorum Aristotelis*, II, lect. 15 § 272). Anche in *De Veritate* q. 15 a. 2 co si legge: «[...] infatti, tutto ciò il cui essere non è se non in vista di qualche fine, ha un modo che è ad esso determinato dal fine a cui è ordinato, come la sega è fatta in quel modo, sia quanto alla materia che quanto alla forma, per essere conveniente al suo fine che è segare. Ora, ogni potenza dell'anima, sia attiva che passiva, è ordinata al suo atto come al fine, come appare da Aristotele *IX Metaph.*: per cui qualsiasi potenza ha un modo e una specie determinati secondo che può essere conveniente a tale atto».

corpora. Elementa vero manebunt quia sunt incorruptibilia secundum totum, etsi secundum partem corrumpantur. Unde propter hoc homo totus incorruptionem adipisci poterit, quia aliquid eius est incorruptibile per naturam, scilicet anima. Si autem anima esset corruptibilis, non remaneret aliquis ordo in humano corpore ad incorruptionem consequendam.

ad 9. Ad ix dicendum quod, si fiat intermissio illuminationis, non videtur esse idem lumen numero quod secundo est et quod primo fuit, sicut nec, in aliis formis, est eadem sanitas numero que recuperatur post convalescentiam et que habebatur ante infirmitatem, cum non sit unus numero motus qui ad utrumque terminatur; et eadem ratio sit numerationis motus et terminationis motus. Si tamen detur quod idem sit numero lumen, non est eadem ratio de lumine et anima intellectiva, nam lumen non est aliquid subsistens ut est anima intellectiva, ut ostensum est.

ad 10. Ad x dicendum quod, si per 'hoc aliquid' intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est hoc aliquid, sicut nec perfecta, secundum ponentes naturam speciei humane non esse animam tantum, sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per 'hoc aliquid' intelligatur quodcumque subsistens, sic

che sono incorruttibili secondo il tutto, sebbene siano corruttibili secondo una parte. Quindi tutto l'uomo può ottenere l'incorruttibilità per questo, che qualcosa di lui è incorruttibile per natura, ossia l'anima. Se quindi l'anima fosse corruttibile, non rimarrebbe nessun ordine nel corpo umano per ottenere l'incorruttibilità.

9. Se avviene l'interruzione della illuminazione, non sembra essere numericamente la stessa luce quella che c'è prima e dopo, come nemmeno nelle altre forme, non è numericamente la stessa salute quella che viene recuperata dopo la convalescenza e quella che c'era prima della malattia, perché non è lo stesso moto numericamente quello che termina nell'una e nell'altra, e la ragione della numerazione del moto e del termine del moto è la stessa.¹¹⁶ Se tuttavia si desse che numericamente fosse la stessa luce, il discorso sulla luce non sarebbe lo stesso di quello sull'anima intellettiva, infatti la luce non è qualcosa di sussistente come lo è invece l'anima intellettiva, come è stato dimostrato.

10. Se per 'un certo questo'¹¹⁷ si intende l'individuo completo in una qualche specie, allora l'anima non è un certo questo, come non è perfetta, secondo coloro che pongono la natura della specie umana non solo nell'anima ma in qualcosa composto di anima e corpo. Altrimenti sarebbe come secondo l'opinione di Platone il quale sosteneva che l'uomo è un'anima che usa il corpo e non qualcosa composto di anima e corpo. Se invece per 'un certo questo' si intende qualunque cosa

¹¹⁶ Vale a dire: sono tanti i termini dei moti quanti sono i moti; per esempio vi sono tanti calori quanti riscaldamenti.

