

**L'immortalità dell'anima  
e la vita dell'anima separata  
secondo san Tommaso**

**(FL 2811)**

**Serge-Thomas BONINO, o.p.**

*Angelicum*

**Secondo semestre 2019/2020**

**(dispensa *ad usum studentium*)**

## **Introduzione generale**

### **1. L'immortalità dell'anima prima di san Tommaso : il pensiero greco**

- 1.1. Prima di Platone
- 1.2. Platone
  - 1.2.1. I dialoghi giovanili
  - 1.2.2. Il *Fedone*
  - 1.2.3. Il *Fedro*
- 1.3. Aristotele
- 1.4. Il pensiero ellenistico : Plotino

### **2. L'immortalità dell'anima prima di san Tommaso : le fonti cristiane**

- 2.1. L'immortalità dell'anima nella Bibbia
  - 2.1.1. L'aldilà prima dell'Esilio
  - 2.1.2. Barlumi di speranza
  - 2.1.3. Il Nuovo Testamento
- 2.2. L'immortalità dell'anima dai Padri della Chiesa
  - 2.2.1. Considerazioni generali
  - 2.2.2. Sant'Agostino
    - 2.2.2.1. Incorporeità e immortalità dell'anima
    - 2.2.2.2. Origine dell'anima e rapporto col corpo

### **3. La questione antropologica nel XIII° secolo**

- 3.1. Il dibattito sull'unicità della forma sostanziale
  - 3.1.1. Giovanni Peckham : la pluralità delle forme sostanziali
  - 3.1.2. San Tommaso d'Aquino : l'unicità della forma sostanziale
  - 3.1.3. Implicazioni teologiche : Cristo nel sepolcro
- 3.2. La questione dell'intelletto
  - 3.2.1. Alessandro di Afrodisia
  - 3.2.2. Avicenna
  - 3.2.3. L'averroismo
  - 3.2.4. L'intelletto umano secondo san Tommaso d'Aquino
    - 3.2.4.1. L'anima e le sue facoltà
    - 3.2.4.2. L'intelletto umano quale potenza passiva
    - 3.2.4.3. L'intelletto agente

### **4. La dimostrazione tommasiana dell'incorruttibilità dell'anima**

- 4.1. Fede e ragione
- 4.2. I testi di san Tommaso sull'incorruttibilità dell'anima umana
- 4.3. La q. 14 delle *Q. de anima*
  - 4.3.1. Le *Quaestiones de anima*
  - 4.3.2. La determinazione della q. 14 : Analisi
  - 4.3.3. L'anima immortale e Dio (obiezioni e risposte alle obiezioni)
    - 4.3.3.1. La dimensione teologica dell'immortalità
    - 4.3.3.2. Incorruttibilità naturale e dipendenza dal Creatore
    - 4.3.3.3. Il paradosso dell'unione dell'anima incorruttibile a un corpo corruttibile

## 5. L'anima separata

### 5.1. Lo statuto ontologico dell'anima separata

5.1.1. L'anima separata non è una persona

5.1.2. Uno stato « preternaturale »

### 5.2. L'attività cognitiva dell'anima separata.

5.2.1. L'anima separata è capace di conoscere (*Sum. theol., Ia, q. 89, a. 1*)

5.2.2. Modalità e oggetti della conoscenza dell'anima separata

5.2.2.1. L'autoconoscenza

5.2.2.2. Le fonti delle idee dell'anima separata

5.2.2.3. Conoscenza delle realtà superiori

5.2.2.4. Conoscenza delle realtà inferiori

## Introduzione generale

La morte comporta l'annichilimento della mia persona oppure continuerò ad esistere dopo la morte ? Se così fosse, quale tipo di esistenza sarebbe ? In quale misura questa esistenza *post mortem* sarà in continuità con la mia vita presente ? Sarò proprio la medesima persona oppure qualcos'altra ? Filosofie e religioni non hanno smesso di rimuginare queste domande. Tra altri motivi, perché le risposte date a queste domande trascinano rilevanti conseguenze etiche. Non si considera la vita presente nello stesso modo e non si comporta nello stesso modo a seconda che si pensa che stiamo per sparire totalmente oppure che la vita attuale è soltanto un segmento della nostra vita, anzi una preparazione a una vita futura più ricca. Nel dipinto del Greco *La Sepoltura del conte di Orgaz* (1586), splendida catechesi sulla visione cristiana della morte, l'anima del defunto figurata come un feto, viene portata da un angelo attraverso una specie di vulva materna che sbocca sulla luce celeste. La morte è un parto.

Dal punto di vista della fede cattolica, la dottrina dell'immortalità personale dell'anima si presenta come una verità naturale rivelata, vale a dire una verità che è raggiungibile dalla ragione filosofica (almeno di diritto) ma che, contemporaneamente, appartiene alla rivelazione e per tanto richiede dal credente cristiano un'adesione di fede e, poi, una riflessione di natura proprio teologica. Quindi, è da teologo che san Tommaso d'Aquino ha contemplato la questione dell'immortalità dell'anima umana, pure adoperando, come strumento dell'intelligenza della fede, un'approfondita riflessione di antropologia filosofica.

Difatti, la questione dell'immortalità dell'anima si trova al centro dell'antropologia filosofica, vale a dire della riflessione filosofica su ciò che significa : essere un uomo. Essere un uomo comporta « essere » o « avere » un principio spirituale ? Un principio spirituale incorruttibile perché non totalmente legato alla materia e alle sue leggi ? La domanda sull'immortalità è quindi strettamente coinvolta nel dibattito tra materialismo e spiritualismo, il quale prende spesso la forma del *mind/body problem*, del rapporto tra la mente e il corpo, il cervello. Da una parte, alcuni sostengono che l'uomo sia un animale come gli altri, sebbene più sviluppato. Però, anche le sue attività « spirituali » più specifiche (il pensiero astratto, l'arte, l'etica, la religione...) si spiegano adeguatamente, in ultima analisi, per mezzo delle leggi che governano la materia. Del resto, molti credono che lo sviluppo delle neuroscienze e delle scienze cognitive confermi il modello materialista : la vita della mente (*mens*) si riduce a una forma superiore e complessissima dell'attività della materia. Dall'altra parte, sono altri che pensano che la vita dello spirito presenta delle proprietà irriducibili ai suoi condizionamenti

fisici e biologici. Queste proprietà puntano verso un principio spirituale immanente (l'anima intellettuale) che trascende l'ordine corporale. Questo dibattito antropologico ha delle conseguenze sul dibattito metafisico tra teismo e ateismo. Certo, non è di per sé impossibile affermare l'esistenza di Dio pure negando l'esistenza di un principio spirituale individuale nella persona umana e dunque l'immortalità dell'anima. Così la pensava, per esempio, Averroè. Però, nel contesto contemporaneo, in cui la domanda sull'esistenza di Dio viene posta soprattutto a partire dall'uomo, l'ateismo cerca ad eliminare tutto ciò che, nella stessa persona umana, potrebbe indicare una "apertura" verso Dio, cominciando dall'idea dell'anima spirituale per virtù della quale l'uomo sarebbe a immagine di Dio.

È chiaro che l'immortalità dell'anima è nella cultura occidentale moderna un elemento centrale della religione. Anzi, secondo Kant, il quale propone una versione "etica" della religione, nei limiti della ragione, il postulato dell'immortalità dell'anima definisce la religione autentica. Quest'ultima è la risposta alla domanda: "Che cosa posso sperare?". Ora la speranza in un'altra vita dopo la morte e la fede in un Dio Giudice (due temi collegati) sembrano richieste dalla ragione etica (almeno che si tratti soltanto di porre l'esigenza trascendentale di pensare l'esistenza del soggetto morale come infinita). Tuttavia, il posto del tema dell'immortalità dell'anima nella religione è cambiato nella cultura immanentista contemporanea e ha perso la sua importanza. La gente non chiede più (prevalentemente) alla religione una luce sull'aldilà della morte ma piuttosto un aiuto per la vita di quaggiù tale quale come è. Anche nella fede cristiana, la prospettiva escatologica tende a indebolirsi.

Si dice spesso che la prospettiva angosciante della morte sarebbe il motore principale della religione. Non potendo sopportare la prospettiva della sua definitiva scomparsa, l'uomo immagina un altro mondo, un'altra vita. È vero che la questione dell'aldilà è un tema centrale della religione. Però, è falso che la religione sia nata per scongiurare il timore della morte. La prova è che i credenti della Bibbia hanno creduto in Dio ben prima di credere nella vita dopo la morte. Anzi, come vedremo, è perché credevano in Dio che hanno cominciato a pensare alla possibilità della vita dopo la morte. Ciò detto, la domanda sull'aldilà della morte rimane un aspetto essenziale della maggior parte delle religioni. Il cristianesimo non fa eccezione.

Tuttavia, soprattutto a partire del XX° secolo, alcuni settori della teologia cristiana, soprattutto nell'ambiente del protestantismo liberale, hanno criticato la dottrina dell'immortalità naturale dell'anima. Secondo loro, questa dottrina non avrebbe fondamenti nella sacra Scrittura e quindi, secondo il principio della *sola Scriptura*, non farebbe parte della rivelazione. Per la

Bibbia, la speranza escatologica specifica del cristiano è la risurrezione della carne. Il tema dell'immortalità naturale dell'anima sarebbe piuttosto il frutto avvelenato dell'ellenizzazione della fede, vale a dire della contaminazione del pensiero proprio biblico dalla filosofia greca pagana. Questa posizione viene esemplificata nel famoso libro dell'esegeta protestante Oscar Cullmann (1902-1999) : *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti* (1956). Secondo lui, « quest'opinione [=l'immortalità dell'anima], per quanto sia diffusa, è uno dei più gravi malintesi concernente il cristianesimo ». Tra immortalità e risurrezione, occorre scegliere. Sarà l'una o l'altra. Inoltre, la dottrina dell'immortalità dell'anima implicherebbe (contro il principio della salvezza *sola fide*) un tipo di « diritto naturale » all'immortalità. L'uomo potrebbe riposarsi sulla certezza della propria immortalità e sarebbe dispensato di rimettere a Dio solo, nella sola fede, il proprio destino. Nella stessa linea, la dottrina dell'immortalità naturale dell'anima condurrebbe (contro il principio della *sola gratia*) a dimenticare che, secondo la sacra Scrittura, l'immortalità è un dono grazioso di Dio, l'unico ad essere « immortale per natura » (cfr. *1 Tim* 6, 16, versetto che critica la “divinizzazione” degli imperatori romani) ! Per tutti questi motivi bisognerebbe lasciar perdere la dottrina dell'immortalità dell'anima e tenersi alla fede biblica nella risurrezione, senza speculare indebitamente sullo “stato intermedio” tra morte e risurrezione.

Questa critica della dottrina dell'immortalità dell'anima, a cui viene negata la qualità di dottrina cristiana, ha penetrato anche la teologia e la predicazione cattoliche. Il terzo capitolo del famoso libro di Joseph Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977) è una reazione cattolica contro questa tendenza : ben lontano da opporre risurrezione e immortalità dell'anima, il futuro papa mostra quanto l'immortalità dell'anima è necessaria per la giusta comprensione del dogma della risurrezione e dunque dell'escatologia cristiana. Nel 1979, la CDF pubblica una « Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia », in cui essa dichiara :

“La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'“io” umano sussista. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola ‘anima’, consacrata dall'uso della S. Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani.”

