

Non diversamente San Tommaso procede rispetto ad Aristotele nella concezione della struttura dell'uomo, dell'anima, dell'intelletto; rispetto ad Avicenna nella polemica circa la permanenza delle forme inferiori, rispetto all'averroismo nel rifiuto della teoria dell'unità dell'intelletto possibile.

L'utilizzazione di Aristotele viene condotta di fronte all'avicennismo e all'agostinismo in funzione antiplatonica; ma viene anche respinto ogni estremismo averroistico, per raggiungere una sistemazione insieme armonica e completa del sapere, che è il segreto del successo secolare del tomismo.

La cronologia delle opere di S. Tommaso è in molti casi approssimativa (cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des h. T.v.A.*, «Beiträge», XXII, 1-2, 1920; e nuova ed., Münster, 1949), e questo è di ostacolo ad afferrare lo sviluppo del pensiero (P. MANDONNET, *Les écrits auth. de st. T. d'A.* Friburgo, 1910). Per fermarsi ai più importanti degli scritti filosofici autentici si possono dare queste date con qualche approssimazione: commenti aristotelici: 1) *In libros Perihermeneias expos.* (1268-72); 2) *In lib. post. analyt. expos.* (1268-72); 3) *In octo libros phys. expos.* (dopo il '68); 4) *In libros de Coelo et Mundo expos.* (1272); 5) *In libros de generatione et corruptione expos.* (1272-73); 6) *In libros Meteor. expos.* (1269-72); 7) *In libros De Anima lect.* (lib. I, 1270 circa) *expos.* (libri II-III, 1267-72); 8) *In libros de sensu et sensato expos.* (1267-72); 9) *In librum de memoria et reminiscencia expos.* (1267-72); 10) *In duodecim libros Metaphys. expos.* (1266-72); 11) *In decem libros Ethicorum expos.* (1260-69); 12) *In libros Politicorum expos.* (1269-72); 13) *In librum de causis expos.* (1269-73); opere sistematiche: 1) *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-56); 2) *Summa contra Gentiles* (1261-64); 3) *Summa theol.* (fino alla q. 90 della terza parte; *pars* I, 1266-68; *pars* II: 1269-72; *pars* III: 1272-73); 4) *Quaestiones disputatae* (dal 1256 al '72); 5) *Quaestiones quodlibetales* (dal '56 al '71).

Gli opuscoli autentici sono una cinquantina (fra cui: *De ente et essentia*, del 1254-56; *De unitate intellectus contra Averroistas*, del '70; *De regimine principum ad regem Cypri*, del '65-'66). A questi scritti sono naturalmente da aggiungere i commenti scrittureali.

Può essere interessante ricordare che di alcune opere di S. Tommaso, anche delle fondamentali, possediamo l'autografo

(il ms. Vat. lat. 9850 contiene, fra l'altro, circa metà della *Summa c. Gent.*).

Edizioni complete delle opere: fra le antiche è da ricordare la *Edit. Piana* (Roma, 1570-71) ordinata da Pio V; fra le recenti, la *Parmensis* (Parma, 1852-73, in 25 volumi) e la *Leonina* (Roma, 1882 e sgg., in 16 volumi finora usciti), promossa da Leone XIII nel 1880 (su cui si fondano le traduzioni seguenti).

Una bibliografia generale in P. MANDONNET - J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Parigi, 1921, 1960<sup>2</sup> a cura di M.-D. Chenu (da completarsi con V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography*, 1920-1940, St. Louis, Mo. 1945, e dal '24, col *Bulletin Thomiste*); il *Thomas-Lexikon* di L. SCHUETZ (Paderborn 1881 e 1895) è stato riprodotto a New York nel 1949 (ma vedi R. J. DEFERRARI, M. I. BARRY, I. Mc GUINNES, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1948). Della sterminata letteratura su S. Tommaso si segnalano: F. OLGIATI, *L'anima di S. T.*, Milano, 1924; E. DE BRUYNE, *St. T. d'A. Le milieu, l'homme, la vision du monde*, Parigi, 1928; M. GRABMANN, *T.v.A. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankwelt*, Monaco, 1946<sup>7</sup> (tr. it. Milano, 1940, dalla terza ed.); E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de st. T. d'A.*, Parigi, 1948<sup>5</sup>; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de st. T. d'A.*, Parigi, 1954<sup>2</sup> (tr. it. Firenze 1953, dalla prima ed.); A. D. SERTILLANGES, *S. T. d'A.*, 2 voll., Parigi, 1955<sup>2</sup>; F. C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, 1955; R. J. HENLE, *S. T. and Platonism*, l'Aia, 1956.

### 1. Due tipi di verità intorno a Dio: Fede e Ragione.

[*Contra Gent.*, I, 3.] Nelle cose che diciamo di Dio la verità è di due modi. Infatti, intorno a Dio, ci sono verità che oltrepassano ogni facoltà della ragione umana: per esempio che Dio è uno e trino. Mentre ce ne sono altre che anche la ragione naturale può cogliere: per esempio che Dio è, che è uno, ed altre siffatte; di queste, guidati dal lume della ragione, anche i filosofi hanno addotto prove dimostrative.

Ma che alcuni degli intelligibili divini [*intelligibilia divina*] siano assolutamente al di sopra dell'umano ingegno, risulta evidentissimo... Noi ignoriamo [già] moltissime proprietà delle cose sensibili, e di quelle che apprendiamo col senso in parecchi casi non possiamo render ragione a pieno. Tanto più dunque l'umana ragione è inadeguata a indagare quell'eccelsa sostanza che trascende tutti gli intelligibili. In armonia col detto del Filosofo (*Metaph.*, II, t. c. I [993 b 2]) che « il nostro intelletto si comporta di fronte alle cose supreme, che sono per natura le più chiare, come l'occhio del pipistrello di fronte al sole »...

Pertanto, essendo duplice la verità dei divini intelligibili, l'una accessibile all'indagine dell'umana ragione, l'altra al di sopra di ogni sua potenza, entrambe vengono proposte dal cielo in modo conveniente all'umana credenza.

E questo va dapprima chiarito per la verità accessibile all'indagine della ragione, che non sembri inutilmente offerta alla nostra fede dall'ispirazione soprannaturale. Se tale verità fosse lasciata soltanto all'indagine della ragione, ne seguirebbero tre inconvenienti: in primo luogo, la cognizione di Dio sarebbe in pochi... In secondo luogo, chi giungesse alla cognizione o scoperta della suddetta verità, vi giungerebbe a fatica, dopo gran tempo... In terzo luogo, l'indagine della ragione umana spesso è venata d'errore perché il nostro intelletto è debole nel giudizio e ci si insinuano i fantasmi. Perciò, per molti resterebbero dubbie cose che pure sono dimostrate in modo certissimo, perché molti ignorano la forza della dimostrazione, e soprattutto perché le trovano spiegate in modo diverso da uomini in fama di sapienti... Salutarmente dunque provvede la divina clemenza disponendo che si accettassero per fede anche le cose che la ragione può indagare; sì che tutti, senza né dubbio né errore, partecipassero facilmente alla cognizione di Dio.

2. Perché è opportuno che l'uomo creda ciò che non può intendere.

[*Contra Gent.*, I, 5.] Forse a qualcuno pare che non si dovrebbero proporre da credere all'uomo le cose che la ragione non vale a indagare, poiché la divina Sapienza provvede a ciascuno secondo la sua natura.

Perciò la necessità di proporre all'umano credere anche le cose che soverchiano la ragione, deve essere dimostrata.