¹¹⁷ Cfr. quanto scritto in nota all'obiezione corrispondente per la traduzione di 'hoc aliquid'.

nihil prohibet animam intellectivam 'hoc aliquid' dici.

ad 11. Ad XI dicendum quod dupliciter aliqua vis cognoscitiva indiget corpore: uno modo sicut instrumento, ut visus indiget pupilla; alio modo sicut obiecto representante obiectum, sicut visus indiget lapide vel speculo. Primo modo, intellectus non indiget corpore, ut ostensum est, et ex hoc habitum est quod sit per se agens et subsistens et incorruptibilis. Secundo autem modo, indiget corpore, nam fantasmata que sunt intellectus obiecta in organis corporeis sunt, et hoc non repugnat incorruptioni anime.

ad 12. Ad XII dicendum quod ponentes eternitatem mundi et incorruptibilitatem anime tripliciter obiectionem hanc evaserunt, quidam dicentes quod id quod est perpetuum et incorruptibile, de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet intellectus possibilis vel agens. Quidam, vero, ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum eternitate mundi, ne cogherentur ponere infinitum in actu, posuerunt revolutiones animarum ita quod anime, que prius fuerant a corpo-

subsistente, allora niente proibisce di considerare l'anima intellettuale 'un certo questo'.¹¹⁸

11. Si deve dire che la facoltà conoscitiva in due modi ha bisogno del corpo: in un modo come strumento, come la vista ha bisogno della pupilla; in un altro modo come l'oggetto che rappresenta l'oggetto, come la vista ha bisogno della pietra o dello specchio. Nel primo modo l'intelletto non ha bisogno del corpo, come è stato dimostrato, e da ciò si conclude che è per sé agente e sussistente e incorruttibile. Nel secondo modo invece, ha bisogno del corpo, infatti i fantasmi che sono oggetti dell'intelletto stanno negli organi corporei, e questo non ripugna all'incorruttibilità dell'anima.¹¹⁹

12. Coloro che sostennero l'eternità del mondo e l'incorruttibilità dell'anima, evitarono questa obiezione in tre modi:¹²⁰ certuni dicendo che ciò che è perpetuo e incorruttibile dell'anima, è solo uno per tutti gli uomini, ed è l'intelletto possibile o agente. Altri ponendo una molteplicità di anime incorruttibili con l'eternità del mondo, per non essere costretti a porre l'infinito in atto, sostennero le trasmigrazioni delle anime, così che le anime che prima erano assolutamente senza il corpo, dopo alcuni secoli ritornassero nei

¹¹⁸ Si segnalano i seguenti testi paralleli all'argomento della risposta: SCG., II, 57; QD de anima, q. 1, co.; S., Th., I, q. 75 a. 4 co.; anche si veda De spiritualibus Creaturis, a. 2; De unitate intellectus, §§ 3 e 76.

¹¹⁹ Nella risposta alla stessa obiezione nelle QD de anima, q. 14 ad 14 Tommaso risponde semplicemente che l'anima ha bisogno del corpo in questa vita, ma non l'anima separata che avrà un diverso modo di pensare. Cfr. QD de anima, q. 14 ad 14. Così anche in S.Th., I, q. 75 a. 6 ad 3; l'argomento verrà poi approfondito in S.Th., I, q. 89 a. 1 in cui Tommaso si sofferma ad analizzare l'atto di inteliezione dell'anima separata; si possono confrontare sullo stesso tema anche i testi SCG II, 81 e QD de anima 15. Nella risposta all'obiezione di In Sent., II, dist. 19 ad 6, Tommaso offre una risposta completa in cui vengono riportati sia gli argomenti che ivi si trovano sia quello delle quaestiones disputatae de anima.

¹²⁰ Una risposta simile con qualche altro argomento all'obiezione circa la possibilità dell'esistenza di infinite anime in atto, si trova in S.Th., I, q. 46 a. 2 ad 8.

ribus absolute, post aliqua secula iterum redirent ad corpora. Et hec fuit positio Platoniorum. Alii vero ut Avicenna et Algazel dixerunt quod non est inconveniens ponere infinitum in actu, non per se sed per accidens. Dicitur enim esse per se infinitum in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis (sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem), quod non potest in infinitum procedere, neque in sursum neque in deorsum, quia oporteret quod aliquid dependeret ab infinitis et nunquam eius generatio completeretur. Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habet, sicut quod unus faber multis martellis operetur per hoc quod uno fracto substituitur alter. Non enim differt per quot taliter operetur, et utrum per finitos vel infinitos, si infinito tempore duraret, cum unus martellus ab altero non dependeat. Et ita dicunt quod, cum una anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas in actu. Fides autem catholica, que mundum non ponit eternum, ab his angustiis liberatur.