Il nostro corso sull'immortalità dell'anima è di natura storico-dottrinale. Esso presenta le grandi linee della storia della dottrina dell'immortalità dell'anima, soprattutto nel pensiero cristiano, fino a san Tommaso d'Aquino, di cui la dottrina verrà presentata in modo più particolare. Ci saranno cinque tappe. I due primi capitoli verranno dedicati alle fonti storiche e culturali del tema, vale a dire alla questione dell'immortalità dell'anima nel pensiero greco (c. 1) e nella rivelazione cristiana (c. 2). I tre ultimi capitoli riguardano san Tommaso. In c. 3 presenta il quadro antropologico della discussione tommasiana sull'immortalità dell'anima, mentre il c. 4 sviluppa la dimostrazione dell'immortalità prendendo come testo di riferimento la q. 14 delle *Q. de anima*. In fine, il c. 5 presenta la dottrina tommasiana sullo statuto ontologico e la vita dell'anima separata dal corpo.

### **Cenni bibliografici :**

- O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?*, Neuchâtel, 1957 ; *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti, La testimonianza del Nuovo Testamento*, Brescia, 1986 ; *The Immortality of the Soul or the Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, London, 1958.
- J. RATZINGER, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, in A. AUER – J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik* 9, Regensburg, 1977 ; *Escatologia. Morte et vita eterna*, ed. it a cura di Carlo Molari, 2005, cap. 5 (Immortalità dell'anima) ; *Eschatology. Death and Eternal Life*. Translated by M. Waldstein. Translation edited by A. Nichols, O.P., Washington D.C., 1988, chap. 5 (Immortality of the Soul).
- R. SWINBURNE, « Soul, Nature and Immortality of the – », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, London – New York, 1998, p. 44-48.
- G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Milano, 2003.
- A. DAŃCZAK, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*, Pelplin, 2008.
- P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*, Washington, DC, 2011, p. 19-25.
- J. GAVIN, « On the Intermediate State of the Soul », *Nova et vetera* 15 (2017), p. 925-939 [=Il problema e la soluzione di Ratzinger]
- S. YATES, *Between Death and Resurrection. A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, London - New York, 2017 [=Difesa della posizione cattolica tradizionale di fronte alle nuove prospettive].

## 1. La questione dell'immortalità dell'anima prima di san Tommaso : il pensiero greco

La riflessione di san Tommaso sull'immortalità dell'anima si trova nel punto di confluenza di due tradizioni principali. Da una parte, egli eredita dall'antropologia cristiana patristica, specialmente agostiniana, la quale era già il frutto dell'incontro fecondo tra le antropologie greche, specialmente platoniche, e la visione biblica dell'uomo (la quale, per esempio nel libro della Sapienza, aveva già assimilato diversi elementi provenienti dalla cultura ellenistica). D'altra parte, san Tommaso beneficia della traduzione in latino e della diffusione, a partire del XII° secolo, dei testi di Aristotele e dei suoi commentatori, greci e arabi, da cui Tommaso raccoglie diverse concezioni fondamentali sulla natura dell'anima. Tra i testi aristotelici più rilevanti per la nostra questione spicca il trattato sull'anima (*Peri psychè*), tradotto da Giacomo di Venezia, poi da Michele Scoto e infine da Guglielmo di Moerbeke (prima di 1268). Difatti, Aristotele non definisce più l'anima (*psiche*) quale sostanza autonoma che muove e regge il corpo (Platone), ma quale forma sostanziale del corpo. In tal modo, Aristotele mette in risalto l'unità profonda del soggetto umano. Ma, contemporaneamente, la visione aristotelica lega l'anima al corpo rendendo per tanto più difficile pensare la possibilità della sopravvivenza autonoma dell'anima dopo la corruzione del proprio corpo. Perciò, la questione dell'immortalità dell'anima diviene da allora un elemento essenziale nei dibattiti sulla recezione di Aristotele e sulla compatibilità dell'aristotelismo con la fede cristiana.

Per familiarizzarci con il dato tradizionale a partire del quale l'Aquinate elabora la propria dottrina, procederemo in tre tappe. Primo, abbozzeremo l'evoluzione delle idee sull'anima nella cultura e il pensiero greci, fermandoci soprattutto su tre autori : Platone, Aristotele et Plotino, dato che le loro antropologie costituiscono i grandi modelli basilari continuamente ripresi nella storia (1). Poi, prenderemo conoscenza dei grandi assi dell'antropologia biblica e dell'insegnamento cristiano sull'uomo (2.1). Infine, lanceremo uno sguardo alla concezione dell'immortalità dell'anima dai Padri della Chiesa, soprattutto da sant'Agostino (2.2).

### 1.1. Prima di Platone

Nella letteratura greca primitiva, « omerica », l'anima (*psychè* : dal verbo *psukhô* = respirare) significa il principio della vita, anziché la coscienza e le attività spirituali, le quali vengono piuttosto attribuite al *thumos*. Quando muore il vivente, la *psychè* lo lascia e l'elemento materiale diviene un *soma* ossia cadavere. La *psychè* scende nell'Ade ossia soggiorno dei morti dove conduce l'esistenza di un'ombra, un'esistenza 'in stand by », a proposito della quale

Achille dichiara ad Ulisse di preferire essere l'ultimo tra i mortali sulla terra piuttosto che il re dei morti : “ ‘Non consolarmi della morte’, a Ulisse / Replicava il Pelide. ‘Io pria torrei / Servir bifolco per mercede, a cui / Scarso e vil cibo difendesse i giorni, / Che del Mondo defunto aver l'impero’ ” (*Odissea*, XI, 489). Man mano, nella cultura greca, la *psyche* assorbe il *thumos* e designa per tanto tutta la personalità dell'uomo vivente.

Ma nel VI° secolo prima di Cristo, capita un fenomeno culturale e spirituale di vasta portata sotto l'influsso, secondo alcuni storici, dello sciamanismo proveniente dall'Asia centrale. Il tema centrale dello sciamanismo è l'esistenza nell'uomo di un « io » ossia una anima di natura divina, la quale anima, per mezzo di varie pratiche, può lasciare il corpo (estasi) e poi tornare nel corpo. L'anima esiste dunque prima del corpo ed esisterà dopo di lui. Il corpo viene allora spesso concepito, in chiave dualistica, quale nemico dell'anima.

Di fatto, due correnti filosofico-religiose, l'orfismo e il pitagorismo, cambiano profondamente la visione greca dell'aldilà della morte introducendo la dottrina della metempsicosi (=spostamento dell'anima), in altre parole della reincarnazione o ancora della « palingenesi » (=nuova nascita). Diogene Laerzio racconta a proposito di Pitagora :

« Si dice che un giorno, passando vicino a qualcuno che maltrattava un cane, colmo di compassione, pronunciò queste parole : ‘Smettila di colpirlo ! La sua anima la sento, è quella di un amico che ho riconosciuto dal timbro della voce’. »

Platone nel *Menone* ricollega la propria dottrina della reincarnazione (con le conseguenze sul piano etico e sul piano noetico con la dottrina della reminiscenza) a quest'antica tradizione :

« Socrate – Ho sentito dire da uomini e donne sapienti di cose divine [...] che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora finisce (e questo lo chiamano morire) talora invece nasce di nuovo, ma non perisce mai ; per questo dunque bisogna vivere il più possibile una vita pia. [...] Dunque, dal momento che l'anima è immortale e nasce più volte, ed ha contemplato tutte le cose, sia qua sia nell'Ade, non c'è niente che essa non abbia imparato ; sicché non desta meraviglia il fatto che essa sia capace di ricordare, sulla virtù e sul resto, ciò che sapeva anche prima » (*Menone*, 81a).

In questa nuova visione dell'uomo e del suo destino, la *psychè* (che definisce l'identità dell'individuo) è una realtà di natura « divina » e quindi immortale. A causa di una colpa, l'anima è caduta nel corpo ed è stata legata a lui. Come riportato da Platone, i sostenitori dell'orfismo identificavano il corpo (*soma*) ad una tomba (*sema*) ossia una prigionia. L'unione

dell'anima e del corpo sembra una punizione, un esilio di cui l'anima deve liberarsi per mezzo dell'ascesi ossia purificazione idonea. Secondo i pitagorici, la filosofia è una via di liberazione vale a dire di salvezza perché ci insegna ad astrarci dal mondo sensibile, preparandoci così alla morte. Difatti, essi pensano che il mondo sia governato dai numeri e dalle figure matematiche, dai rapporti (*logoi*), che l'anima può scoprire al di là delle apparenze sensibili.

Tuttavia, in un modo che potrebbe sembrarci paradossale, i pitagorici avevano una concezione materialista dell'anima, come del resto la maggior parte dei presocratici. Secondo loro, l'anima è un "numero", vale a dire un'armonia, una giusta proporzione, una felice combinazione delle proprietà che compongono il corpo. Però, secondo Simmia nel *Fedone*, la teoria dell'anima quale equilibrio corporale dovrebbe piuttosto portare a negare l'immortalità. L'armonia, benché sia una realtà immateriale, non può sopravvivere allo sparire delle cose in armonia. La struttura ossia la forma, benché diversa dalla materia informata, sparisce con la materia :

« Simmia – Vedi, il tuo ragionamento, a mio avviso, potrebbe andar benissimo anche per quel che riguarda un accordo musicale, poniamo, di una lira ; la melodia, infatti, che nasce dalle corde di una lira ben accordata è invisibile, incorporea, stupendamente bella, addirittura divina, mentre la lira e le sue corde sono cose materiali, corpi, di natura terrena e mortale. Ora, ammettiamo che uno rompa la lira, spezzi e strappi via le corde, da quanto hai detto, si potrebbe sostenere che la melodia, lungi dal dissolversi, continui a sussistere, poiché sarebbe impossibile che la lira continui ad esistere anche con le corde spezzate, che sono di natura mortale e che la melodia, invece, che partecipa del divino e dell'immortale, si dissolva, consumandosi prima di ciò che è finito. E, anzi, bisognerebbe affermare che è l'armonia che continuerà a sussistere in qualche parte, mentre il legno e le corde imputridiranno assai prima che ad essa capiti qualcosa.

E io credo, Socrate, che anche tu abbia visto che noi [=Pitagorici], sull'anima, pensiamo pressa poco qualcosa di questo genere : dato che il corpo è armonicamente regolato e sorretto dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido e da altri fattori analoghi, anche la nostra anima è costituita dalla combinazione e dall'armonia di questi stessi elementi convenientemente e proporzionatamente fusi tra loro. Se, dunque, l'anima è armonia, è chiaro che quando il nostro corpo, per una malattia o per altri malanni, subisce un rilassamento o un'eccessiva tensione, anche l'anima, necessariamente, verrà distrutta benché sia, in sommo grado, di natura divina, come del resto tutte le altre forme di

armonia, quelle cioè che sono nei suoni o in ogni altra espressione d'arte » (PLATONE, *Fedone*, 85e-86c).

## 1.2. Platone

### 1.2.1. I dialoghi giovanili

Nei dialoghi giovanili di Platone, di cui Socrate è il protagonista principale, l'anima occupa un posto centrale in una prospettiva prevalentemente etica. Socrate descrive così la propria missione :

« Infatti io me ne vado in giro senza fare altro se non persuadervi, giovani e vecchi, a non preoccuparvi né del corpo né dei soldi più che dell'anima, perché sia quanto migliore possibile » (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 30a-b).