Nessuno tende col desiderio o con lo studio a cosa alcuna che non gli sia nota in precedenza. Ma gli uomini essendo ordinati dalla divina provvidenza, come si vedrà in seguito (lib. III, c. 142), a un bene più alto di quel che non possa sperimentare nella presente vita l'umana fragilità, fu necessario trarre la mente a un termine più alto di quello a cui la nostra ragione può elevarsi in questa vita; sì che imparasse a desiderare studiosamente qualcosa che va al di là di tutta la nostra condizione presente. E questo è compito precipuo della religione cristiana, che promette in singolar modo beni spirituali ed eterni. Di qui il proporsi in essa di moltissime cose che oltrepassano il senso umano. La vecchia legge invece, che prometteva beni temporali, propose poche verità superiori alla ricerca della ragione umana. E in conformità di questo, come risulta dal settimo (c. 13 [1153 a]) e dal decimo (c. I [1172 a] e 5 [1175 b]) libro della *Etica*, i filosofi ebbero a cuore di mostrare agli uomini, per trarli dal diletto del senso alla virtù, che ci sono altri beni, migliori di questi sensibili, fonte di molto maggiori dolcezze per chi attende alle virtù attive o contemplative.

Proporre da credere agli uomini una verità siffatta è anche necessario perché abbiano di Dio una cognizione più vera. Che vera conoscenza di Dio abbiamo solo quando lo riteniamo al di sopra di tutto ciò che l'uomo può pensarne, perché, come è stato già dimostrato (c. 3), la sostanza divina supera la cognizione naturale dell'uomo.

Dal fatto che all'uomo si propongono alcune verità relative a Dio superiori alla ragione, resta confermata nell'uomo la convinzione che Dio sia qualcosa di superiore al pensabile.

### 3. *Se si possa dimostrare l'esistenza di Dio.*

[*Contra Gent.*, I, 12.] C'è chi crede che lo sforzo di provare l'esistenza di Dio sia infruttuoso.

Dicono che l'esistenza di Dio non si può scoprire con la ragione, ma che è accettata solo per via di fede e di rivelazione.

Ad asserire questo poi alcuni sono tratti dalla debolezza delle ragioni da taluni addotte a provare che Dio è. Quest'errore potrebbe cercare a torto appoggio nelle parole di certi filosofi, i quali per ragione dimostrano che in Dio l'essere e l'essenza sono lo stesso; unica cioè sarebbe la risposta al *che cos'è* [*quid est*] e al *se è* [*an sit*]. Ma per via di ragione non si può giungere a sapere *che cosa* Dio è. Perciò neppure sembra potersi dimostrare con la ragione *se* Dio è.

Del pari, se come principio per dimostrare *se* è bisogna prendere, secondo l'arte del Filosofo, il significato del nome (e la ragione significata dal nome è, secondo il Filosofo, nel quarto della *Met.*, c. 7 [1012 a 9], la definizione), tolta la cognizione della divina essenza e quiddità non rimarrà via alcuna per dimostrare che Dio è.

Ancora, se i principi della dimostrazione traggono origine dal senso, come si dimostra nei *Posteriori* (lib. I, c. 18, t. c. 35.), ciò che oltrepassa il senso e i sensibili sembra indimostrabile. Tale è [l'affermazione] *che Dio è*; non si può dunque dimostrarlo.

Ma la falsità di questa sentenza ci è palesata: dall'arte della dimostrazione, che ci insegna a risalire dagli effetti alle cause; dall'ordine stesso delle scienze: infatti come è detto nel quarto della *Metafisica* (t. c. 7), se non vi è alcuna sostanza conoscibile al di sopra della sostanza sensibile, non vi sarà alcuna scienza al di sopra della

naturale; dallo studio dei filosofi che hanno tentato di dimostrare l'esistenza di Dio; e anche dalla verità apostolica, secondo cui (*Rom.*, I, 20): «gli arcani di Dio si scorgono nelle opere sue».

Né si deve badare al fatto che in Dio essenza ed essere fanno tutt'uno, come poneva il primo argomento. Ciò s'intende dell'essere per cui Dio sussiste in se stesso, che noi ignoriamo quale sia, come [ignoriamo] la sua essenza; ma non s'intende dell'essere che indica la composizione dell'intelletto. *Che Dio è*, diventa oggetto di dimostrazione in quanto la nostra mente è indotta da ragioni dimostrative a formulare una proposizione con cui si esprima che Dio è.

Nelle argomentazioni poi in cui si dimostra che Dio è, non occorre assumere come termine medio la divina essenza o quiddità, come proponeva il secondo argomento; ma in luogo della quiddità si prende come termine medio l'effetto, come accade nelle dimostrazioni a *posteriori* [*quia*], e da tale effetto si ricava la ragione di questo nome, *Dio*. Infatti tutti i nomi divini derivano, o dal fatto che si prescinde dai suoi divini effetti, o da qualche rapporto di Dio rispetto ai suoi effetti.

Di qui anche risulta che, per quanto Dio sia al di sopra di tutti i sensibili e del senso, i suoi effetti tuttavia, da cui si desume la dimostrazione della sua esistenza, sono sensibili; sicché l'origine della nostra conoscenza è nel senso, anche rispetto alle cose che soverchiano il senso.

### 4. *Le «cinque vie» per dimostrare l'esistenza di Dio.*

[*Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3.] L'esistenza di Dio si può provare in cinque modi. La *prima via*, e la più evidente, è dal moto. È certo infatti, e lo attesta il senso, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora tutto ciò che si muove, è mosso da altro... Se... ciò che muove, deve muoversi anch'esso, bisogna che sia mosso da altro, e questo da altro, ancora, e così via. Ora, non si può procedere in tal modo all'infinito perché altrimenti non

vi sarebbe un motore primo, e di conseguenza nessun motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare a un motore primo che non sia mosso da altro; e tutti riconoscono che quello è Dio.

La *seconda via* parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine delle cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di sé medesima, ché altrimenti sarebbe prima di sé stessa — il che è impossibile. Né è possibile un processo all'infinito delle cause efficienti... Procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'ultimo effetto, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere quella prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

La *terza via* è presa dal possibile e dal necessario. Tra le cose noi ne troviamo alcune che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e periscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, talora non è. Se dunque tutte le cose sono tali che possono non esistere, in qualche momento non ci fu nulla nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe nulla, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Se dunque non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa incominciasse ad esistere; e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che vi sia nella realtà qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in un altro essere, oppure no. Negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito; e neppure nelle cause efficienti, come si è dimostrato. Dunque bisogna

porre un essere di per sé necessario, che non tragga da altro la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono che è Dio.

La *quarta via* si prende dai gradi che esistono nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova più e meno bene, più e meno vero, più e meno nobiltà, e così via. Ma i gradi maggiore o minore si attribuiscono alle diverse cose secondo che si accostano più o meno ad alcunché di sommo e assoluto; così è più caldo ciò che si accosta al sommamente caldo. V'è dunque qualcosa che è vero al sommo...; e quindi qualche cosa che è il sommo ente, perché Aristotele dice nel secondo della *Metafisica* (text. 4) che ciò che è massimo in quanto al vero, è anche tale in quanto all'essere. Ora ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutto ciò che è di quel genere, come il fuoco che è sommamente caldo è cagione d'ogni calore. ...Dunque v'è qualche cosa che a tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e della perfezione. E questo chiamiamo Dio.

La *quinta via* si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi naturali, operano per un fine, come risulta dal fatto che operano sempre, o quasi sempre, allo stesso modo per conseguire la perfezione; donde appare che non a caso, ma per una intenzione raggiungono il fine. Ora ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere che conosce e intende, come la freccia scagliata dall'arciere. Vi è dunque un essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: tale essere diciamo Dio.