ad 13. Ad XIII dicendum quod Philosophus probat, in primo De celo et mundo, id quod est incorruptibile esse etiam ingenitum per hoc: quod id quod est incorruptibile habet virtutem ut sit tempore infinito, et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi quod id quod est incorruptibile non habet propter defectum sue virtutis quod fuerit ab hoc tempore et non ante. Unde anime que sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper, accidunt

corpi. Altri poi, come Avicenna e Algazel, dissero che non ci sono inconvenienti a porre l'infinito in atto, non un infinito *per se* ma *per accidens*. Si dice infatti essere *per se* infinito in quelle cose la cui moltitudine è secondo un qualche ordine per cui una cosa dipende da un'altra – come quando la mano muove il bastone, il bastone la pietra –; qui non si può procedere all'infinito, né in ordine discendente né ascendente, poiché sarebbe necessario che qualcosa dipendesse da cose infinite e giammai ci sarebbe la sua generazione. L'infinito è invece per *accidens* quando la moltitudine non ha un ordine di reciprocità tra i suoi membri, come un fabbro che lavorasse con molti martelli perché quando uno si rompe viene sostituito da un altro. Non fa infatti differenza con quanti [martelli] così opera, e se [siano] finiti o infiniti, se dura in un tempo infinito, perché un martello non dipende da un altro.¹²¹ E così dicono che poiché un'anima non dipende da un'altra, nulla impedisce che si possano porre infinite anime in atto. Ma la fede cattolica, che non ritiene eterno il mondo, ci libera da simili angustie.

13. Il Filosofo nel 1 libro del *De caelo et mundo* prova che ciò che è incorruttibile è anche per questo ingenerato: e questo perché ciò che è incorruttibile ha virtù per essere in tempo infinito; e così non può essere limitato il suo tempo per quanto riguarda l'inizio come se prima non fosse stato. Dal che viene dato a intendere che ciò che è incorruttibile non ha per difetto della sua virtù l'essere stato in questo tempo e non prima. Risulta che, le anime che sono incorruttibili, non sono sempre

¹²¹ Un testo parallelo a questo circa la spiegazione dell'infinito *per se* e *per accidens* è: *S.Th.*, I, q. 46 a. 2 ad 7 in cui Tommaso risponde al problema sollevato dall'eternità del mondo circa la possibilità della generazione infinita.

eis quia non semper acceperunt virtutem qua essent. Hac autem virtute accepta, semper sunt; nec in eis virtus huiusmodi diminuitur per temporis diurnitatem.

ad 14. Ad XIII dicendum quod immortalitas que soli Deo competit est omnimoda immutabilitas, que quidem Deo ex seipso competit, aliis autem divino munere.

ad 15. Ad XV dicendum quod effectus non contrariatur cause; unde esse creature non contrariatur divino esse. Oppositio autem creati et increati non est secundum contrarietatem, sed secundum affirmationem et negationem.

ad 16. Ad XVI dicendum quod infirmitas corporis impedit operationem intellectus per accidens, in quantum impediuntur virtutes inferiores a quibus intellectus accipit, scilicet ymaginativa, cogitativa, et memorativa. Corrupto autem totali-

state perché non hanno sempre ricevuto la virtù di essere. Ma una volta avuta tale virtù sono sempre; né in esse la virtù in tal modo è diminuita per durata di tempo.¹²²

14. L'immortalità che compete solo a Dio è la totale immutabilità, che certamente a Dio spetta da se stesso, ma agli altri per dono divino.

15. L'effetto non è contrario alla causa, quindi l'essere della creatura non è contrario all'essere divino. L'opposizione tra creato e increato non è allora secondo contrarietà ma secondo affermazione e negazione.¹²³

16. La malattia del corpo impedisce l'operazione dell'intelletto in modo accidentale, in quanto è impedita dalle virtù inferiori, ossia l'immaginativa, la cogitativa e la memoria dalle quali l'intelletto prende [l'oggetto].¹²⁴ Corrotto però il corpo