Quest'anima viene presentata come distinta dal corpo (l'anima usa il corpo come uno strumento) e superiore al corpo perché c'è in essa qualcosa di divino. Tuttavia, a questo momento, Platone-Socrate esita ancora rispetto alla sorte dell'anima dopo la morte :

« Ma consideriamo per quale altro motivo sia così grande la speranza che morire sia un bene. Morire è una di queste due cose : o chi è morto non è e non ha percezione di nulla, oppure morire, come si dice, può essere per l'anima una specie di trasformazione (*metabolé*) e di trasmigrazione (*metoikesis*) da qui a un altro luogo.

E se è assenza di percezione come un sonno, quando dormendo non si vede niente, neanche un sogno, allora la morte sarebbe un meraviglioso guadagno. [...]

Se d'altra parte la morte è un emigrare (*apodemesai*) da qui a un altro luogo, ed è vero quel che si dice, che dunque tutti i morti sono là, o giudici, che bene ci può essere più grande di questo ? [...] Discutere con loro e starci insieme e metterli sotto esame non sarebbe una inconcepibile felicità ? In ogni caso la gente di là non mi può certo far morire per questo : se quanto si dice è vero, quelli di là sono più felici di quelli di qua anche per altri aspetti e sono già immortali per il tempo che rimane » (*ibid.*, 40 c-41).

### 1.2.2. Il Fedone

Qualche anno dopo, nel *Fedone* – dialogo che racconta gli ultimi momenti della vita di Socrate –, il Socrate di Platone difende una doppia convinzione, che contrasta la credenza

generale del suo tempo : da una parte l'anima è immortale e, d'altra parte, l'anima ha un'attività dopo la morte, cioè la contemplazione delle Idee, ciò che la rende felicissima.

Mentre i suoi amici si stupiscono che egli accetti la morte con pace e tranquillità, Socrate spiega che essa sarà una liberazione. Per tutta la sua vita, egli ha cercato a liberarsi del corpo per poter raggiungere la saggezza. La morte porterà a compimento questa ascesi di purificazione, staccandolo definitivamente dal corpo. Ora, Cebete gli fa notare che la credenza nell'immortalità non ottiene il consenso generale. Bisogna provarla :

« Cebete – Per quel che riguarda l'anima, a mio avviso, gli uomini restano alquanto scettici, perché pensano che, una volta separatasi dal corpo, essa non abbia più esistenza alcuna, che anzi si dissolva e perisca nell'istante in cui l'uomo muore ; temono, insomma, che nel momento in cui si distacca dal corpo, se ne voli via come soffio di vento o un po' di fumo, così, dissolta nel nulla. Se fosse vero, invece, che essa si rifugiasse in qualche luogo, tutta raccolta in sé e libera da quei mali che tu, or ora, hai elencati, oh, allora, che bella e grande speranza nascerebbe dalle tue parole. Quindi, occorre, senza dubbio, una prova, e non è cosa facile, per dimostrare che l'anima non solo continui ad avere una sua esistenza, anche dopo la morte del corpo, ma pure una sua forza vitale, una sua capacità intellettuale » (PLATONE, *Fedone*, 69e-70b).

Socrate propone allora ai suoi interlocutori quattro « argomenti » in favore dell'immortalità dell'anima nell'Ade. Il **primo argomento** si basa sulla credenza diffusa nel ciclo eterno dei contrari : ogni divenire si svolge da un contrario verso l'altro (dal freddo al caldo) e deve poter svolgersi nei due sensi, se non tutto finirebbe in un'unità immobile (se l'acqua dei fiumi non tornasse sulle montagne per mezzo dell'evaporazione, non ci sarebbe più che il mare). Così, spiega Socrate, dal sonno nasce la veglia e dalla veglia il sonno. Parimenti, « i vivi si generano dai morti, non meno che i morti dai vivi. Stando così le cose è sufficientemente provato che le anime dei morti esistono in qualche luogo e che da lì tornano, poi, a nascere » (*ibid.*, 72a). L'immortalità prende qui la forma della metempsicosi.

Il **secondo argomento** è di natura più filosofica. Esso deriva dalla dottrina della reminiscenza. Come è possibile che un ignorante sia capace di capire un ragionamento matematico se non l'ha mai imparato ? Occorre che l'anima sia esistita prima di essere nel corpo poiché essa conosce le Idee, come l'uguaglianza in sé, che del resto non si può mai osservare in questa vita dove l'uguaglianza non si trova mai in stato perfetto. « Noi dobbiamo aver

conosciuto l'Egualità in sé prima che la vista di cose eguali ci abbia fatto pensare che esse tendono ad essere come l'Egualità in sé, pur restandogli inferiori » (*ibid.*, 74e-75a).

« Se esistono queste realtà di cui stiamo tanto parlando, cioè, il Bello, il Buono, e così via e se ad esse riconduciamo le cose che percepiamo con i sensi, perché riconosciamo che quelle realtà sono in noi preesistenti, se ad esse confrontiamo le cose sensibili, allora bisogna pur dire che come esistono queste realtà così anche la nostra anima esiste ancora prima della nostra nascita. Se non fosse così, non se ne andrebbe all'aria tutto il nostro ragionamento? Non è, quindi, logico e necessario che, se esistono queste realtà, anche le nostre anime devono esistere prima della nostra nascita e, viceversa, se non esistono le une, non possono nemmeno esistere le altre? » (*ibid.*, 76 d-e).

Il **terzo argomento** riposa sulla parentela tra l'anima e le realtà spirituali ossia incorruttibili, che viene manifestata dalla sua attività cognitiva, poiché il simile viene conosciuto dal simile. Socrate prende le mosse dall'opposizione tra, da una parte, le cose composte che sono sottoposte all'alterazione e spariscono e, d'altra parte, le cose semplici che non possono mai alterarsi (visto che, non avendo parti, non possono perdere una « parte »).

« [Socrate] – Non credi che soltanto ciò che è composto, che è tale per natura, è soggetto a una corrispondente decomposizione, mentre ciò che, per sua natura, non è composto sfugge a tale destino? »

– Sembra così anche a me, ammise Cebete

– E le cose non composte non sono quelle che restano sempre costanti e immutabili mentre quelle composte mutano continuamente e assumono ora un aspetto ora un altro » (*ibid.*, 78 c).

Le Essenze ossia le Idee sono invisibili, stabili ed immutabili. Invece, le cose che partecipano alle Idee, cioè le cose visibili, non lo sono affatto. La Bellezza non cambia mai mentre, ahimè, un bel viso appassisce !

Ora, esiste un'affinità, un legame, tra l'anima e il mondo delle Idee. Più l'anima fa astrazione dell'attività sensibile, che l'immerge nel mondo instabile del divenire e l'assoggetta al divenire, vale a dire più si raccoglie in sé stessa (mediante la pratica della filosofia), più essa è se stessa, meglio essa conosce le essenze stabili. Questo ci rivela la genuina e vera natura dell'anima, cioè la sua parentela col mondo invisibile delle Idee.

« L'anima, quando si serve del corpo per esaminare qualcosa, mediante la vista o l'udito o un altro organo di senso (infatti, servirsi dell'aiuto del corpo vuol dire, appunto, esaminare mediante i sensi), non dicevamo che l'anima è spinta dal corpo verso ciò che è mutabile e, allora, essa stessa ondeggia incerta e perturbata, presa da vertigini, come fosse ebbra, perché venuta a contatto con cose che così si comportano ?

– Certamente.

– Invece, quando essa si volge in una sua ricerca, tutta raccolta in sé, allora, si eleva a ciò che è puro, immortale, eterno e immutabile, si sente di natura affine e gli dimora accanto, ogni qual volta le sia possibile. Così cessa dal suo lungo errare e resta immutabile e identica a sé stessa, congiunta con quelle realtà che sono tali. E questa condizione dell'anima non si chiama intelligenza ?

– Dici bene, Socrate; è proprio vero.

– A quale delle due realtà, dunque, secondo te, dopo quello che s'è detto prima e dopo quanto abbiamo ora concluso, assomiglia l'anima ?

– Ma anche il più duro di mente, Socrate, dopo un simile ragionamento, deve ammettere, in tutto e per tutto, che l'anima è più affine a ciò che è immutabile, che a ciò che non lo è.

– E il corpo ?

– È più affine all'altra realtà » (*ibid.*, 79 c-e).

Il **quarto** e ultimo **argomento** fa valere che una realtà può acquistare delle proprietà accidentali contrarie a quelle che possiede (l'acqua fredda può diventare calda) mentre non può acquistare delle proprietà contrarie a quelle che la definiscono in modo essenziale (l'acqua non può perdere la sua umidità ; non sarebbe più acqua). Ora, l'anima è, per definizione, ciò che dà la vita al corpo. Di conseguenza, l'anima possiede in sé stessa la vita, la quale viene inclusa nella propria definizione dell'anima. Quindi, non può mai perdere la vita. È senz'altro immortale.

### 1.2.3. Il Fedro

Nel *Fedone*, l'anima ha come proprietà di essere semplice, cioè senza composizione interna. Però, in altri dialoghi Platone distingue diverse parti nell'anima. Così nel libro IV della *Repubblica*, Platone ci presenta l'anima come composta di tre parti. La prospettiva è prevalentemente etica e politica : la giustizia ossia il giusto ordine nello Stato è simile alla giustizia ossia all'ordine che deve regnare nell'individuo, in quanto la struttura dell'anima è

analoga a quella dello Stato. Ora, l'uomo è ritenuto giusto quando la parte razionale dell'anima, sostenuta da quella impulsiva, comanda su quella concupiscibile ; in caso contrario c'è ingiustizia. In effetti, sono tre parti nell'anima che sono per così dire sovrapposte l'una all'altra nel corpo. In basso, c'è l'*epithumia* (=il desiderio, in greco). Si tratta della parte desiderante dell'anima, della sede dell'appetito. Nel centro, associato al cuore, c'è il *thumos*, cioè la parte irascibile o impulsiva dell'anima, la sede del coraggio. Infine, nella parte superiore del corpo, c'è il *logistikon*, cioè la parte razionale dell'anima, la sede dell'intelletto, facoltà in grado di contemplare le Idee. Per tanto, spetta al *logistikon* reggere tutta l'anima, introducendo in essa l'ordine della saggezza. Per tanto, nel mito della biga (= [Engl.] chariot) alata nel *Fedro*, l'anima razionale viene rappresentata dall'auriga il quale dirige due cavalli. L'uno, il cavallo bianco [=il *thumos*], è buono e tende verso il Cielo, mentre l'altro, il cavallo nero [=l'*epithumia*], è cattivo e tende verso la terra. Sola la parte superiore dell'anima, quella che viene in contatto con le Idee, è immortale. Difatti (e si tratta di un nuovo argomento in favore dell'immortalità dell'anima) l'anima comunica al corpo il movimento. Ora, solo ciò che si muove da sé stesso può essere principio del movimento per un altro. In effetti, se il proprio movimento dipendesse da un altro, questa cosa potrebbe smettere di essere fonte del movimento per un altro. L'anima è quindi fonte, ingenerata e immortale, del proprio movimento. Essa si definisce dalla sua « automotricità ».

« Ogni anima è immortale.