##### 5. Essere e essenza.

[*De ente et essentia*, pr. e cap. I.] Poiché, secondo il Filosofo, un errore inizialmente piccolo diventa grande alla fine (*De coelo et mundo*, I, text. 33 [271b]), e l'ente e l'essenza sono, come dice Avicenna nella *Metafisica*

(lib. I, c. 6 [ed. ven. 1508, fol. 72r]), le prime cose concepite nell'intelletto; affinché, ignorandole, non abbiamo a esser tratti in errore, per chiarirne le difficoltà va detto qual sia il significato dei termini *essenza* ed *ente*; come si trovino nei diversi enti, in che rapporto siano con le intenzioni logiche, cioè con i generi, con le specie, con le differenze... Bisogna sapere che, come dice il Filosofo nel libro quinto della *Metafisica* (testo 14 [1017a]), dell'ente per sé si parla in due modi: in quanto si divide nei dieci generi [categorie], e in quanto significa la verità delle proposizioni. La differenza sta nel fatto che, nel secondo senso, si può dire ente tutto ciò a proposito di cui si può formulare una proposizione affermativa, anche se non sia nulla nella cosa: a questo modo si dicono enti le privazioni e le negazioni; diciamo infatti che l'affermazione è opposta alla negazione, e che la cecità è nell'occhio. Nel primo senso invece può esser detto ente solo ciò che pone alcunché di reale. Perciò la cecità e simili non sono enti nel primo senso. Pertanto il termine « *essenza* » non si ricava dall'ente preso nel secondo senso; in questo senso infatti si dicono enti cose che non hanno *essenza*, com'è evidente nelle privazioni; l'*essenza* deriva dall'ente inteso nel primo senso. Onde il Commentatore nello stesso luogo [*Comm. in V. Meth.*, comm. 14] dice: « l'Ente inteso nel primo senso significa la sostanza della cosa... ». E poiché, come si è detto, l'ente preso in questo senso si divide in dieci generi, « *essenza* » deve significare qualcosa di comune a tutte le nature in ragione delle quali i diversi enti si collocano nei diversi generi e nelle diverse specie, come l'umanità è l'*essenza* dell'uomo; e così negli altri casi.

#### 6. *Essere e essenza in Dio.*

[*Summa theol.*, I, q. III, a. 4.] ...*Non solo Dio è la propria essenza, ma anche il proprio essere*: il che si può dimostrare per molteplici vie.

In primo luogo tutto ciò che si trova in alcunché, oltre

la sua *essenza*, deve esser causato, o dai principi dell'*essenza*, come conseguono alla specie gli accidenti che gli son propri — per esempio il ridere tien dietro all'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie; o da alcunché di esteriore, come nell'acqua il calore dal fuoco. Pertanto, se l'esistere stesso di una cosa differisce dalla sua *essenza*, necessariamente deve avere la sua causa, o in alcunché di esterno, o nei principi essenziali della cosa stessa. Ma è impossibile che l'esistere sia causato esclusivamente dai principi essenziali della cosa perché nessuna cosa il cui esistere sia causato può trovare in sé la causa del proprio esistere. Pertanto una cosa in cui l'esistere differisce dall'*essenza* deve avere in altro la causa del proprio essere; ma non si può dir questo di Dio, che diciamo causa prima efficiente; è impossibile dunque che in Dio altro sia l'esistere, altro l'*essenza*.

In secondo luogo, poiché l'esistere è attualità di ogni forma o natura; infatti la bontà o l'umanità s'intendono in atto solo in quanto intendiamo che esistono; bisogna pertanto paragonare l'esistere stesso all'*essenza* che ne differisce come l'atto alla potenza; ma in Dio nulla essendo potenziale, come si è prima dimostrato (q. 2, art. 3), ne segue che in lui l'*essenza* non differisce dall'esistere; la sua *essenza* dunque è il suo esistere.

In terzo luogo, come ciò che ha fuoco senza essere fuoco è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere, e non è l'essere, è ente per partecipazione; ma Dio è la propria *essenza*, come si è dimostrato (art. 3 di questa questione); se non fosse il proprio essere sarebbe ente per partecipazione e non per *essenza*, e non sarebbe perciò il primo ente, il che è assurdo. Dio pertanto è il proprio essere, e non solo la propria *essenza*.

#### 7. *Gli attributi di Dio. L'analogia.*

[*Summa theol.*, I, q. XIII, a. 3-5.] Noi conosciamo Dio attraverso le perfezioni che procedono da lui nelle creature: perfezioni che in Dio sono in grado più emi-

nente che non nelle creature. E il nostro intelletto le apprende come sono nelle creature; e come le apprende, così le significa attraverso i nomi. Pertanto nei nomi che attribuiamo a Dio, vanno considerate due cose: cioè le stesse perfezioni significate, quali bontà, vita e simili, e il modo di significarle. Pertanto, quanto a ciò che questi nomi significano, essi competono propriamente a Dio, più propriamente che alle stesse creature, e in primo luogo si dicono di lui. Quanto poi al modo di significare, di Dio non sono detti propriamente; rispondono infatti al modo di significare che compete alle creature... È impossibile predicare qualcosa di Dio e delle creature in forma univoca; ogni effetto, non essendo adeguato alla causa agente, somiglia all'agente solo in modo imperfetto. Così ciò che negli effetti è diviso e vario, nella causa è semplicemente e invariabilmente. Come il sole, in base a un'unica virtù, produce sulla terra forme molteplici e varie, allo stesso modo, come si è detto sopra (art. prec.), tutte le perfezioni delle cose, che nel creato sono divise e molteplici, preesistono in Dio unite e semplici. Così, quando si riferisce alla creatura un nome che denota perfezione, esso significa quella perfezione in quanto distinta dalle altre secondo le leggi della distinzione; quando, per esempio, di un uomo si dice che è sapiente, significhiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo, dalla sua potenza, dal suo essere e da tutti gli altri attributi siffatti. Ma quando lo diciamo di Dio, non vogliamo significare nulla di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza, dal suo essere. Perciò il nome sapiente, detto dell'uomo, in qualche modo descrive e comprende la cosa significata; non così se è detto di Dio; la cosa significata resta ancora incompresa, e continua ad oltrepassare il significato del nome. Di qui è chiaro che la parola sapiente non è usata allo stesso modo a proposito di Dio e dell'uomo. E così per gli altri termini; onde nessun nome è predicato in senso univoco di Dio e delle creature.

Ma neppure, come qualcuno ha detto, in senso del tutto equivoco. Perché altrimenti sarebbe impossibile alle creature conoscere o dimostrare alcunché a proposito di Dio, verificandosi sempre la possibilità di cadere in equivoco. Il che contrasterebbe col detto del Filosofo (*Phys.*, VIII, tex. 45; *Metaph.*, XII) che intorno a Dio prova dimostrativamente molte cose; come pure con l'Apostolo, che dice (*Rom.*, I): «Gli arcani di Dio si comprendono attraverso le opere sue». Bisogna dunque dire che nomi siffatti si riferiscono a Dio e alle creature secondo analogia, cioè secondo proporzione.