¹²² Qui l'Autore evidenzia una differenza sottile ma estremamente importante: l'esistenza di una *forza necessaria di essere* propria delle creature puramente spirituali, non posseduta però eternamente, perché sono creature, ossia enti che vengono all'essere in un determinato momento ma che potrebbero anche non esserci. È da rilevare che le creature spirituali, nella concezione tommasiana, essendo forme sussistenti, una volta create non possono perdere l'essere poiché per loro natura hanno solo la *virtus* di essere, senza una potenza per il non-essere o per la corruzione. Su questo tema rimando al mio studio: *La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino*, «Acta Philosophica», 8 (1999), pp. 69-79. In questa risposta all'obiezione l'Autore mette in luce come queste considerazioni non siano affatto in contrasto con le affermazioni presenti nel *De Caelo* di Aristotele, anche se di fatto Aristotele pensava che i corpi celesti fossero da sempre; per l'Autore è logicamente possibile che siano da sempre – avendo una virtù di essere infinita –, ma non è assolutamente necessario che lo siano.

¹²³ L'Autore qui vuole spiegare che ciò che è creato è di un altro ordine rispetto all'increato, vale a dire: quando due cose sono contrarie, il presupposto è una natura comune, ossia l'appartenere a uno stesso genere, per esempio alto e basso, grasso e magro, nero e bianco hanno uno stesso soggetto di riferimento. Invece l'affermazione e la negazione non presuppongono di per sé necessariamente alcun tipo di comunanza. Vedere (affermazione) e non vedere (negazione) per esempio, possono appartenere a soggetti completamente diversi tra loro che non hanno nulla in comune. Così è per ciò che è creato rispetto all'increato. Dio e la creatura non sono due specie dello stesso genere, ma appartengono a ordini diversi. È la distinzione esistente tra ciò che è per essenza, Dio, e ciò che è per partecipazione, la creatura.

¹²⁴ Anche in *QD de anima*, q. 14, ad 18 Tommaso risponde a un'obiezione simile. Ivi l'Aquinate scrive: «l'anima non è debilitata per la debilitazione del corpo, neppure quella sensibi-

ter corpore, iam anima accipit modum essendi quo sunt substantie separate. Et ideo ad eundem modum pertingunt intelligendi, scilicet ut intelligant per influxum superioris intellectus, scilicet divini, cuius signum est quod etiam dum est in corpore, quando alienatur a sensibus, percipit aliquid habundantius ex influenza superioris intellectus, ut possit futura providere.

ad 17. Ad xvii dicendum quod, sicut supra dictum est, forma non est corruptibilis nisi per accidens. Unde ex hoc quod anima vegetabilis est corruptibilis, non autem rationalis, non sequitur quod equivoce dicatur forma utraque. Nec tamen oportet quod omnino univoce, nam forma et actus et huiusmodi sunt de hiis que analogice predicantur de diversis.

ad 18. Ad xviii dicendum quod forma intelligitur super contraria delata que indiget corpore ex contrariis composito ad sustentationem sui esse. Unde per hoc ostenditur anima humana incorruptibilis, quia neque ex contrariis est composita, et sic non est corruptibilis per se; neque super contraria delata, et sic non est corruptibilis per accidens.

ad 19. Ad xviiii dicendum quod forme et quecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed per reductionem,

totalmente, subito l'anima acquisisce il modo di essere per il quale sono le sostanze separate. E perciò arrivano a capire allo stesso modo, ossia intendono per influsso di un intelletto superiore, cioè quello divino.¹²⁵ Segno di ciò è che anche mentre è nel corpo, e quando viene estraniata dai sensi percepisce qualcosa molto più abbondantemente per l'influenza dell'intelletto superiore, come il fatto di poter prevedere il futuro.¹²⁶

17. Come è stato detto sopra, la forma non è corruttibile se non in modo accidentale. Quindi, dal fatto che l'anima vegetale è corruttibile, non invece quella razionale, non segue che si dica equivocamente di entrambe le forme. Nemmeno è necessario che sia totalmente univoca, infatti forma e atto e simili [nozioni], sono di quelle cose che si predicano in modo analogo per differenti realtà.¹²⁷

18. Bisogna dire che la forma che poggia su cose contrarie ha bisogno del corpo composto di contrari per il sostentamento del suo essere. Quindi è mostrato che l'anima umana è incorruttibile per il fatto che né è composta di contrari e quindi non è corruttibile in se stessa; né poggia sui contrari e così non è corruttibile *per accidens*.¹²⁸

19. Le forme, e qualsiasi parte non sono direttamente in un genere o in una specie, ma per riduzione, come i princi-

le, come risulta da quanto dice il Filosofo nel primo libro del *De anima* (4, 408 b 21-22), che se il vecchio ricevesse l'occhio di un giovane, vedrebbe come il giovane. Da qui è chiaro che la debolezza dell'attività non deriva dalla debolezza dell'anima ma dell'organo».