[*Tesi generale : il principio del movimento è necessariamente ingenerato e incorruttibile*]  
Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro e da altro è mosso termina la sua vita quando termina il suo movimento. Soltanto ciò che muove sé stesso, dal momento che non lascia sé stesso, non cessa mai di muoversi, ma è fonte e principio di movimento anche per tutte le altre cose dotate di movimento. *Il principio però non è generato*. Infatti, è necessario che tutto ciò che nasce si generi da un principio, ma quest'ultimo non abbia origine da qualcosa, poiché se un principio nascesse da qualcosa non sarebbe più un principio. *E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorrotto* ; infatti, se un principio perisce, né esso nascerà da qualcosa né altra cosa da esso, dato che ogni cosa deve nascere da un principio. Così principio di movimento è ciò che muove sé stesso. Esso non può né perire né nascere, altrimenti tutto il cielo e tutta la terra, riuniti in corpo unico, resterebbero immobili e non avrebbero più ciò da cui ricevere di nuovo nascita e movimento.

[*Applicazione : l'anima quale principio del movimento è immortale*] Una volta stabilito che ciò che si muove da sé è immortale, non si proverà vergogna a dire che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti, ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato, mentre quello cui tale facoltà proviene dall'interno, cioè da sé stesso, è animato, poiché la natura dell'anima è questa ; ma se è così, ovvero se ciò che muove sé stesso non può essere altro che l'anima, di necessità l'anima sarà ingenerata e immortale » (PLATONE, *Fedro*, 245 c-246a).

L'approccio dell'anima come principio del movimento è legato a una prospettiva cosmologica. Nel pensiero antico, l'uomo viene pensato come parte del cosmo e non come una realtà del tutto diversa. Così, nel *Timeo* Platone si appoggia sul parallelismo tra l'uomo (microcosmo) e il mondo (macrocosmo). Egli descrive il mondo come un tipo di grande animale. Quando il Demiurgo formò il mondo, egli pose un'anima in quel grande corpo : l'Anima del mondo ossia l'anima cosmica. Quest'Anima del mondo possiede in sé stessa l'Intelletto (*Nous*). Difatti, in tutto il mondo visibile, tanto nell'uomo quanto nel cosmo, non c'è intelletto se non in un'anima. Tuttavia, l'anima non si riduce all'intelletto, come risulta dal caso degli animali. L'intelletto, quale capacità di conoscere le realtà intelligibili, è una facoltà che si aggiunge all'anima, tanto nei viventi individuali quanto nel cosmo. Questa anima, che si muove sé stessa, è il principio e la fonte di tutti i movimenti cosmici. Ora, c'è una profonda affinità tra le anime umane e l'Anima del mondo. Le anime umane in qualche modo appartengono all'Anima del mondo e ritornano in essa, come verrà sviluppato dal neoplatonismo.

« Per quanto riguarda quella specie più importante della nostra anima, dobbiamo pensare che il dio l'ha donata a ciascuno di noi come uno spirito tutelare (*daimon*), la quale, come diciamo, abita sulla sommità del nostro corpo, e ci solleva da terra verso la nostra affinità celeste, come piante celesti, e non terrene [= *tropismo dell'anima verso il Cielo delle Idee*]. Infatti, in quella parte più alta da cui l'anima ebbe la sua prima origine, la divinità sospese la testa e la nostra radice, in modo che tutto il corpo stesse eretto.

[*Orientamento etico-noetico della vita e immortalità*] Per chi dunque si occupi di passioni e di contese e in esse si affligga, inevitabilmente tutte le sue opinioni saranno mortali [...] : chi invece si è occupato dello studio della scienza e delle riflessioni sulla verità ed ha esercitato soprattutto questa parte di se stesso a riflettere sulle cose immortali e divine, se viene a contatto con la verità, è assolutamente necessario che, per quanto sia ammesso

dalla natura umana, prenda parte dell'immortalità, senza trascurarne neppure una parte, e, come colui che venera una divinità e mantiene in ordine il divino che abita in sé, sia particolarmente felice » (PLATONE, *Timeo*, 90a).

### 1.3. Aristotele

Il rapporto tra l'anima umana e l'intelletto, ossia tra la *psyche* e il *noûs*, è la chiave del problema dell'immortalità dell'anima secondo Aristotele. Con Aristotele, la riflessione sull'anima passa dalla prospettiva ontologico-religiosa che era quella di Platone alla prospettiva prevalentemente fisico-biologica. Lo studio dell'anima umana non si riduce per niente allo studio dell'intelletto ma prende posto nella prospettiva più ampia dello studio dei viventi e in fattispecie dei viventi corporali (perché sono anche viventi incorporali). In Aristotele, l'anima umana viene pensata nel quadro della teoria ilemorfista che intende spiegare la struttura di tutti gli esseri corporali, composti della materia (potenza) e della forma che la struttura (atto). Dai viventi, la forma si chiama « anima », la quale viene definita come « entelechia (= atto) di un corpo che ha la vita in potenza » (ARISTOTELE, *De anima*, II, c. 1 ; 412 a 20 e 28). L'anima è il principio formale che attua, struttura ed organizza la materia in modo tale che sia un corpo vivente, vale a dire un organismo in grado di attuare le funzioni che caratterizzano il vivente, dal metabolismo fino alla sensazione ed oltre. Aristotele distingue tre tipi di anima : l'anima vegetativa che consente al corpo di esercitare le funzioni vitali della nutrizione, della crescita e della riproduzione ; l'anima animale che permette al corpo di esercitare le funzioni vitali dell'auto-locomozione e della sensazione e infine l'anima intellettiva ossia razionale. Per Aristotele, non si tratta di tre anime distinte che si sovrapporrebbero nell'individuo ma di una sola anima. Però, l'anima superiore assume a modo suo le funzioni assunte dall'anima inferiore nel vivente meno evoluto.

Che pensa Aristotele al riguardo dell'immortalità dell'anima umana ? È molto difficile determinare la sua posizione al proposito, a tal punto che la questione di sapere se Aristotele avesse insegnato l'immortalità dell'anima diventerà una questione disputata classica presso gli scolastici. In effetti, Aristotele tiene due tesi di cui la conciliazione non è per niente ovvia. La prima tesi è che l'anima, in quanto forma del corpo, sparisce con la corruzione del corpo. La forma ossia la struttura della casa non si identifica con la materia di cui viene fatta la casa, nondimeno essa non rimane dopo la distruzione della casa. Nello stesso modo l'anima dell'animale non può sussistere quando il corpo di cui è la forma non è più in grado di fare da strumento alla attività vitali. L'organizzazione corporale della rana dopo che sia passata sotto

il rullo compressore non è più addata alle operazioni della vita. Nell'ilemorfismo l'anima viene strettamente legata allo stato del corpo. La seconda tesi di Aristotele è che l'intelletto (*noûs*), in quanto facoltà del pensiero, è qualcosa di incorruttibile, di immortale, di eterno. Due capitoli del libro III (4 e 5) del *Trattato sull'anima* vengono esplicitamente dedicati all'intelletto. Il c. 4 tratta piuttosto dell'intelletto passivo (vale a dire l'intelletto in quanto riceve le realtà intelligibili) e il c. 5 dell'intelletto agente (vale a dire l'intelletto in quanto « produce » mediante il processo dell'astrazione le realtà intelligibili). Questi due capitoli hanno dato luogo a innumerevoli interpretazioni, spesso del tutto divergenti.

Il c. 4 si apre con la seguente dichiarazione : « Riguardo alla parte dell'anima con la quale l'anima conosce e pensa – sia essa separata sia invece non separata secondo la grandezza, ma solo secondo la nozione – bisogna considerare... » (ARISTOTELE, *De anima*, III, c. 5 ; 429 a 10). Una cosa può essere separata sia realmente (come sono separati due individui appartenenti alla specie cane) sia logicamente (come la caninità come *forma totius* viene separata dai cani concreti). In questo capitolo Aristotele si chiede che cosa è il pensare ed egli ne deduce, tra altre cose, che il pensare, a differenza del sentire, non ha bisogno di usare un organo corporale. Quindi, l'intelletto è per natura incorporeo, non mescolato col corpo. In effetti, per poter ricevere tutte le nozioni intelligibili, occorre che l'intelletto sia in potenza rispetto a loro. Ora, se l'intelletto avesse un organo, esso non sarebbe più in potenza ma in atto, non sarebbe più aperto ma chiuso. Del resto, la prova che « la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato » (*ibid.*, 429 b 5), è che la percezione di un oggetto sensibile intenso (per esempio, una luce intensissima come quella del sole) perturba e guasta l'attività sensitiva (dopo aver fissato il sole, non posso più vedere ciò che è intorno a me), mentre pensare un oggetto intelligibile superiore non impedisce di pensare a un oggetto di minore intelligibilità. Dopo aver seguito il corso di metafisica, rimane ancora possibile seguire un corso di diritto canonico. Malgrado quest'inorganicità dell'intelletto, Aristotele ribadisce spesso che non possono mai esserci pensieri senza immagini. Per pensare, l'intelletto umano ha bisogno delle immagini fornite dall'attività sensitiva, corporale. Questa questione dell'indipendenza dell'operazione intellettuale rispetto al corpo è senz'altro centrale nel dibattito sull'immortalità. Come diceva Aristotele, « se c'è un'operazione o passione propria dell'anima, l'anima potrà esistere allo stato separato, ma se non ce n'è nessuna propria di lei, allora non sarà separata » (ARISTOTELE, *De anima*, I, c. 1 ; 403 a 10 s.).

Nel c. 6, Aristotele tratta dell'"intelletto agente" (*noûs poiêtikos*), vale a dire l'intelletto che produce gli intelligibili (le idee, se volete) e che viene paragonato alla luce che fa apparire

gli oggetti visibili. « Questo intelletto, scrive Aristotele, è separato (*chôristos*), immisto (*amigês*) e impassivo (*apathês*), per sua essenza atto » (ARISTOTELE, *De anima*, III, c. 6 ; 430 a 17-18). Egli conclude : « Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno » (*ibid.*, 430 a 22 -24).

Sembra difficile determinare a/ quale è la natura esatta dell'intelletto agente « immortale ed eterno », b/ quale è il legame tra quest'intelletto e l'anima umana. Queste difficoltà hanno portato i commentatori a delle interpretazioni del tutto opposte. Si può, in modo molto schematico, individuare due tipi di interpretazione. Ambedue hanno delle conseguenze dirette sulla questione dell'immortalità dell'anima.

[*L'intelletto, parte dell'anima*] Per gli uni, tra i quali san Tommaso, l'intelletto è proprio una parte dell'anima umana. In quel caso, l'anima umana ha in sé stessa quale componente intrinseco una realtà incorporea e dunque incorruttibile. Per tanto, l'anima non perisce totalmente quando il corpo si corrompe. Così, san Tommaso ritiene che l'anima umana possa sussistere tutt'intera nella propria individualità senza il corpo. Tuttavia, da un punto di vista strettamente aristotelico, l'immortalità di ciascuna delle anime individuali porterebbe, tenendo presente l'eternità del mondo e della specie umana, all'esistenza di un numero attualmente infinito di anime, ciò che Aristotele non può ammettere. Si potrebbe dunque anche pensare che l'anima sussista in modo parziale, come sembra suggerirlo un'osservazione della *Metafisica* :

« Bisogna esaminare se la forma esista anche dopo la dissoluzione del composto ; per alcune cose, infatti, non c'è niente che lo impedisca, come, ad esempio, nel caso dell'anima, ma non dell'anima nella sua interezza, bensì dell'intelletto, giacché è forse impossibile l'esistenza dell'intera anima » (ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, c. 3 ; 1070 a 24).