Il che, nei nomi, si verifica in due maniere: o perché più cose sono in relazione con un sol termine; per esempio, si dice sana la medicina e l'urina, in quanto entrambe hanno rapporto con la salute dell'animale, la seconda come sintomo, la prima come causa; o perché una cosa è in rapporto con un'altra, come quando il termine sano si usa della medicina e anche dell'animale, in quanto la medicina è causa dell'esser sano che appartiene all'animale. Così, appunto, alcune cose si dicono di Dio e delle creature per analogia, e non in senso del tutto equivoco o del tutto univoco. Infatti non possiamo parlare di Dio se non rifacendoci alle creature, come si è detto prima (art. 1 di questa quest.). E tutto ciò che si dice di Dio e delle creature si dice in base al fatto che c'è un ordine per cui la creatura è in rapporto con Dio come principio e causa, in cui tutte le perfezioni delle cose preesistono in grado eminente. Questa forma di comunione è intermedia tra la pura equivocità e la piena univocità. Pertanto nelle cose che si dicono per analogia non c'è né un'unica ragione, come nelle univoche, né una ragione del tutto diversa, come nelle equivoche; ma il nome, usato così in diversi sensi, significa rapporti diversi con qualcosa di unico. Come il termine sano detto dell'urina significa un sintomo della sanità dell'animale, mentre detto della medicina ne indica la causa.

8. *Se sia dimostrabile la creazione del mondo.*

[*Summ. theol.*, I, q. 46, a. 2.] ... Che il mondo abbia avuto principio non sembra un articolo di fede, ma una conclusione dimostrabile. Ogni cosa creata infatti comincia a esistere da un certo momento; ma che Dio sia la causa effettiva del mondo è dimostrabile, e lo ammisero anche i filosofi più degni. Si può dunque dimostrare che il mondo ha avuto principio.

2. Ancora: se è necessario affermare che il mondo è creato da Dio, o è stato creato dal nulla, o da qualcosa; ma da qualcosa no, altrimenti la materia del mondo sarebbe stata precedente al mondo, tesi contro cui argomenta Aristotele (*De coelo*, I, t. 20) ponendo il cielo come ingenerato; si deve dunque dire che il mondo è stato creato dal nulla. Così ha l'essere dopo il non essere; bisogna dunque che abbia cominciato ad essere.

3. Ancora: tutto ciò che opera per mezzo dell'intelletto, opera da un principio, com'è manifesto in tutte le cose artificiali; ma Dio agisce per mezzo dell'intelletto; perciò il suo operare parte da un principio. Il mondo dunque, che è sua opera, non è sempre stato.

4. Ancora: è manifesto che alcune arti e alcuni luoghi abitati hanno avuto origine in epoche determinate; ma ciò non avverrebbe se il mondo fosse sempre esistito. È dunque manifesto che il mondo non è sempre esistito.

5. Ancora: è certo che niente può eguagliare Dio; ma se il mondo fosse sempre esistito sarebbe pari a Dio per la durata; perciò è certo che il mondo non è sempre esistito.

6. Ancora: se il mondo è sempre esistito, infiniti giorni hanno preceduto questo giorno; ma non è possibile percorrere l'infinito; dunque non si sarebbe mai giunti a questo giorno: il che, evidentemente, è insostenibile.

7. Ancora: se il mondo è stato in eterno, anche la generazione è dall'eternità; pertanto un uomo è stato

generato dall'altro all'infinito; ma il padre è la causa efficiente del figlio, come è detto nel libro secondo della *Fisica* (t. 29); quindi nelle cause efficienti si verifica il processo all'infinito, il che è negato nel libro secondo della *Metafisica* (t. 5).

8. Se il mondo e la generazione sono sempre stati, prima d'ora ci sono stati infiniti uomini; ma l'anima dell'uomo è immortale; dunque ora ci sarebbero infinite anime umane in atto, il che è impossibile; perciò si può stabilire necessariamente che il mondo ha avuto principio, e non solo crederlo su basi di fede.

Contro tutto questo [si può obiettare]: gli articoli di fede non si possono dimostrare, perché la fede è delle cose arcane, come si legge nell'Epistola agli Ebrei; e che Dio ha creato il mondo per modo da dargli un cominciamento, è un articolo di fede. Diciamo infatti: «Credo in un solo Dio ecc.». E anche Gregorio dice nell'omelia su Ezechiele (poco dopo il principio), che Mosè profetizzò il passato dicendo: «In principio Dio creò il cielo e la terra», dove si afferma il cominciamento del mondo; pertanto l'origine del mondo si fonda solo sulla rivelazione, e non si può dunque provare dimostrativamente.

A questo rispondo che solo in base alla fede si crede che il mondo non è sempre esistito; dimostrarlo non si può, come si è detto anche prima a proposito del mistero della Trinità (q. 32, art. 1.). La ragione sta nel fatto che l'origine del mondo non può dimostrarsi fondandosi sul mondo stesso. Infatti è fondamento di una dimostrazione quel che una cosa è. Ed ogni cosa secondo la ragione della sua specie fa astrazione dal *qui* e dall'*ora*; per questo appunto si dice che gli universali sono ovunque e sempre. Onde non si può dimostrare che l'uomo, o il cielo, o la pietra non siano sempre esistiti. Neanche ci si può fondare sulla causa agente, che agisce attraverso la volontà. Infatti la volontà di Dio non si può indagare con la ragione, se non a proposito di quelle cose che è assolutamente necessario siano volute da Dio. Non

sono tali, come si è detto (q. 19, art. 3) le cose che vuole a proposito delle creature. La volontà divina può manifestarsi all'uomo attraverso la rivelazione su cui poggia la fede. Onde si può credere che il mondo abbia avuto principio, ma non si può né dimostrarlo né saperlo. Ed è utile tenerne conto perché qualcuno, presumendo di dimostrare quanto è oggetto di fede, non adduca argomenti non necessari, offrendo materia d'irrisione agli infedeli convinti che noi ci fondiamo su ragioni siffatte per credere cose che sono oggetto di fede.

Al primo punto si deve dunque rispondere che, come dice Agostino nel *De civit. Dei*, 11 (dopo il principio del cap. 4), l'opinione dei Filosofi che sostennero l'eternità del mondo fu *duplice*. Alcuni sostennero infatti che la sostanza del mondo non deriva da Dio; ed il loro errore è intollerabile; perciò deve necessariamente confutarsi. Altri invece ammisero l'eternità del mondo, ma in modo da mantenere che il mondo è creato da Dio. Essi infatti non vogliono che il mondo abbia un inizio nel tempo, ma che sia creato, come se — cosa che a mala pena si può intendere — fosse stato creato da sempre. Per quel che intendono dire poi, come osserva lo stesso [Agostino] nel libro decimo del *De Civ. Dei*, cap. 31, si fondano [su questo]: « Come, dice [Agostino], se un piede fosse stato dall'eternità sempre nella polvere, ci sarebbe stata sempre un'orma, dovuta — nessuno ne dubiterebbe — al suo premere: così anche il mondo, esistendo sempre colui che l'ha fatto, è esistito sempre ». Per capire questo va tenuto presente che la causa efficiente, che agisce attraverso il moto, necessariamente precede nel tempo il suo effetto; perché l'effetto è solo il termine dell'azione, mentre ogni agente deve essere principio dell'azione. Ma, se l'azione è istantanea, e non successiva, non è necessario che il principio operante sia, nella durata, prima di ciò che produce, come è evidente nell'illuminazione. E di qui ricavano che, se Dio è la causa effettiva del mondo, non è necessario

che preceda il mondo nel tempo; poiché, come si è detto prima (q. 45, art. 2), la creazione con cui produce il mondo non è un mutamento successivo.

Al secondo argomento si risponde che i sostenitori dell'eternità del mondo, lo affermavano fatto dal nulla da Dio, non nel senso che fosse fatto dopo il nulla, come intendiamo noi parlando di creazione, ma nel senso che non è fatto da qualcosa. Perciò alcuni di loro non rifiutavano il termine *creazione*, come si vede dalla *Metafisica* di Avicenna (lib. 9, cap. 4).