¹²⁵ Si veda su questo *S.Th.*, I, q. 89 a.1.

¹²⁶ L'Autore si sta qui riferendo al dono della profezia.

¹²⁷ Si richiama qui l'attenzione sulla prima risposta alle obiezioni e la relativa nota 81. Là, infatti, si rilevava che la nozione di corruttibile non è univoca ma analoga perché l'ente e le cose che gli appartengono sono analoghe; qui si rileva lo stesso punto rispetto alla nozione di forma: il corruttibile non è univoco perché la nozione stessa di forma non lo è.

¹²⁸ L'anima umana, infatti, non è sostenuta dal corpo composto ma è essa stessa soggetto del suo essere.

sicut principia. Unde anima humana et anima equi neque sunt unius speciei aut generis, neque diversorum, sed homo et equus in uno genere sunt. Si autem anime humane deputaretur genus secundum se, esset in alio genere ab eo in quo esset anima equi.

pi.¹²⁹ Quindi neppure l'anima umana e l'anima del cavallo sono di un'unica specie o genere, né di diversi; ma l'uomo e il cavallo sono di un unico genere.¹³⁰ Se invece le anime umane avessero un genere secondo se stesse, allora sarebbe in un altro genere rispetto all'anima del cavallo.¹³¹

¹²⁹ La ragione di tale affermazione sta nel fatto che il genere e la differenza specifica costituiscono la risposta alla domanda: che cos'è questo? E questa domanda si rivolge propriamente solo alla sostanza completa. Se, infatti, rivolgiamo questa domanda a qualcosa che è solo parte di qualcos'altro, essa per rispondere deve far riferimento al tutto di cui è parte. Le parti non hanno una definizione in se stesse ma per esprimere il proprio essere, proprio perché è di per se incompleto, rimandano ad altro.

¹³⁰ La base dell'argomentazione è sempre la dottrina aristotelica del genere e della differenza specifica. Riportiamo qui brevemente una spiegazione di Aristotele sul genere e la differenza specifica in ARISTOTELE, *Metafisica*, x, 8, 1057b 35- 1058a 11: «chiamo genere ciò per cui l'una e l'altra cosa sono considerate, appunto, una medesima cosa, differenziandosi nell'una e nell'altra in modo non accidentale (sia che si consideri come materia, sia che si consideri diversamente). Infatti, non solo ci deve essere qualcosa comune tra le due cose – per esempio che siano tutte e due animali – ma questo stesso, cioè l'animale, deve essere diverso in ciascuna delle due cose, per esempio una cavallo e l'altra uomo, e, pertanto questo termine comune è, nell'una e nell'altra, diverso per specie. E l'una cosa sarà, di per sé, una data specie di animale e l'altra un'altra specie di animale, per esempio l'una cavallo e l'altra uomo. È necessario dunque che questa differenza sia una diversità del genere. E chiamo differenza del genere una diversità che fa essere diverso il genere stesso. Questa diversità dovrà allora essere una contrarietà». A questo punto ci si può chiedere: e questa contrarietà da che cosa è data? In *ibidem*, 1058a 43 - 1058b 21 Aristotele risponde: «e poiché le cose sono in parte forma e in parte materia, le contrarietà che riguardano la forma producono differenza di specie, invece quelle che esistono solo nel composto materiale non la producono. Perciò né la bianchezza né la nerezza producono una differenza di specie e fra l'uomo bianco e l'uomo nero non c'è differenza di specie; e non ci sarebbe differenza di specie neppure se si desse a ciascuno un nome diverso. Infatti, bianco o nero è solamente l'uomo inteso come materia, e la materia non produce differenza: e per questo motivo i singoli uomini non sono specie dell'uomo, anche se le carni e le ossa di cui è composto quest'uomo particolare sono diverse da quelle di cui è composto quest'altro uomo particolare: il concreto composto è, sì, diverso, ma non diverso per specie perché nella sua forma non c'è contrarietà e la forma costituisce il termine ultimo indivisibile». Ciò che fa la differenza è quindi la forma.