[*L'intelletto ontologicamente separato dall'anima*] Ma per gli altri l'intelletto di cui parla Aristotele non è né l'anima neanche una parte dell'anima bensì una realtà « divina », ontologicamente separata dall'anima umana, benché capiti che quell'intelletto si unisca all'anima in modo del tutto "puntuale", temporario, per un breve momento necessario all'operazione. In questo caso, l'anima umana è mortale e sparisce totalmente quando il corpo viene corrotto. Questo fu la posizione di Alessandro di Afrodisia (II°-III° secolo). Secondo lui, l'intelletto produttivo non è altro che l'intelletto di Dio, vale a dire Dio stesso. In effetti, nel XII° libro della *Metafisica* Aristotele caratterizza l'attività specifica della divinità come pensare. Dio è pensare in atto (pensiero di pensiero), ciò che corrisponde, secondo Alessandro,

alla descrizione dell'intelletto agente nel trattato *De anima*. Per tanto, a/ ogni nostro atto intellettuale coinvolge l'attività dell'intelletto divino (premesse della teoria dell'illuminazione divina), b/ niente sussiste dell'anima dopo la morte. Questa sarà anche la posizione di Avicenna e di Averroè, i quali tuttavia non identificavano l'intelletto agente con Dio stesso ma con una sostanza separata inferiore a Dio.

#### 1.4. Il pensiero ellenistico : Plotino

La quarta *Enneade* raccoglie l'insegnamento di Plotino sull'anima. I tre ultimi trattati ci interessano in modo del tutto speciale. L'*Enneade* IV, 7 [trattato 2] viene direttamente dedicata all'immortalità dell'anima ; la IV, 8 [trattato 6] della discesa dell'anima nei corpi ; la IV, 9 [trattato 8] alla domanda se tutte le anime siano un'anima sola. Nel trattato 2, testo molto scolastico, Plotino identifica l'anima all'uomo – « L'anima è l'elemento principale, anzi è l'uomo stesso » (IV, 7, 1) – mentre il corpo è soltanto uno strumento per un certo tempo dell'anima. Poi, Plotino passa in rivista e critica le diverse concezioni materialiste dell'anima, tanto quelle degli epicurei (7, 3) quanto quelle degli stoici (7, 4). In effetti, per gli epicurei anima risulta dalla combinazione degli atomi e per gli stoici l'anima umana, benché sia superiore ai corpi, rimane una realtà corporale – composta da una materia molto sottile e nobile (una scintilla del soffio o del fuoco che anima la vita cosmica, « un frammento distaccato del Dio cosmico », secondo Epitteto). Difatti, secondo gli stoici, sola una realtà corporale può essere toccata, affettata, come succede, dalle modifiche corporali. Per tanto, essendo materiale, l'anima umana individuale si fonde nell'Anima del mondo per tornare a ricostituirsi nuovamente ad ogni ciclo come tutto il resto.

Plotino respinge anche la definizione aristotelica dell'anima quale *entelecheia* del corpo perché, secondo lui, essa leghi troppo strettamente l'anima al corpo.

« Se l'anima fosse entelecheia, non ci sarebbe conflitto fra ragione e desideri [...]. Forse potrebbe essere possibili le sensazioni, non certo i pensieri. Perciò anch'essi [=i peripatetici] ammettono un'altra anima, o meglio un'intelligenza (νοῦς), che considerano immortale » (PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7, 8 ; traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, Milano, 2000, p. 746-747).

Poi, avendo così respinto le concezioni erranee a proposito dell'anima, Plotino propone la sua : alla differenza del corpo, l'anima appartiene al genere dell'essere vero, genuino, autentico, vale a dire : l'anima è *ousia* (essenza ossia sostanza). Ora, l'essere vero è quello che

possiede in sé stesso, in virtù della propria natura, il movimento e la vita e che può per tanto comunicare agli altri movimento e vita. Ritroviamo qui la definizione platonica dell'anima nel *Fedone* quale principio del movimento :

« [L'anima], principio del movimento, fornisce il movimento a tutte le altre cose ; essa però si muove da sé stessa e dà al corpo inanimato quella vita che essa ha da sé stessa e che non perde mai, proprio perché la possiede da se stessa. Non tutti i viventi, infatti, ricevono dal di fuori la vita, altrimenti si andrebbe all'infinito ; ma è necessario che esista una natura che viva di vita originaria e sia imperitura e immortale in quanto è il principio della vita anche per gli altri esseri » (*ibid.*, IV, 7, 9 ; p. 748-749).

Queste proprietà avvicinano l'anima al Divino. Del resto, basta che l'anima si purifichi (catarsi), vale a dire che si distacchi quanto possibile dal corpo e dalle sue attività, nel vivere secondo la saggezza e la virtù, per che provi ed assaggi la propria bellezza e natura divina :

« Se tutti gli uomini fossero tali [=saggi e virtuosi], o se la maggior parte di loro avesse un'anima simile, nessuno sarebbe così scettico da non credere che l'anima che è in loro sia del tutto immortale. Ma poiché osservano che l'anima, spesso nella maggior parte di loro, è corrotta, non arrivano più a pensarla come divina e immortale » (*ibid.*, 10 ; p. 750-751).

Ma se l'anima è di natura divina, eterna e immortale, che cosa viene a fare nel corpo ? Per capirlo meglio, bisogna dare un'occhiata sul trattato seguente, il trattato 6 (*Enneadi* IV, 8), sulla discesa dell'anima nei corpi. Il trattato comincia col racconto di un'esperienza spirituale personale provata dallo stesso Plotino :

« Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino ; realizzando una vita migliore, unificato col Divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale. Ma dopo questo riposo in seno al Divino, disceso dell'Intelligenza alla riflessione [=dall'intuizione al ragionamento], io mi domando come sia possibile ora questa discesa e in qual modo l'anima abbia potuto entrare nel corpo, pur essendo in sé stessa così come mi apparve, benché dimorante in un corpo » (*ibid.*, IV, 8, 1 ; p. 758-759).

Plotino si riferisce allora all'insegnamento del "divino Platone" in cui egli distingue un doppio orientamento. Da una parte, Platone « condanna la discesa dell'anima nel corpo » (*ibid.*) e presenta il corpo come se fosse il carcere dell'anima. Ma, d'altra parte, nel *Timeo*, Platone offre una visione più positiva dell'unione dell'anima al corpo. L'Anima è stata infusa dal Demiurgo nell'Universo affinché lo facesse partecipare all'Intelligenza (e quindi all'armonia e alla bellezza). Nel sistema neoplatonico, l'Anima (terza ipostasi) deriva dell'Intelletto (seconda ipostasi), il quale contiene in sé tutte le forme intelligibili (un po' come il DNA contiene già tutti gli organi del corpo) e le dispiega nel sensibile mediante l'anima. L'anima è quindi la presenza dell'intelligenza (il derivato è nel principio e il principio nel derivato) nel sensibile. La discesa dell'intelligenza nell'anima e, per mezzo dell'anima, nel sensibile, non è per niente un male ma piuttosto una necessità positiva risultante del processo dell'emanazione. « L'anima [giusta], non meno dell'Anima dell'universo, governerà facilmente l'universo, perché non è male per l'anima elargire in qualche modo al corpo la potenza di partecipare del bene e dell'essere, dato che non sempre la provvidenza verso l'essere inferiore impedisce che il principio provvidente permanga nel essere migliore » (*ibid.*, IV, 8, 2 ; p. 760-761). Infatti, nel dispiegarsi nel corpo, nell'esternalizzarsi, nell'oggettivarsi, l'anima diviene consapevole delle proprie capacità e se ne meraviglia, ciò che è un vero bene : il sensibile è rivelazione dell'Intelligibile (cf. *ibid.*, IV, 8, 5-6 ; p. 768-769).

L'anima di cui stiamo parlando e innanzitutto l'Anima del mondo. Essa contiene potenzialmente la pluralità delle anime particolari senza mai perdere la propria unità. Essa è e rimane sempre tutt'intera presente in ogni anima (cf. *ibid.*, IV, 9). Nell'Anima universale tutte le anime partecipano al governo dell'Universo, ma, a un certo punto, succede che esse desiderano animare un corpo particolare. Per tanto, le anime si separano dall'Anima del mondo, si « particolarizzano », scendendo nei corpi particolari. Ripeto : questa discesa non è di per sé un male. Anzi, è una necessità : occorre che l'anima si dispieghi e manifesti a sé stessa le sue potenze nell'animare un corpo.

« Se l'essere intelligibile è separato, come mai l'anima entra in un corpo ? Tutto ciò che è soltanto Intelligenza (*noûs monos*), impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e permane lassù in eterno : perché in lui non ci sono né impulsi né desideri.

Ma, l'essere che viene dopo l'Intelligenza [=l'Anima], qualora accolga in sé il desiderio, si protende proprio per il sopraggiungere di questo desiderio, verso un più ampio spazio

e cerca di creare un ordine che sia conforme a quello contemplato nell'Intelligenza : egli ne è come gravido e, già nei dolori del parto, ha l'ansia di creare e crea.

Così l'anima, tutta protesa per questa ansia verso il sensibile e pur librandosi [=tenendosi] insieme con l'anima universale al di sopra di ciò che governa, e partecipando alla provvidenza dell'universo, è bramosa, dall'altra parte, di governare da sola un frammento ; venuta in questo mondo nel quale essa è, non appartiene tuttavia interamente al corpo, ma conserva ancora qualcosa fuori del corporeo. La sua intelligenza dunque non ne è affetta » (*ibid.*, IV, 7, 13 ; p. 754-757).

Nell'assumere un corpo, l'anima non perde la propria natura in tal modo che essa continua ad essere rivolta verso l'Intelletto. Quindi, l'anima nel corpo a tre sguardi ossia tre « attività » :

« Il compito dell'anima razionale è il pensare, ma non soltanto, perché, allora, che cosa la distinguerebbe dall'Intelligenza ? Poiché essa aggiunge al suo essere intellettuale qualcosa d'altro, per il quale acquista la sua propria essenza, l'Anima non resta pura Intelligenza, ma ottiene anch'essa una sua particolare funzione, come qualsiasi altro ente. Ma quando guarda a ciò che è prima di essa, l'Anima pensa ; quando guarda a sé stessa, si conserva ; quando guarda ciò che le è posteriore, l'anima ordina, regge e governa su di esso » (*Ibid.*, IV, 8, 3 ; p. 764-765).

Il problema – la colpa, la caduta – appare quando l'anima si particolarizza, si sprofonda nel particolare :

« Ma esse si allontanano dal Tutto sino ad essere anime parziali : ciascuna vuol appartenere a sé stessa e, come stanca di essere in comunione con le altre, si ritrae in sé stessa. Qualora l'anima faccia questo per lungo tempo fuggendo il Tutto e distinguendosi dal Tutto, e più non rivolga lo sguardo all'Intelligibile, essa diventa un frammento, si isola, perde il suo vigore e, dedicandosi alle faccende pratiche, guarda soltanto alle cose particolari » (*ibid.*, IV, 8, 4 ; p. 764-765).