Al terzo punto si risponde, che si tratta dell'argomento di Anassagora, riferito nel libro ottavo della *Fisica* (t. 15); ma la sua conclusione è necessaria solo a proposito dell'intelletto che nel deliberare esamina il da farsi, con un atto simile al moto. Ora, questo va bene per l'intelletto umano, non per quello divino, come risulta più sopra (q. 14, art. 7 e art. 12).

Al quarto punto si risponde che, chi ammette l'eternità del mondo, ammette che una regione si sia trasformata infinite volte da inabitabile in abitabile, e viceversa. E similmente ammette che le arti, per diverse corruzioni e fattori accidentali, infinite volte sono state scoperte per poi perdersi. Onde Aristotele nelle *Meteore* (lib. I, cap. ult.) dice che è ridicolo attribuire un cominciamento a tutto il mondo sulla base di questi mutamenti particolari.

Al quinto punto si risponde che, se pure il mondo fosse sempre esistito, non eguaglierebbe tuttavia Dio quanto ad eternità, come dice Boezio in fondo al *De cons.* (lib. 5, pros. 6), poiché l'essere divino è totalità contemporanea e priva di successione. Mentre il mondo non è così.

Al sesto punto si risponde che, sempre, il passaggio è comprensibile da un termine a un termine. Qualunque giorno passato si prenda, da quel giorno ad oggi c'è un numero finito di giorni attraverso i quali si potrà passare. L'obiezione poi si estende anche all'ipo-

tesi che, posti i termini estremi, siano infiniti i termini medi.

Al settimo punto si risponde che, nella serie delle cause efficienti, è impossibile il processo all'infinito per sé: come se, per esempio, le cause, che per sé si richiedono per un qualche effetto, si moltiplicassero all'infinito; come se una pietra fosse mossa da un bastone, e il bastone dalla mano, e così all'infinito. Ma non si ritiene impossibile un accidentale processo all'infinito nelle cause agenti: come, per esempio, se tutte le cause che si moltiplicano all'infinito, non formassero una serie se non in quanto si ripetesse una causa unica e la loro moltiplicazione fosse per accidente; come l'artefice accidentalmente opera con molti martelli, perché li rompe uno dopo l'altro. Accade dunque a un martello di agire dopo l'azione di un altro martello. E similmente accade a quest'uomo, in quanto genera, di esser generato da un altro; infatti genera in quanto uomo, e non in quanto figlio di un altro uomo. Infatti tutti gli uomini generanti hanno nell'ordine delle cause efficienti un posto unico, quello che spetta a quel particolare [essere] generante. Onde non è impossibile che l'uomo si generi dall'uomo all'infinito; mentre sarebbe impossibile se la generazione di quest'uomo qui dipendesse da quest'uomo qui, dal corpo elementare, dal sole, e così all'infinito.

All'ottavo punto si risponde che, coloro che pongono quest'argomento, negano l'eternità del mondo per molteplici vie. Alcuni infatti non ritengono impossibile che vi siano infinite anime in atto, come si vede nella *Metafisica* di Al-Ghazali che dice che questo è infinito per accidente; ma lo si è confutato prima (q. 7, art. 4). Alcuni dicono che l'anima si corrompe col corpo. Alcuni, che di tutte le anime ne rimane una sola. Altri poi, come dice Agostino (*Serm. 14 de temp.*, cap. 4 e 5; *De haeres.*, 46; *De Civit. Dei*, XII, cap. 13), ammisero per questa ragione un processo ciclico delle anime, in modo che le anime separate dai corpi, dopo un determinato lasso

di tempo, tornassero ai corpi: di tutto ciò si dovrà trattare in seguito...

#### 9. *Materia e forma.*

[*De ente et essentia*, I, 2.] Fra le sostanze alcune sono semplici, altre composte, e nelle une e nelle altre è l'essenza; ma nelle semplici in modo più vero e più nobile. Le sostanze semplici sono anche causa di quelle composte; almeno la sostanza semplice prima, che è Dio.

Ma poiché le essenze delle sostanze semplici ci restano più nascoste, bisogna cominciare dalle essenze di quelle composte, per rendere più agevole l'indagine partendo dalle cose più facili. Nelle sostanze composte, dunque, sono la materia e la forma, come, per esempio, nell'uomo l'anima e il corpo. E non si può dire che una sola delle due sia chiamata essenza. È pacifico che non è essenza la sola materia; l'essenza infatti rende conoscibile la cosa e la colloca in una specie e in un genere; ma la materia non è principio di conoscenza, né vale a porre alcunché in una specie o in un genere determinato, compito, questo, esclusivo di ciò che è qualcosa in atto.

E nemmeno la sola forma può dirsi essenza della sostanza composta, benché taluni cerchino di affermarlo. Infatti da quanto si è detto risulta che l'essenza è ciò che si esprime nella definizione della cosa; ora, la definizione delle sostanze naturali non include solo la forma, ma anche la materia, altrimenti le definizioni fisiche e quelle matematiche sarebbero la stessa cosa. E neanche si può dire che nella definizione della sostanza naturale la materia si ponga come qualcosa di aggiunto all'essenza, o come un ente estraneo alla sua natura o essenza: questo è proprio degli accidenti, che non posseggono perfettamente un'essenza per cui occorre che nella loro definizione sia inclusa una sostanza o un soggetto estraneo al loro genere. È dunque evidente che l'essenza comprende materia e forma.

10. *La materia « segnata » e il principio di individuazione.*

[*De ente et essentia*, I, 2.] Ma poiché la materia è principio d'individuazione, sembrerebbe derivarne che l'essenza, abbracciando contemporaneamente in sé materia e forma, fosse soltanto particolare e non universale; e di qui seguirebbe che, se l'essenza è ciò che si esprime mediante la definizione, gli universali non avrebbero essenza. Perciò è da sapersi che non è principio d'individuazione la materia comunque presa, ma solo la materia *signata*. E chiamo *signata* la materia considerata sotto il sigillo di determinate dimensioni. Questa materia non fa parte della definizione dell'uomo in quanto uomo, ma farebbe parte della definizione di Socrate, se Socrate fosse definibile. Della definizione di uomo fa parte la materia non *signata*; infatti nella definizione di uomo non rientrano *queste* ossa e *questa* carne, ma le ossa e la carne in genere, che sono la materia non *signata* dell'uomo.

11. *La differenza degli esseri.*

[*Sum. theol.*, I, q. 47, a. 2.] ... Va detto che la sapienza di Dio, come è la base della *distinzione* delle cose, così lo è della loro *varietà*. Il che si chiarisce così: nelle cose si trova una *duplice* distinzione. L'una formale, delle cose che differiscono quanto alla specie; l'altra materiale, delle cose che differiscono solo per il numero. Ma essendo la materia per la forma, la distinzione materiale è per la formale. Onde vediamo non esservi, nelle cose incorruttibili, se non un individuo per specie; perché uno solo è sufficiente alla conservazione della specie. Nelle cose generabili e corruttibili, invece, per la conservazione della specie ci sono molti individui di una medesima specie. Di qui risulta chiaro che la distinzione formale è più importante della distinzione materiale. La distinzione formale comporta sempre diversità; perché, com'è detto nel libro ottavo della *Metafisica* (t. 10), le

forme delle cose sono come i numeri, in cui le specie variano aggiungendo o sottraendo un'unità. Nelle cose naturali, appunto, le specie sembrano essere gradualmente ordinate. Come i corpi misti sono superiori agli elementi, così le piante ai minerali, e gli uomini agli altri animali; e in ogni genere si trova una sola specie più perfetta delle altre. Pertanto la divina sapienza come, per la perfezione dell'universo, è causa della distinzione, così lo è della varietà. Infatti l'universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un grado solo di bene.