¹³¹ Tale affermazione è molto forte: se la forma dell'uomo e quella del cavallo avessero un genere secondo se stesse, allora sarebbero diverse in genere (e non solo in specie). Dottrina affermata anche in *QD de anima*, q. 14 ad 2 in cui si legge: «se l'anima umana e quella delle bestie appartenessero di per sé a un genere, ne seguirebbe che appartenerebbero a generi diversi, secondo il modo naturale di intendere i generi. Il corruttibile e l'incorruttibile, infatti, appartengono a generi diversi, sebbene possano avere qualcosa in comune, per cui possono trovarsi in un unico genere da un punto di vista logico. Ma l'anima non appartiene a un genere in quanto specie, bensì in quanto parte di una specie. Ora, entrambi i composti sono corruttibili, sia quello di cui è parte l'anima umana, sia quello di cui è parte l'anima delle bestie. E per questo nulla impedisce che appartengano a un unico genere».

ad 20. Ad xx dicendum quod Deus non sic proprios motus creaturas agere sinit quod sua operatio excludatur: alias eas non regeret. Eius autem operationes conservantur in esse, et ideo res non propter hoc ad non esse tendunt. Nec tamen dicendum est quod tendere in non esse sit motus proprius creature, cum omnis motus creature sit ad esse et ad bonum. Sed est quedam methaphorica locutio cum dicitur quod creatura de se tendit in non esse quia scilicet, si a Deo sibi desereretur, esse desineret.

20. Dio non permette che le creature si muovano nel modo loro proprio escludendo la sua operazione: altrimenti non le governerebbe.¹³² Ma le cose sono conservate nell'essere dalla sua operazione, e perciò esse non tendono al non essere. Né tuttavia si deve dire che tendere al non essere è il moto proprio della creatura, poiché tutte le creature tendono all'essere e al bene.¹³³ Ma è una certa espressione metaforica quando si dice che la creatura tende al non essere, poiché certamente se Dio la abbandonasse a se stessa, lei cesserebbe di esistere.¹³⁴

¹³² Ampia trattazione di questo concetto si trova in *S.Th.*, I, q. 103-104, in particolare nella q. 103 a. 8 si legge: «L'ordinamento della provvidenza divina può essere considerato sotto due aspetti: in generale, cioè in quanto dipende dalla causa che governa tutte le cose, e in particolare, in quanto dipende da una causa particolare, esecutrice del piano divino. Sotto il primo aspetto nessuna cosa può opporsi all'ordinamento del governo divino. E ciò risulta chiaro da due fatti. Primo, dal fatto che l'ordinamento divino ha di mira il bene sotto tutti gli aspetti, e ogni cosa con la sua attività e con i suoi sforzi non tende altro che al bene: poiché, come dice Dionigi (*De div. nom.* 4), "nessuno opera avendo di mira il male". – Secondo, la stessa cosa risulta dal fatto che, come si è già visto (a. 1, ad 3; a. 5, ad 2), ogni tendenza naturale o volontaria di un essere non è altro che una specie di impulso impresso dal primo motore: come la tendenza della freccia verso il bersaglio non è che un impulso impresso dall'arciere. Quindi, tutti gli esseri che agiscono naturalmente o volontariamente giungono come spontaneamente al fine loro predisposto da Dio. E per questa ragione si dice che Dio "dispone tutte le cose con soavità"».

¹³³ Tale concetto si trova anche nella risposta all'obiezione 16 delle *quaestiones disputatae de potentia*. Riportiamo qui l'obiezione e la risposta: *De pot.*, q. 5 a. 1 ob. 16. «[...] ora, il moto proprio di una creatura la cui esistenza proviene dal nulla è di tendere al nulla. Quindi Dio permette che una natura che proviene dal nulla tenda al nulla. Pertanto egli non conserva le cose nell'essere»; *De pot.*, q. 5 a. 1 ad 16: «al sedicesimo argomento si risponde che tendere al nulla non è propriamente un moto della natura, che è sempre diretto al bene, ma è piuttosto un suo difetto; per cui l'argomentazione supponeva il falso».