A quel momento si avverano le descrizioni platoniche negative del corpo come « prigionie » e fonte di sofferenze innumerevoli per l'anima. Per tanto, la vita spirituale dell'anima mira ad annullare tale particolarizzazione. Si tratta per l'anima individuale, che non può mai perdere lo sguardo verso l'alto che la definisce, di distaccarsi dal corpo particolare e di tornare nell'Anima universale. In essa, l'anima partecipa al *Logos* in modo di perdersi nell'Uno. C'è dunque una

differenza fondamentale tra la visione neoplatonica del destino delle anime e la visione cristiana :

« Platonici e cristiani sembravano accordarsi a proposito dell'immortalità dell'anima. In realtà essi erano di accordo sulla sola parola. Secondo i platonici, difatti, l'anima è essenzialmente sovra-individuale e, per questo motivo, è immortale : dopo la morte, l'anima rimane nell'Anima universale. Per loro, immaginare che l'individualità sopravviva all'individuo sarebbe bestemmia. Invece, il cristianesimo considera l'anima come individuale e non ammette l'esistenza dell'Anima universale : nella dannazione e nella grazia, le anime conservano la loro individualità e continuano a rappresentare proprio l'uomo che un tempo fu vivente. Si tratta dunque d'interpretazioni molto diversi della parola 'immortalità' » (H. DÖRRIE, « L'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », *RThPh* 23 [1973], p. 121)

Per capire meglio le differenze e le convergenze tra la visione neoplatonica e la visione cristiana dell'immortalità dell'anima, bisogna contemplare la questione dell'aldilà nella Bibbia così come l'antropologia corrispondente e poi studiare il modo in cui i primi cristiani hanno fatto una "sintesi" tra antropologia biblica e antropologia greca.

### ***Cenni bibliografici :***

- J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III : *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 1-26.
- H. DÖRRIE, « L'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973), p. 116-134.
- J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.
- D. BOSTOK, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1986
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milan, 1987<sup>5</sup>, II, p. 223-244 (Platon) ; p. 466-481 (Aristote).
- F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997.
- M. MIGLIORI, « L'anima in Platone e Aristotele », *Studium* 96 (2000), p. 365-427.
- C. STROMBERGER, *Psyche und Unsterblichkeit im griechischen und jüdisch-christlichen Denken*, 2006.
- H. LORENZ, "Plato on the Soul", in G. FINE (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, 2008, p. 243-266.
- D. FREDE – B. REIS (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin – New York, 2009.
- H. LORENZ, « Ancient Theories of Soul », in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>
- M. EL-KAISY and J. DILLON (ed.), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden – Boston, 2009.

## 2. L'immortalità dell'anima prima di san Tommaso : le fonti cristiane

### 2.1. L'immortalità dell'anima nella Bibbia

Nella Bibbia, la domanda sulla sorte della persona umana dopo la morte coinvolge contemporaneamente a/l'antropologia, vale a dire una riflessione sulla natura dell'uomo, e b/la teologia, vale a dire una certa idea di Dio. Sembra tuttavia che la teologia sia stata più determinante. In effetti, sembra che sia stato l'approfondire della conoscenza di Dio e del proprio progetto per l'uomo che abbia portato a un'evoluzione della speranza per l'aldilà. A suo turno, questa speranza ha favorito gli sviluppi dell'antropologia : come dobbiamo concepire l'uomo perché possa corrispondere alla speranza che Dio gli offre ?

#### 2.1.1. L'aldilà prima dell'Esilio

Il popolo ebreo viveva nella vicinanza di una civiltà, quella dell'Egitto, profondamente segnata dalla credenza in un aldilà felice per le anime dei defunti, prima per le anime dei grandi di questo mondo (Faraone) ma, poi, anche per quelle di qualsiasi uomo. L'onnipresenza e la minuziosità rituale del culto dei morti, il paesaggio architettonico (si pensi alle piramidi !), attestano quanto centrali nella vita della gente fossero queste credenze. Ora, il popolo ebreo è rimasto totalmente chiuso a queste preoccupazioni e a questa visione dell'oltretomba. Almeno fino all'Esilio, Israele si preoccupa soprattutto di come vivere felice quaggiù. Le poche prospettive sull'aldilà della morte sono cupe e demoralizzante. I motivi di questo disinteresse sono : a/ la fede (implicitamente) monoteista che contrasta la tentazione di attribuire uno statuto divino alle anime, b/ l'antropologia biblica primitiva che non è in grado di giustificare la possibilità di una vita felice per ciò che oggi chiameremmo « l'anima separata », giacché l'antropologia biblica primitiva è del tutto estranea al dualismo anima/corpo.

In effetti, secondo l'Antico Testamento, l'uomo, ossia l'individuo umano, è una realtà profondamente una. Tuttavia, in essa si possono individuare (non due componenti o parti ma) due aspetti in relazione : la *nefēs* e la *bâsâr*. L'uomo non possiede né *nefēs* né *bâsâr* : egli è *nefēs* e *bâsâr*. La *nefēs* (parola ebraica tradotta dalle LXX con la parola greca *psyché* ma anche talvolta con la parola *noûs*) designa originariamente la gola, cioè l'organo del mangiare, del bere e del respirare. La *nefēs* è l'uomo considerato quale soggetto vivente in cerca delle necessità vitali più elementari. In questa prospettiva, nel designare l'uomo come *nefēs* si sottolinea quanto la vita dell'uomo sia per natura quella di un essere bisognoso, indigente. Perciò, la *nefēs* non viene mai attribuita a Dio. L'uomo invece è un essere di desiderio che non

è in grado di bastare a sé stesso ma ha bisogno di mettersi in relazione, un essere che « aspira » a qualcosa. La *nefēs* significa la totalità dell'uomo, il suo « io », vale a dire la fonte delle attività vitali, la persona in quanto viene animata da un dinamismo vitale, l'essere tutto intero in quanto vivente e mosso dall'affettività. L'espressione « la mia *nefēs* » equivale al pronome personale della prima persona del singolare. “L'anima mia ha sete del Dio vivente” significa : “Io ho sete del Dio vivente” e non : “La parte spirituale della mia persona ha sete del Dio vivente”.

La *bâsâr* (tradotta dalle LXX con la parola *sárx* oppure la parola *sôma*) è la carne dei viventi in cui si manifesta la loro *nefēs*. In effetti, la *nefēs* viene percepita attraverso la *bâsâr*. L'attività della *nefēs* si concentra e si esprime nei diversi organi corporali. Tra questi organi, i più rilevanti sono il cuore (*leb*), quale principio dell'interiorità, sede del pensiero e della volontà, le viscere (*rahâmîm*), sede dell'affettività emozionale, i reni (*kelajôt*), sede degli affetti, delle passioni, degli impulsi... Per mezzo dell'azione di questa o quella parte del corpo viene significato l'impegno dell'uomo nella sua totalità : « Il mio cuore si rallegra in Jahvè » (*1 Sam 2, 1*). In breve, il corpo umano non è affatto riducibile all'estensione tridimensionale. Si tratta sempre del “corpo vissuto”, in cui si esprime la *nefēs* e tutta la personalità. Tuttavia, la *bâsâr* significa il corpo umano in quanto segnato dalla caducità, dalla debolezza, soprattutto quando l'uomo si isola da Dio e dalla sua *ruah* per confidare nelle proprie forze. Quindi, « *nefēs* e *bâsâr* non sono due componenti dell'unità antropologica come lo sono *psyché* e *soma* per il greco, ma sono due espressioni che nominano l'intero uomo sotto il profilo del suo bisogno e della sua indigenza (*nefēs*) o della sua caducità e impotenza (*bâsâr*) » (U. GALIMBERTI, *Esplorazione semantica dei termini veterotestamentari*).

*Nefēs* e *bâsâr* sono aspetti « intrinseci » della persona umana. Però, esse ricevono la loro consistenza da un elemento “estrinseco” : la *ruah*. Questa è la forza vitale venuta dall'alto che mantiene in piedi l'essere vivente. « Dio soffiò nelle sue narici un alito di vita (*neshama*) e l'uomo diviene un essere vivente (*nefēs hayyâ*) » (*Gen 2, 7*). La *ruah* (tradotta in greco con la parola *pneuma*) è il soffio, il vento, lo spirito di Dio che manifesta la sua infinita potenza vitale. Mediante la *ruah*, Dio fa partecipare l'uomo alla propria energia. « Allora il Signore disse : ‘Il mio spirito (*ruah*) non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne (*bâsâr*) e la sua vita sarà di centoventi anni » (*Gen 6, 3*). La vita dell'uomo dipende dunque della sua relazione essenziale a Dio, tramite la *rûah*. “Nascondi il tuo volto : li assale il terrore ; toglili il respiro (*ruah*): muoiono, e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito (*ruah*), sono creati, e rinnovi la faccia della terra” (*Sal 104, 29-30*).

Che succede nel momento della morte ? Dio toglie dall'uomo il suo spirito (*ruah*). « Ritorna la polvere alla terra, com'era prima, e il soffio vitale (*rûah*) torna a Dio che lo ha dato » (*Qo* 12, 7). Attenti ! Non si tratta del ritorno a Dio dell'anima personale ma del ritorno a Dio della forza che Dio aveva prima comunicato all'uomo. « Se Dio a sé ritraesse il suo spirito (*rûah*) e il suo soffio (*neshamah*), ogni carne (*bâsâr*) morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere » (*Gb* 34, 14-15). Tuttavia, la *nefēs* non sparisce completamente. Non è senz'altro annichilata. Oramai privata dell'energia vitale della *rûah*, la *nefēs* è come un fantasma, « un tipo di borsa vuota che non tiene più in piedi ». Questa forma di esistenza o di sopravvivenza non è per niente desiderabile. La descrizione data da Qoelet ci ricorda l'osservazione di Achille nell'*Odissea* :

« Finché si resta uniti alla società dei viventi c'è speranza : meglio un cane vivo che un leone morto. I vivi sanno che moriranno, ma i morti non sanno nulla ; non c'è più salario per loro, perché il loro ricordo svanisce. Il loro amore, il loro odio e la loro invidia, tutto è ormai finito, non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole. Va', mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere. [...] Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole. Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare » (*Qo* 9, 4-10).

Quindi, rispetto alla questione dell'aldilà, gli ebrei appaiono più vicini ai babilonesi, i quali avevano una visione assai deprimente del regno dei morti, cha agli egiziani. Certo, la morte non è mai ritenuta l'annichilimento della persona (tale concezione esigerebbe una metafisica della creazione *ex nihilo*). Per prendere una metafora informatica, l'esistenza *post mortem* è piuttosto come lo stato « stand by » del computer, un tipo di coma in cui l'attività vitale, cominciando dalla vita psichica (memoria, pensiero...) sarebbe ridotta quasi a niente : non c'è né memoria, né pensiero e niente speranza di destarsi. I defunti (*refaim*) sono ridotti ad essere l'ombra di sé stessi e conducono una vita senza valore e senza gioia in un luogo sinistro chiamato lo *sheol*.

Nella topografia religiosa degli ebrei, il mondo viene diviso in tre zone : il Cielo che è il luogo di Dio ; la Terra che viene affidata agli uomini – « il cieli sono i cieli del Signore, ma la terra, l'ha data ai figli dell'uomo » (*Sal* 115, 16) –, e le regioni sotterranee, gli « inferni »

(inferi = ciò che è giù), lo *shéol* che è il luogo dei morti, “la casa dove convengono tutti i viventi” (*Gb* 30, 23). Quando gli uomini muoiono, tutti scendono nello *sheol* tramite un tipo di canale sotterraneo (*Gb* 33, 18 ; 36, 12), tanto i piccoli quanto i grandi. Nessuno ne torna mai (eccetto Samuele, quale spettro !). Questo luogo non è per niente un Eden, un giardino di delizie. È un buco, un pozzo, una fossa, nel più profondo della terra. Un posto buio. Si presenta come residuo, un organo testimone dell’abisso primordiale (*tehôm*) che è stato vinto dal Dio creatore. Ecco, per esempio, la descrizione poco attraente fatta da Giobbe, cattivo agente immobiliare : “Lasciami, sì ch’io possa respirare un poco prima che me ne vada, senza ritornare, verso la terra delle tenebre e dell’ombra di morte, terra di caligine e di disordine, dove la luce è come le tenebre” (*Gb* 10, 20-22). Soprattutto, lo *shéol* è il luogo dell’oblio e dell’abbandono totale. Non avendo più né pensiero né memoria, il defunto viene reciso da ogni comunicazione con la terra dei viventi. Per tanto, l’unica speranza dell’ebreo è di sopravvivere sulla terra, soprattutto nella comunità del popolo santo, grazie alla discendenza che loda il Signore nel suo nome. Donde l’importanza religiosa della fecondità e della legge del levirato (cfr. *Dt* 25).