12. *L'intelletto è incorporeo.*

[*Contra Gent.*, II, 49.] Nessuna sostanza intellettuale è corpo. Non si trova infatti alcun corpo che contenga in sé qualcosa che non gli si commisuri quantitativamente; onde, benché nella sua totalità contenga un tutto e una parte nella parte, nella parte maggiore contiene la maggiore, e nella minore la minore. Ma l'intelletto non comprende alcuna delle cose che intende ponendosi con esse in un rapporto quantitativo; intende e comprende con tutto se stesso il tutto e la parte, le cose più grandi e le cose più piccole. Perciò nessuna sostanza intellettuale è corpo.

C'è di più: nessun corpo può accogliere la forma sostanziale di un altro corpo se non perdendo per corruzione la propria forma. L'intelletto invece non solo non si corrompe, ma anzi raggiunge sempre più la perfezione per il fatto di ricevere le forme di tutti i corpi; si perfeziona infatti intendendo; e intende in quanto ha in sé le forme degli oggetti intesi. Nessuna sostanza intellettuale è, dunque, corpo.

Ancora: il principio di differenziazione degli individui della stessa specie è fondato sulla divisione della materia secondo quantità; la forma di *questo* fuoco differisce dalla forma di *quel* fuoco solo per la diversità delle parti in cui la materia si divide, né altrimenti che per divisione quantitativa, senza la quale la sostanza sarebbe

indivisibile. E ciò che viene accolto in un corpo viene accolto secondo divisione quantitativa. La forma dunque non è ricevuta nel corpo se non come forma individuata. Pertanto, se l'intelletto fosse corpo, le forme intelligibili delle cose sarebbero accolte in esso solo come forme individuate. Ora, l'intelletto intende le cose attraverso le loro forme che ha presso di sé. Quindi l'intelletto intenderebbe solo i particolari, non gli universali: il che, evidentemente, è falso. Nessun intelletto dunque è corpo.

Parimente: niente opera se non secondo la propria specie, in quanto la forma è, in ciascuna cosa, il principio dell'operare. Se dunque l'intelletto è corpo, il suo operare non oltrepasserà l'ordine dei corpi. Ed allora non intenderà che corpi. Ma questo è falso, evidentemente; infatti intendiamo molte cose che corpi non sono. Dunque l'intelletto non è corpo.

Ancora: se la sostanza intelligente è corpo, è o finita o infinita. Che il corpo sia infinito in atto è impossibile, come si dimostra nella *Fisica* (III, t. c. 24 sgg. e *De coelo*, I, t. c. 35 sgg.); se dunque lo si pone come corpo, sarà corpo finito. Ma questo è impossibile: in nessun corpo finito può trovarsi una potenza infinita, come si è dimostrato prima (I, 13), mentre la potenza dell'intelletto è, nell'intendere, in qualche modo infinita: infatti intende all'infinito aumentando le specie dei numeri, e analogamente aumentando le specie delle figure e delle proporzioni; conosce anche l'universale che, nel proprio ambito, è potenzialmente infinito; contiene infatti gli individui, che sono infiniti in potenza. L'intelletto dunque non è corpo.

Di più: è impossibile che due corpi si contengano a vicenda, poiché il contenente supera il contenuto. Ma due intelletti si contengono e comprendono a vicenda, quando l'uno intende l'altro. L'intelletto dunque non è corpo.

Parimente: l'azione di un corpo non si riflette mai sopra l'agente; infatti nella *Fisica* (VII, t. c. 1 e 8, t. c.

40 sgg.) è dimostrato che nessun corpo muove se stesso se non secondo una parte, per modo cioè che una parte di esso sia motrice e l'altra mossa. L'intelletto, invece, agendo si ripiega su se stesso; infatti intende se stesso, non solo quanto alla parte, ma quanto al tutto. Non è dunque corpo.

Ancora: l'atto del corpo non ha come termine l'azione, né il suo moto ha come termine il moto, come è provato nel libro quinto della *Fisica* (t. c. 10 e sgg.). Mentre l'azione della sostanza intelligente ha come termine l'azione; infatti l'intelletto come intende la cosa, così intende d'intendere, e così all'infinito. Pertanto la sostanza intelligente non è corpo.

Perciò la Sacra Scrittura chiama spiriti le sostanze intellettuali: e, a questo modo, è solita chiamar Dio incorporeo, come nell'espressione: « Dio è spirito » (*Giovanni*, IV, 24); e si dice anche (*Sapient.*, VII, 22): « in lei — cioè nella divina sapienza — è spirito d'intelligenza », tale da accogliere tutti gli spiriti intelligibili.

E così si esclude l'errore degli antichi naturalisti (v. TERTULLIANO, secondo la testimonianza di AGOSTINO, *De haeres.*, n. 86), che ammettevano solo sostanze corporee, onde dicevano che era corpo anche l'anima: o fuoco, o aria, o acqua, o qualcosa del genere; e taluni tentarono di introdurre questa opinione nella fede cristiana, dicendo che l'anima è corpo umbratile, configurato a immagine del corpo esteriore.

### 13. L'intelletto e il corpo.

[*Contra Gent.*, II, 68.] La sostanza intellettuale si può unire al corpo come forma. Infatti, se la sostanza intellettuale non si unisce al corpo soltanto come motore, come ammise Platone; se gli si congiunge anche come forma, e non solo attraverso i fantasmi, come disse Averroè; se l'intelletto con cui l'uomo intende non è solo preparazione nella natura umana, come disse Alessandro; né complessione, come voleva Galeno; né ar-

monia, come sosteneva Empedocle; né corpo, o senso, o immaginazione, come dissero gli antichi; resta che l'anima umana sia sostanza intellettuale unita come forma al corpo. Questo può rendersi manifesto così:

Perché una cosa sia forma sostanziale d'un'altra si richiedono due condizioni: una è che la forma sia principio di essere sostanziale per ciò di cui è forma; non parlo del principio effettivo, ma di quello formale, per cui una cosa è e si denomina ente. Di qui consegue l'altra condizione: che forma e materia convengano in un essere solo (mentre questo non accade del principio efficiente con ciò cui dà l'essere); si tratta di quell'essere in cui consiste la sostanza composta, la quale è una secondo l'essere che consta di materia e di forma. Né il fatto di essere sussistente, come è stato provato (c. 56), impedisce alla sostanza intellettuale di costituire il principio formale dell'essere della materia, quasi le comunicasse l'essere suo; infatti nulla si oppone a che l'essere, in cui sussiste il composto, e la forma siano lo stesso, non essendo il composto se non attraverso la forma, né sussistendo nessuno dei due separatamente.

Si potrebbe obiettare che la sostanza intellettuale non può comunicare il proprio essere alla materia corporea, sì che la sostanza intellettuale e materia corporea facciano un essere solo; diverso infatti è il modo di essere dei generi diversi, e più nobile l'essere della sostanza più nobile. Questo, per altro, sarebbe ben detto se quell'essere della materia fosse allo stesso modo dell'essere della sostanza intellettuale. Ma non è così; l'essere della materia corporea è a modo di recipiente e di soggetto elevato ad alcunché di più alto; quello invece della sostanza intellettuale a guisa di principio e in conformità della propria natura. Niente dunque impedisce che la sostanza intellettuale sia la forma del corpo umano, cioè l'anima umana.