¹³⁴ È di particolare interesse l'esplicitazione dell'Autore sul fatto che l'espressione 'tendere al nulla' delle creature sia da intendersi in senso metaforico. A volte troviamo anche in Tommaso questa espressione, come ad esempio in *S.Th.*, I, q. 104 a. 3 ad 1: «[...] per questo Dio non può essere causa della tendenza al non essere; ma tale tendenza le creature l'hanno in se stesse, in quanto sono tratte dal nulla. Dio però può essere causa indiretta (per accidens) dell'annichilazione delle cose, sottraendo loro la sua azione». Oppure in *De veritate*, q. 5 a. 2 s.c. 5, dove riporta l'espressione di Damasceno e afferma: «Tutto ciò che da sé non può conservarsi nell'essere necessita di un governatore che lo conservi; le realtà create, però, non si possono conservare da sé nell'essere, perché tutto ciò che è creato dal nulla, per sé tende al nulla, come dice il Damasceno (*De fide orthodoxa*, II, 27): dunque bisogna ammettere una provvidenza che governi le cose». Se anche per Tommaso il senso non fosse meramente metaforico, non si capirebbero molti altri testi estremamente decisi dell'Aquinate

ad 21. Ad XXI dicendum quod anima habet aliquem actum secundum genus substantie separate, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat. Et ex hoc ostenditur quod est separabilis, sed non eodem modo est quo sunt substantie separate.

ad 22. Ad XXII dicendum quod peccatum est obstaculum inter animam et Deum impediens influentiam gratie, non autem influentiam esse naturalis.

ad s. c. 4 Ad questiones ultimo propositas dicendum est quod, cum remota causa tollatur effectus, oportet quod remota operatione divina tollatur esse rerum quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa quod res fiant, sicut hedificator est causa domus, sed est

21. L'anima ha qualche atto secondo il genere della sostanza separata, cioè l'intendere, ma non secondo il suo [della sostanza separata] modo di intendere.¹³⁵ E da ciò è dimostrato che è separabile, ma non lo è nello stesso modo in cui lo sono le sostanze separate.

22. Il peccato è ostacolo tra l'anima e Dio perché impedisce l'influsso della grazia, non [impedisce] invece l'influsso dell'essere naturale.¹³⁶

s. c. 4 Riguardo alle questioni poste all'ultimo bisogna dire che, poiché rimossa la causa viene tolto l'effetto, è necessario che, tolta l'operazione divina, viene tolto l'essere delle cose che da essa è causato. Infatti, l'operazione di Dio, non è solo causa del fatto che le cose divengano,

sul fatto che le forme tendono per loro natura all'essere; riportiamo ad esempio *De pot.*, q. 5 a. 3 co: «E nelle stesse cose in cui c'è la possibilità di non essere, resta la materia; invece le forme, come attraverso la generazione dalla potenza della materia sono tratte all'atto, così nella corruzione sono ridotte dall'atto alla condizione di potenza. Pertanto in tutta la natura creata non c'è alcuna potenza per la quale sia possibile che qualcosa tenda al nulla».

¹³⁵ L'Autore vuole qui evidenziare che sia l'uomo sia l'angelo hanno intelligenza e quindi l'anima umana ha in comune con gli angeli qualcosa che le anime degli altri animali non hanno; tuttavia il modo dell'intendere umano è molto diverso da quello angelico; l'intelletto umano, infatti, trovandosi in una materia, è razionale, ossia procede passando da una conoscenza all'altra, per ragionamenti, mentre quello angelico essendo di una sostanza senza materia è puramente intuitivo. In *S.Th.*, I, q. 79 a. 8, l'Aquinate spiega: «intendere significa semplicemente apprendere una verità di ordine intellettuale. Ragionare, invece, significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. Quindi gli angeli, i quali posseggono perfettamente, nel modo confacente alla loro natura, la conoscenza della verità, non hanno necessità di procedere da un conoscibile all'altro, ma apprendono la verità delle cose in modo semplice e senza processo discorsivo, come dice Dionigi». E in *ibidem*, ad 3 si legge: «gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo da non poter arrivare a conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettuale posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come una qualità perfetta sta a quella imperfetta».