Ma lo *sheol* è soprattutto un posto “a-teologico”, vale a dire un posto in cui Dio sembra assente, in cui Egli non regna : “Tutto il giorno ti chiamo, Signore, verso di te protendo le mie mani. Compi forse prodigi per i morti ? O sorgono le ombre a darti lode ? Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro, la tua fedeltà negli inferi ? Nelle tenebre si conoscono forse i tuoi prodigi, la tua giustizia nel paese dell’oblio ?” (*Sal* 87, 10-13). Ora questa concezione dello *shéol* quale luogo senza Dio non poteva non entrare in conflitto con la convinzione, sempre più forte, che Dio è il Creatore onnipotente. È impossibile che il potere dell’amore di Dio si fermi davanti le porte dello *shéol*. “Il Signore fa morire e fa vivere, scendere allo *shéol* e risalire” (1 S 2, 6). Soprattutto, Dio è un Dio fedele che non lascia i suoi amici. “Per questo gioisce il mio cuore ed esulta la mia anima; anche il mio corpo riposa al sicuro, perché non abbandonerai la mia vita negli inferi, né lascerai che il tuo fedele veda la fossa” (*Sal* 16). Come dirà Gesù ai sadducei : “Dio non è il Dio dei morti ma dei viventi.”

### 2.1.2. Barlumi di speranza

Nel periodo inter-testamentario, succedono profonde evoluzioni nell’escatologia in Israele. Soprattutto, spunta la fede nella risurrezione della carne. Sotto la pressione della fede sempre più viva nella giustizia e nella fedeltà di un Dio di cui si afferma sempre di più l’onnipotenza, si impone la convinzione che Dio non può abbandonare i suoi amici alla morte. Il Dio Creatore è capace di rendere la vita anche ai morti, soprattutto quelli che sono morti per

Lui. Per tanto, la fede nella risurrezione della carne, preparata dall'esperienza delle 'risurrezioni parziali' (nazionali ed individuali), vale a dire dall'esperienza che Dio può salvare anche nelle situazioni ritenute disperate, viene chiaramente affermata nell'epoca della persecuzione di Antiochio Epifana dal profeta Daniele (*Dn* 12, 2-3) e dal libro dei Maccabei (*2 M* 7, 9).

Ora, la fede nella risurrezione solleva la domanda sullo stato intermedio, vale a dire su ciò che succede per l'io tra morte e risurrezione alla fine dei tempi. L'antropologia ebraica 'classica' permetteva certo di pensare una certa sopravvivenza poiché la *nefes* non veniva distrutta dalla morte ma messa in "stand by", così che poteva essere svegliata, riattivata. Però, gli autori biblici, specialmente quelli che vivevano di più nell'ambiente della cultura ellenistica, hanno ripreso a conto loro la credenza culturalmente diffusa nell'immortalità dell'anima. Non si tratta della 'contaminazione' del puro 'pensiero biblico' dalla filosofia greca ma dello sviluppo legittimo del 'pensiero biblico' che assimila in modo omogeneo gli elementi culturali ambienti in grado di aiutarlo a formulare meglio le sue dottrine. Gli autori biblici non adottano in blocco la concezione greca dell'anima con tutte le sue implicazioni filosofiche e religiose (spesso incompatibili con la fede ebraica), ma essi si accontentano di riprendere la convinzione che l'anima è l'elemento chiave dell'identità della persona e che quest'anima è capace di sopravvivere alla corruzione del corpo. Così nel giudaismo d'espressione greca, la parola *nefes* viene tradotta sistematicamente dalla parola *psychè*, e, benché l'uomo non venga mai ridotta alla sola *psychè*, quella è vista come l'espressione dell'identità profonda della persona. Si introduce così una certa dualità – ontologica e morale – tra anima e corpo. Già nel *I Enoch* (22, 3.4.9-10 ; non dopo III secolo a.C.) vengono presentate le anime come entità non materiali in grado di vivere in un luogo di pace dopo la corruzione del corpo. Nel libro della Sapienza, la convinzione biblica secondo cui il giusto non può essere separato da Dio, neanche dalla morte, viene espressa tramite il tema dell'immortalità e dell'incorruttibilità dell'anima, le quali sembrano riservate al giusto.

« Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero; la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace. Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità (ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης) » (*Sap* 3, 1-4)

Secondo il libro della Sapienza, il quale non menziona esplicitamente la risurrezione, i giusti godono, subito dopo la morte, una felicità, che viene formulata in termine di immortalità

e di incorruttibilità : « Dio ha creato l'uomo per l'immortalità (ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) ; lo fece a immagine della propria natura » (*Sap 2, 23*). Però, questa immortalità e questa incorruttibilità non risultano prima dalla natura stessa dell'anima ma dalla propria giustizia, vale a dire dalla giusta relazione a Dio, dalla fedeltà nell'osservare la Legge. Difatti, è « la giustizia [che] è immortale » (*Sap 1, 15*).

### 2.1.3. Il Nuovo Testamento

Non mancano nel Nuovo Testamento testi in cui l'anima viene distinta dal corpo, anzi opposta a lui. Per esempio : “Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima ; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo (καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα) nella Geenna” (*Mt 10, 28*). Tuttavia, in quel contesto, l'anima non designa una parte ossia un componente della persona, che sarebbe distinta da quest'altro componente, il corpo. Ma significa la persona tutta intera, considerata nella propria interiorità, capace di trascendere la dimensione puramente terrestre dell'esistenza umana.

La speranza dei primi cristiani è innanzitutto quella della venuta definitiva del Regno di Dio e della salvezza totale delle persone che ne risulterà. Tuttavia, come si vede già nella prima lettera ai Tessalonicesi, il « ritardo » della Parousia solleva la domanda sulla sorte di quelli che sono già ‘addormentati’ nella morte. Anche san Paolo, quando, a causa delle grandi prove che deve subire nella sua missione, comincia a pensare che forse sta per morire prima che Cristo ritorni, solleva la domanda. Che cosa succede per la persona tra il momento della morte e quello della risurrezione nella Parousia ?

Ora, l'esperienza fatta da san Paolo di un'unione attuale con Cristo, unione così intima che Cristo glorioso vive in lui, lo porta ad affermare che quest'unione non possa non persistere dopo la morte. “Essere con Cristo” è quindi la nozione-chiave. “Essere con Cristo” è uno stato che trascende vita e morte biologiche. « ‘Essere con Cristo’, ‘rimanere presso il Signore’ : ecco, formulato nel modo più semplice e più elementare, e in termine di relazione interpersonale, ciò che la fede considera come la realtà dopo la morte » (M. Gourgues).

Nella seconda lettera ai Corinzi, Paolo afferma che, casomai la sua ‘abitazione sulla terra’, vale a dire il proprio corpo terrestre, venisse distrutta, il credente possiede ‘una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli’ (*2 Co 5, 1*). Alcuni hanno pensato, a torto, che Paolo volesse significare che il credente ricevesse, subito dopo la morte, un corpo glorioso, spirituale, oppure che nel credente si rivelasse il corpo spirituale oramai libero della propria

ganga materiale. Altri stimano che questa abitazione sia il corpo glorioso di Cristo. Però, san Paolo aggiunge : « Sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci della nostra abitazione celeste : a condizione però di esser trovati già vestiti, non nudi », ciò che sembra significare la possibilità di uno stato intermedio in cui l'uomo sia nudo, senza nessuno vestito, nessuna abitazione, vale a dire senza corpo. Comunque sia, Paolo afferma :

« Così, dunque, siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione. Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore » (1 Co 5, 6-8).

Paolo non intende per niente disprezzare la condizione corporale, come se il corpo fosse di per sé un ostacolo alla vita con Cristo, ma egli esprime la convinzione che il cristiano, già morto e risorto con Cristo, non appartiene più a questo mondo e brama essere in piena comunione col Signore, anche se, provvisoriamente, questo fosse fuori dal corpo.

Questa convinzione è confermata in *Fi* 1, 23 : « Sono messo alle strette infatti tra queste due cose : da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio... » Che la morte sia un vantaggio ossia un guadagno è un luogo comune della cultura greca. Ma Paolo cristianizza questo tema e l'interprete a modo suo. Per i Greci, la morte libera l'anima dallo stato di schiavitù rispetto al corpo ; la morte è anche la felice fine delle molteplici prove della vita. Non è per questi motivi che Paolo vuol « levare l'ancora ». Il suo desiderio è di partecipare sempre di più, dopo la morte, alla vita di Gesù Risorto.

Tra gli evangelisti, sembra che sia Luca ad interessarsi di più all'escatologia individuale 'intermedia'. Egli fa sue alcune credenze già ben attestate nel giudaismo dell'epoca. Due testi ne danno una chiara testimonianza. Il primo è la parabola, propria a Luca, del povero Lazzaro e del ricco cattivo (*Lc* 16, 19 -31). In essa, il giusto gode una vera felicità subito dopo la morte e prima [o indipendentemente] della risurrezione : il povero Lazzaro viene portato dagli angeli in un luogo di felicità, chiamato « seno o grembo di Abramo ». Il secondo testo è la risposta di Gesù all'atto di fede del buon ladrone : « In verità, io ti dico, oggi con me sarai nel Paradiso » (*Lc* 23, 43). 'Paradiso' è una parola persiana che significa all'origine un giardino, un recinto in cui il re poteva dedicarsi al riposo o alla caccia. Ecco perché il giardino di Eden è stato chiamato il Paradiso terrestre. Ma nel Nuovo Testamento, il Paradiso designa un 'luogo' di prossimità con Dio. Diversi esegeti pensano che *Lc* 23, 43 sia il segno di un tornante in direzione dell'escatologia individuale che fa fondo sulla credenza comune nell'immortalità dell'anima :

subito dopo la morte, l'uomo viene giudicato e riceve da Dio la sua retribuzione definitiva. Tuttavia, in quel brano il Paradiso significa probabilmente la stessa cosa che il seno d'Abramo : il soggiorno in cui i giusti come Lazzaro aspettano la risurrezione, il supremo intervento di Dio in loro favore, quando Gesù Cristo stabilirà in modo definitivo il Regno di Dio. Però, la risposta di Gesù non riguarda prima di tutto il 'luogo' in cui il ladrone sta per entrare ma la certezza di una relazione oramai infrangibile col Cristo : « La vita è di essere con Cristo, perché dove è il Cristo, là è il Regno » (sant'Ambrogio).

Il Nuovo Testamento permette dunque di affermare che tra morte e risurrezione, i defunti, cioè le loro 'anime', godono un'esistenza autonoma, indipendente dal corpo, che permette loro una certa comunione col Cristo.