In questo modo poi si può considerare la mirabile connessione delle cose. Infatti si dà sempre che l'infimo

grado del genere più alto tocchi il grado supremo del genere più basso; per esempio, certi gradi più bassi del genere animale superano di poco la vita delle piante, come le ostriche, che sono immobili, hanno il solo tatto, e, a guisa di piante, stanno attaccate a terra; onde il Beato Dionigi (*De div. nomin.*, 7) dice che «la divina sapienza congiunge le cose somme alle infime». Pertanto, nel genere corporeo, si può ammettere il corpo umano debitamente costituito, che tocca il grado più basso del genere superiore, ossia l'anima umana, che occupa l'ultimo grado nel genere delle sostanze intellettuali, come si può capire dal modo di intendere. Per questo l'anima umana è detta una sorta di orizzonte e di limite tra il corporeo e l'incorporeo, in quanto è sostanza incorporea, ma tuttavia forma del corpo. Né l'unità che risulta, di sostanza intellettuale e materia corporea, è minore di quella che consta della forma e della materia del fuoco; forse, anzi, è il contrario; perché quanto più la forma supera la materia, tanto più compiuta è l'unità che risulta dal suo congiungersi alla materia.

#### 14. *L'anima è tutta in tutto il corpo.*

[*Contra Gent.*, II, 72.] Si può dimostrare che l'anima è tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti. Infatti l'atto che gli è proprio dev'essere perfettibile. Ma l'anima è atto del corpo organico, e non soltanto di un organo. È dunque in tutto il corpo e non in una parte sola, secondo la propria essenza, per cui è forma del corpo. E l'anima è forma di tutto il corpo, in modo da essere anche forma delle singole parti; ché se fosse forma del tutto e non delle parti, non sarebbe forma sostanziale di tale corpo; come la forma della casa che, essendo forma del tutto e non delle singole parti, è forma accidentale.

Che poi l'anima sia forma sostanziale del tutto e delle parti, si vede di qui: che da essa il tutto e le parti traggono la specie; per cui, se essa viene a mancare, né il tutto né le parti mantengono la specie; infatti solo in senso

equivoco si parla dell'occhio di un morto e della sua carne. Pertanto, se l'anima è atto delle singole parti (e l'atto è in ciò di cui è atto), rimane che, secondo la propria essenza, sia in qualunque parte del corpo. Che sia poi tutta in tutto è manifesto; e, dato che si dice tutto in relazione alle parti, il tutto va preso in sensi diversi, come si prendono in sensi diversi le parti. Parte si dice in due sensi: da un lato in quanto qualcosa si divide secondo quantità, come la misura di due cubiti è parte di quella di tre; dall'altro, in quanto una cosa si divide secondo la divisione dell'essenza, come la forma e la materia si dicono parti del composto. Pertanto si parla di tutto secondo quantità e secondo la perfezione dell'essenza. Il tutto poi e le parti, dette secondo quantità, non convengono alle forme se non per accidente, cioè in quanto si dividono per la divisione di un soggetto che ha quantità; mentre il tutto o la parte secondo la perfezione dell'essenza si trovano nelle forme per sé. Parlando dunque di questa totalità, che compete per sé alle forme, in qualunque forma è tutta in tutto e tutta in qualunque parte; ché la bianchezza è bianchezza in tutto il suo significato in tutto il corpo come in qualunque sua parte. La cosa è diversa per la totalità che compete alle forme accidentalmente; in questo senso infatti non possiamo dire che tutta la bianchezza sia in qualunque parte. Se dunque vi è qualche forma che non si divide per divisione del soggetto, come l'anima degli animali perfetti, non ci sarà bisogno di distinzione, non competendo ad essa se non una totalità; va detto assolutamente che è tutta in qualunque parte del corpo; né è difficile farlo capire a chi intende che l'anima non è indivisibile come il punto, e che l'incorporeo non si congiunge al corporeo come si congiungono fra loro i corpi, secondo che è stato esposto sopra (cap. 56).

Non è poi fuori luogo che l'anima, essendo una forma semplice, sia atto di parti tanto diverse, poiché a ciascuna forma si adatta la materia che le conviene; e quanto più

una forma è nobile e semplice, tanto maggiore è la sua virtù. Onde l'anima, che è la più nobile delle forme inferiori, benché semplice in sostanza, è tuttavia molteplice in potenza e capace di molte operazioni; e per compierle ha bisogno di diversi organi, di cui son detti atti propri le diverse potenze dell'anima: come la vista dell'occhio, l'udito degli orecchi, e così via; per ciò gli animali perfetti hanno il massimo della differenziazione degli organi, le piante il minimo.

Alcuni filosofi ne hanno preso occasione per dire che l'anima è in qualche parte del corpo; per esempio, lo stesso Aristotele (*De causa motus animal.*, c. 6) dice che è nel cuore, perché qualcuna delle sue potenze viene attribuita a quella parte del corpo; infatti la forza motiva, di cui Aristotele tratta in quel libro, è principalmente nel cuore, attraverso cui l'anima diffonde in tutto il corpo il movimento e altre operazioni siffatte.

#### 15. *Discussione delle teorie dell'unità dell'intelletto.*

[*Contra Gent.*, II, 73, 76.] Dalle cose suddette resta chiarito in modo evidente che l'intelletto possibile non è uno solo per tutti gli uomini che sono, che saranno, che furono, come immagina Averroè (*De anima*, III, t. c. 5).

Si è dimostrato (c. 57) che la sostanza dell'intelletto si unisce al corpo umano come forma. Ma è impossibile che vi sia una forma sola se non di una sola materia; perché l'atto proprio si realizza nella potenza propria; sono infatti reciprocamente proporzionati. Pertanto non vi è un intelletto solo per tutti gli uomini...

...Si può concludere che neppure l'intelletto agente è uno in tutti, come sostengono anche Alessandro (*De anima*, I, c. *De intell. ag.*) e Avicenna (*De intell.* e *De anima*, I, c. 5), che non ammettono sia unico per tutti l'intelletto possibile.

Infatti essendo l'agente e il recipiente proporzionati, bisogna che a ogni passivo risponda il proprio attivo. Ma l'intelletto possibile sta all'intelletto agente come

passivo proprio o recettivo di esso; infatti sta all'agente come l'arte alla materia, come è detto nel terzo del *De anima* (t. c. 17). Se pertanto l'intelletto possibile è alcunché dell'anima umana, moltiplicato secondo la moltitudine degli individui, come è stato dimostrato (c. 73), anche l'intelletto agente sarà di tal fatta, e non sarà uno per tutti.

#### 16. *Intelletto e fantasma.*

[*Contra Gent.*, II, 77.] Forse a qualcuno sembrerà impossibile che una sola e medesima sostanza, cioè quella dell'anima nostra, sia in rapporto potenziale con tutti gli intelligibili, il che è proprio dell'intelletto possibile, e li faccia passare in atto, il che è proprio dell'intelletto agente; poiché nulla opera secondo ciò che è in potenza, ma secondo ciò che è in atto. Onde non pare che l'intelletto agente e quello possibile possano convenire nell'unica sostanza dell'anima.