¹³⁶ Anche qui l'Autore sottolinea la distinzione tra il piano naturale e quello soprannaturale, come già aveva fatto nella risposta all'obiezione 4 nella quale veniva messo in luce come l'immutabilità nel bene è solo di Dio, ossia solo Dio ce l'ha per natura (una creatura potrebbe averla per grazia), ma essa è una cosa diversa rispetto all'immortalità di cui si sta trattando nella presente questione che consiste invece in un permanere nell'essere non soggetto a scelta della creatura ma proprio della sua natura.

causa quod sint res. Et, quia Deus non potest alicui creature conferre ut non sit eius effectus, non potest ei conferre quod absque eius operatione conservetur in esse.

come il costruttore è causa della casa, ma è causa del fatto che le cose siano.¹³⁷ E poiché Dio non può conferire ad alcuna creatura di non essere suo effetto, non le può conferire di essere conservata nell'essere senza la sua operazione.

ABSTRACT: *In this article, the author presents the first translation in Italian, with the Latin text and commentary from a medieval quaestio found among the writings of Thomas Aquinas. The introduction describes the status quaestionis on the problem of the authenticity of the work. After the commentary on the text, and with the analysis of the sources and the many parallel texts of Thomas, the author shows the deep unity between the Thomasian doctrine and the contents of the quaestio.*

KEYWORDS: *immortality, soul, form, authenticity.*

¹³⁷ In *S.Th.*, I, q. 104 a. 1, troviamo una spiegazione più estesa di questo stesso aspetto. Scrive nel *corpus*: «ogni effetto dipende dalla sua causa nella misura in cui questa è causa. Ora, bisogna osservare che alcuni agenti sono causa del loro effetto, non direttamente quanto all'essere, ma solo quanto al divenire. E ciò si verifica sia per i manufatti, che per le cose naturali. Così chi edifica una casa è causa del divenire di essa, ma non direttamente del suo essere. È evidente infatti che l'essere della casa segue alla forma della casa: la quale forma consistente nell'ordinamento e nella struttura, dipende dalla proprietà fisiche del materiale usato. Poiché come il cuoco cucina i cibi usando la forza attiva del fuoco, così il muratore costruisce la casa impiegando calce, pietre e legname, materiali atti a ricevere e a conservare quella struttura e quell'ordinamento. Perciò l'essere della casa dipende dalla natura di quei materiali, mentre il suo divenire dipende dall'azione del muratore. Un ragionamento analogo va fatto per le cose naturali. Perché, se un dato agente non è causa della forma in quanto tale, non sarà direttamente causa dell'essere che accompagna quella forma, ma sarà causa dell'effetto solo quanto al suo divenire. Ora, è evidente che se due cose appartengono alla medesima specie, una non può essere causa diretta e adeguata della forma dell'altra in quanto è una forma di tale natura: poiché altrimenti dovrebbe essere causa della propria forma, essendo identica l'essenza in ambedue. Può essere invece causa di tale forma in quanto essa viene a trovarsi in una data materia, essa può cioè far sì che codesta materia acquisti quella data forma. Ma questo equivale a essere causa del divenire; ed è così che l'uomo genera l'uomo e il fuoco il fuoco. Ogni volta quindi che un effetto naturale subisce l'influsso di una causa agente nello stesso ordine essenziale, l'effetto dipende dalla causa agente per il suo divenire, ma non per il suo essere. Altre volte invece l'effetto non riceve l'influsso causale dall'agente secondo la medesima natura della causa: ciò è evidente per tutte le cause agenti che non producono effetti della medesima specie; i corpi celesti, per esempio, causano la generazione dei corpi inferiori che sono di altra specie. Un agente di questo genere può causare la forma come tale e non solamente in quanto ricevuta in una data materia: perciò non è causa soltanto del divenire ma dell'essere. Per conseguenza, come non può durare il divenire di una cosa, se cessa l'azione dell'agente causa del divenire; così non può durare il suo essere, se cessa l'azione dell'agente causa di essa non solo quanto al divenire, ma anche quanto all'essere».