A guardar bene però non ne segue nessun inconveniente, né alcuna difficoltà. Niente infatti impedisce che questo, rispetto a quello, sia secondo una cosa in potenza, secondo un'altra in atto, come vediamo nelle cose naturali; l'aria infatti è in atto umida e in potenza asciutta; la terra è al contrario. Questo rapporto si osserva tra l'anima intellettiva e i fantasmi. L'anima intellettiva possiede in atto qualcosa rispetto a cui il fantasma è in potenza; ed è in potenza rispetto a qualcosa che nei fantasmi si trova in atto. La sostanza dell'anima umana ha l'immaterialità; e, come risulta da quanto si è detto, ha di conseguenza natura intellettuale, poiché ogni sostanza immateriale è tale. Ma questo non basta perché si assimili determinatamente a questa o quella cosa, poiché a ciò si richiede che l'anima nostra conosca determinatamente questa o quella cosa; infatti ogni conoscenza si realizza nel conoscente secondo la somiglianza del conosciuto. L'anima intellettiva pertanto resta in potenza rispetto alle immagini delle cose da noi conoscibili, che sono le nature delle

cose sensibili. Queste nature determinate delle cose sensibili ci sono presentate dai fantasmi, che tuttavia non sono ancora giunti all'essere intelligibile, essendo similitudini delle cose sensibili, anche secondo le condizioni materiali, che sono proprietà individuali e sono anche negli organi materiali. Non sono pertanto intelligibili in atto; e tuttavia, poiché in *quest'uomo*, la cui similitudine i fantasmi rappresentano, è possibile cogliere la natura universale spoglia di tutte le condizioni individuanti, sono intelligibili in potenza. Così dunque hanno in potenza l'intelligibilità, in atto invece la determinazione dell'immagine della cosa, mentre nell'anima intellettiva accadeva il contrario. Vi è dunque nell'anima intellettiva una virtù attiva rispetto ai fantasmi, che li rende intelligibili in atto; e questa potenza dell'anima si chiama intelletto agente. In essa vi è anche una virtù, che è in potenza rispetto alle immagini determinate delle cose sensibili; e questa è la potenza dell'intelletto possibile. Tuttavia questa capacità, che si trova nell'anima, differisce da quella che si trova negli agenti naturali, poiché là una cosa è in potenza rispetto a un'altra alla stessa maniera in cui si trova in atto nella seconda; infatti la materia dell'aria è in potenza rispetto alla forma dell'acqua a quel modo in cui si trova nell'acqua. E perciò i corpi naturali che erano accomunati nella materia, agiscono e patiscono reciprocamente secondo lo stesso ordine. L'anima intellettiva, invece, rispetto alle immagini delle cose che sono nei fantasmi, non è in potenza allo stesso modo che esse sono in quelli, ma a quel modo in cui esse si elevano a qualcosa di più alto, per divenire intelligibili in atto, liberandosi dalle condizioni materiali individuanti; e perciò l'azione dell'intelletto agente sui fantasmi precede la recezione dell'intelletto possibile, e così l'azione principale non si attribuisce ai fantasmi, ma all'intelletto agente; perciò Aristotele (*De an.*, III, t. c. 17) dice che sta all'intelletto possibile come l'arte sta alla materia. Si avrebbe un esempio perfettamente cal-

zante se l'occhio, oltre ad essere diafano e capace di accogliere il colore, avesse quel tanto di luce che basta per rendere i colori visibili in atto: come si dice di certi animali, che con la luce del loro occhio sono capaci di illuminare a sufficienza gli oggetti, e perciò di notte vedono di più; di giorno meno; sono infatti deboli di occhi, perché, mentre sono mossi da una luce tenue, nella luce viva si smarriscono. Qualcosa di simile accade al nostro intelletto; riguardo alle cose che sono più manifeste si comporta come l'occhio della civetta rispetto al sole; onde il poco lume intellettuale che ci è connaturato basta al nostro intendere.

Che poi il lume intelligibile connaturato alla nostra anima basti a far agire l'intelletto agente, risulta evidente se si consideri la necessità di porre l'intelletto agente. Infatti l'anima nostra, rispetto agli intelligibili, si trova ad essere in potenza, come il senso rispetto ai sensibili; infatti come non sempre sentiamo, così non sempre intendiamo. Questi intelligibili che vengono intesi dall'anima intellettuale umana, Platone pose come intelligibili per sé, cioè idee; onde non gli era necessario porre un intelletto che fa passare gli intelligibili in atto. Ma se ciò fosse vero bisognerebbe che quanto più alcunché è intelligibile per sé, tanto più fosse inteso da noi; il che risulta falso; infatti intendiamo meglio le cose più vicine al senso, che in sé sono meno intelligibili. Di qui Aristotele fu tratto a stabilire (*De an.*, III, t. c. 17 e 18) che le cose intelligibili per noi non sono degli esistenti intelligibili per sé, ma derivano dai sensibili; onde dovette porre una funzione che provvedesse a questo, e cioè l'intelletto agente. Tale è il compito dell'intelletto agente: di adeguare a noi gli intelligibili. E questo nei limiti della luce intelligibile a noi connaturata. Onde nulla vieta di attribuire l'azione dell'intelletto agente al lume stesso dell'anima nostra. Tanto più, dato che Aristotele paragona l'intelletto agente alla luce (*De an.*, III, t. c. 18).

### 17. L'anima, la sua « separazione », l'immortalità.

[*De unitate intellectus*, 27-8, 33-4, tr. Nardi.] Come possa darsi che l'anima sia forma del corpo e non di meno una facoltà dell'anima non sia facoltà del corpo, non è difficile a intendere, se si ponga attenzione a quel che accade in altre cose. Giacché, in molti esseri, noi vediamo che una forma è atto d'un corpo misto di varii elementi, eppure essa ha qualche potere che non è proprio di nessun elemento, ma compete a quella forma in virtù d'un altro principio, per esempio, per l'influenza d'un corpo celeste, come accade nel magnete che ha la virtù d'attrarre il ferro, e nel diaspro che possiede quella di arrestare il sangue. E così, grado per grado, osserviamo che le forme che sono più nobili, sono dotate di virtù che sorpassano sempre più la materia. Onde la più elevata delle forme, qual'è l'anima umana, possiede una facoltà con la quale s'innalza totalmente sopra la materia corporea, cioè l'intelletto. L'intelletto dunque è separato, in quanto non è una facoltà nel corpo, ma nell'anima; e l'anima è atto del corpo. E si badi che non diciamo che l'anima, nella quale è l'intelletto, ecceda talmente la materia corporea da sussistere senza il corpo; diciamo solo che l'intelletto, che Aristotele afferma essere una potenza dell'anima, non è atto del corpo. Ché l'anima non è atto del corpo mediante le sue potenze, ma per se stessa è atto del corpo, in quanto dà al corpo il suo essere specifico; alcune potenze di essa sono, inoltre, atto di alcune parti del corpo. L'intelletto, al contrario, non è atto di nessuna parte, perché la sua operazione si compie senza bisogno di un organo del corpo.

Noi dobbiamo dimostrare, con le parole d'Aristotele, ch'egli fu d'avviso che l'anima intellettuale è forma del corpo, e pur tuttavia la ritenne incorruttibile. Orbene, nell'undicesimo libro della *Metafisica*, dopo avere dimostrato che le forme non esistono prima della loro rispettiva materia..., si chiede successivamente, se qualche forma rimanga dopo la materia, e risponde così, secondo l'in-

interpretazione di Boezio: «Se qualcosa rimanga dip  
ciò oltre la materia, «resta da indagare; giacché  
alcune forme niente lo vieta; per esempio, se qu  
dicissimo dell'anima, ma non di qualunque, bensì  
l'intelletto; ché di qualsiasi anima forse è impossibi  
È chiaro dunque che l'anima, che è forma, niente vi  
quanto alla parte intellettuale, possa rimanere dopo  
corpo; e non di meno non esisteva prima del cor  
Ché avendo egli posto il principio, che 'le cause mot  
son prima, ma non le cause formali', non si chiese  
qualche forma esistesse prima della materia, ma be  
se qualche forma potesse rimanere dopo la materia  
risponde che niente lo vieta per quella forma che è l'ani  
quanto alla parte intellettuale.