## 2.2. L'immortalità dell'anima nei Padri della Chiesa

### 2.2.1. Considerazioni generali

Per i primi Padri della Chiesa, l'immortalità è prima di tutto una proprietà di Dio stesso, « il solo che possiede l'immortalità » (*I Tim* 6, 16). Poi, Dio, per grazia, la comunica all'uomo inteso come totalità (cioè : 'corpo e anima'). Per tanto, quest'immortalità dipende direttamente dalla giusta relazione dell'uomo a Dio. Essa si può dunque acquistare oppure perdere a seconda della qualità della vita spirituale :

« Ma alcuno ci chiederà : L'uomo nacque di natura mortale ? Niente affatto. Che dunque ? Immortale ? Neanche ciò asseriamo. [...] Io invece affermo che, per natura, non fu né mortale, né immortale. Se infatti l'avesse fatto dal principio immortale, l'avrebbe creato [così] Dio [altri traducono : sarebbe stato dio]. Se l'avesse fatto mortale, sarebbe sembrato Dio causa della di lui morte. Dunque, non lo fece, né mortale, né immortale, ma dotato dell'una e dell'altra [natura] perché potesse volgersi alla immortalità, e, ubbidendo al comando di Dio, potesse ricevere da lui per ricompensa l'immortalità e diventare Dio. Se invece si fosse volto ad opere di morte, disubbidendo a Dio, sarebbe stato egli stesso causa della sua morte. Giacché Dio creò l'uomo libero e padrone della sua volontà » (TÉOFILO DI ANTIOCHIA, *Apologia ad Autolico*, II, 27).

In quel contesto, l'immortalità ha un senso innanzitutto teologico e non si parla dell'immortalità 'naturale' dell'anima in quanto diversa del corpo. Anzi, quando Taziano, discepolo di san Giustino, tocca questa problematica nel suo *Discorso ai Greci* (circa 165), sembra che egli

negli l'immortalità 'naturale' dell'anima. Per Taziano, l'uomo, corpo e anima, (*psyche*), ha ricevuto alla creazione uno spirito (*pneuma*) che lo fa immagine e somiglianza di Dio.

« Noi conosciamo due tipi di spiriti (*pneumatoi*) di cui uno si chiama anima (*psychè*) mentre l'altra è superiore all'anima ed è l'immagine e somiglianza di Dio. Entrambi esistevano nei primi uomini, affinché fossero costituiti di materia, ma superiori alla materia » (12)

L'anima non è immortale per natura ma riceve l'immortalità partecipando alla divinità :

« O Greci, l'anima di per sé non è immortale, ma mortale ; però è possibile che non muoia. Muore, infatti, e si dissolve con il corpo se non ha conosciuta la verità. Più tardi alla fine del mondo risorgerà insieme al corpo per ricevere, nel castigo, la morte nell'immortalità ; se invece ha acquistato la conoscenza di Dio, non muore una seconda volta, anche se si è dissolta per un certo periodo » (13).

Tuttavia, a mano a mano, pure rimanendo nella cornice 'teologica' della riflessione sull'immortalità integrale della persona chiamata a condividere la vita divina, le tesi 'platonizzanti' sull'incorruttibilità naturale dell'anima si fanno uno spazio nella riflessione cristiana. L'immortalità dell'anima viene già affermata da Atenagora : « Gli uomini per quello che riguarda l'anima hanno fin dall'origine una durata immutabile, ma per quanto riguarda il corpo raggiungono l'immortalità attraverso una trasformazione » (*La Risurrezione dei morti*, 16, 2). Origene aborda la domanda nello *Peri Archon* (IV, 4, 9) in cui produce due argomenti abbastanza tradizionali a favore dell'immortalità dell'anima. Innanzitutto, egli osserva che l'uomo poiché partecipa come l'angelo alla conoscenza intellettuale, ha una natura simile a quella dell'angelo. Ora, l'angelo è immortale. Lo stesso si può pensare della sostanza dell'anima umana. Poi, l'anima umana essendo all'immagine e somiglianza di Dio, essa partecipa alla divinità e dunque all'immortalità.

### 2.2.2. Sant'Agostino

Secondo la propria confessione di sant'Agostino, la questione dell'anima è sempre stata, con quella di Dio, al centro delle sue preoccupazioni : « Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus ? – Nihil omnino » (*Soliloquia*, I, 2, 7). Senza scendere nei particolari di una riflessione ricchissima ed in costante evoluzione, possiamo raggruppare gli insegnamenti di sant'Agostino sull'anima in due grandi insiemi : il primo gruppo intorno alla questione della natura incorruttibile dell'anima ; il secondo intorno alla sua origine.

### 2.2.2.1. Incorporeità e immortalità dell'anima

È per mezzo dell'esperienza interna ossia introspezione che raggiungiamo la natura stessa dell'anima.

« Che cosa sia un'anima (*animus*) noi pretendiamo di saperlo, e non senza fondamento, perché anche noi abbiamo un'anima. Noi non abbiamo mai visto un'anima con gli occhi e non ce ne siamo formati un concetto generico e specifico a partire dalla rassomiglianza di più anime da noi viste, ma piuttosto, come ho detto, lo sappiamo perché anche noi l'abbiamo. C'è infatti una cosa conosciuta più intimamente, che senta con più chiarezza la sua esistenza, di ciò con cui si sentono anche tutte le altre cose, cioè l'anima stessa ? »  
(*La Trinità*, VIII, 6, 9).

Per sant'Agostino, l'anima è presenza di sé a sé. Quando l'anima si raccoglie, vale a dire quando si svolge verso sé stessa anziché verso il mondo esterno, essa gode della conoscenza immediata di sé stessa : essa si percepisce come una realtà che pensa – un *cogito*. Ora, una realtà che pensa è anche vivente, esistente. Questa anima, secondo sant'Agostino, ha due proprietà essenziali : essa è incorporea e creata.

Prima d'incontrare il neoplatonismo, Agostino era invischiato, come tanti Latini, in una visione materialista della realtà. Egli non riusciva a pensare l'anima se non come realtà corporale, sia una sostanza corporale sia l'armonia risultante d'elementi corporali. Ma, grazie al neoplatonismo, egli riesce a concepire l'esistenza delle realtà spirituali, non estese e si mette a difendere la tesi dell'incorporeità dell'anima umana. Subito dopo il battesimo, egli scrive in questo senso un dialogo *De animae quantitate* (388) in cui egli stabilisce che l'anima, definita in modo molto platonico come “esseità dotata di pensiero e ordinata a governare un corpo” (XIII, 22), non è una grandezza corporale.

“Ti dimostrerò che esistono molte cose, delle quali non puoi dire che sono un nulla, eppure in esse tu non trovi le dimensioni che attribuisce all'anima. Pertanto, non solo non devi ritenere che l'anima è un nulla perché in essa non trovi la lunghezza o altra proprietà simile, ma che si deve stimare più preziosa e di maggiore valore perché non ha tali proprietà” (III, 4).

Nella *Lettera 166* ossia *De origine animae* (415), indirizzata a san Geronimo, Agostino fa osservare che l'anima è ugualmente consapevole di tutto ciò che succede in qualsiasi parte del corpo. Io sento tanto la puntura di zanzara nell'orecchio sinistro quanto la dolcezza del miele

sulla lingua. L'anima è tutt'intera presente in ciascuna delle parti del corpo. Ora, ciò sarebbe impossibile se l'anima fosse un corpo, cioè una realtà divisibile ed estesa.

Spesso, per dimostrare l'incorporeità dell'anima, Agostino fa osservare che l'anima è in grado di contenere in sé stessa le rappresentazioni delle cose corporali che, nel mondo esterno, corporale, non possono coesistere tra di esse. Ma l'argomento più originale, più 'agostiniano' si trova nel *De Trinitate*. Sant'Agostino distingue ciò che l'anima sa (scienza che comporta certezza) e ciò che l'anima crede (opinione che comporta dubbi). Essa sa con assoluta certezza, in virtù dell'evidenza immediata, che essa pensa. Invece, essa crede di essere questo o quello corpo (per esempio, aria, cervello...). Ora, tutto ciò di cui l'anima può dubitare non può essere la propria essenza, visto che l'anima si conosce *immediatamente* sé stessa

« Lo spirito (*mens*) si conosce anche quando si cerca [...]. Ora è del tutto illogico affermare che si conosce una cosa di cui si ignora la sostanza. Perciò mentre lo spirito si conosce, conosce la sua sostanza e, se si conosce con certezza, conosce con certezza la sua sostanza. Ora, esso si conosce con certezza [...].

Ma al contrario non ha alcuna certezza di essere aria, fuoco, corpo o qualche cosa di corporeo. Dunque, non è nessuna di queste cose, ed il comando di conoscersi si riconduce a questo : che esso sia certo di non essere alcuna delle cose di cui non è certo e che sia certo solo di essere ciò che esso è certo di essere.

Così esso pensa il fuoco o l'aria e pensa a qualsiasi altra realtà corporea. E a ciò che esso è non potrebbe affatto pensare nella medesima maniera in cui pensa a ciò che esso non è. È mediante rappresentazioni immaginarie che esso pensa tutte queste cose : il fuoco, l'aria, questo e quest'altro corpo, tale parte o coesione ed armonia del corpo ; però non si dice, certo, che lo spirito è tutte queste cose insieme, ma una di esse. Ora, se fosse una di queste cose, esso penserebbe questa cosa in modo diverso da tutte le altre, cioè non per mezzo di una rappresentazione immaginaria, come vengono pensate le cose assenti, che sono state in contatto con i sensi del corpo, sia che si tratti di questi oggetti stessi, o di altri dello stesso genere, ma con *una presenza interiore reale*, non simulata per mezzo dell'immaginazione (perché non c'è nulla di più presente allo spirito dello spirito stesso), nella maniera in cui pensa di vivere, di ricordare, di comprendere, di volere se stesso. Esso conosce infatti queste cose in sé, non se le rappresenta per mezzo dell'immaginazione come se esso le attingesse al di fuori di sé, con i sensi, alla maniera in cui attinge tutti gli oggetti corporei. Se esso non si assimila falsamente a nessuno di

questi corpi, che si rappresenta, al punto di credersi qualcuna di queste cose, ciò che di sé gli resta, questo solo esso è » (*La Trinità*, X, x, 16).

L'incorporeità dell'anima, vale a dire la sua trascendenza rispetto al corpo, implica *la sua immortalità naturale*. Sant'Agostino ha trattato esplicitamente questo tema nel *De immortalitate animae* (387), dialogo scritto un po' prima del battesimo. Egli vi riprende a conto suo diversi argomenti d'indole platonico in favore dell'immortalità dell'anima. *Primo*, la verità è immutabile ed eterna. Ora, l'anima è il soggetto ossia il luogo della conoscenza vera. Quindi, l'anima è anche essa immutabile ed eterna nella sua essenza. *Secundo*, l'anima dà la vita al corpo. Per tanto, essa deve possedere la vita in sé stessa, vale a dire per essenza, e non può esserne separata.

Nel *De Trinitate*, sant'Agostino produce un argomento originale in favore dell'immortalità, fondato sul desiderio naturale della felicità. Non c'è beatitudine senza immortalità :

« Tutti gli uomini vogliono essere beati, se lo vogliono veramente, vogliono di certo essere anche immortali ; diversamente infatti non possono essere beati. Finalmente se li si interroga anche circa l'immortalità, come circa la beatitudine, rispondono tutti che la vogliono. Ma si cerca, anzi ci si foggia, in questa vita una parvenza di beatitudine, beatitudine più di nome che di fatto, mentre si dispera dell'immortalità, senza la quale non può esistere vera beatitudine. [...] Infatti, perché l'uomo viva felice, occorre che viva. Consideriamo un morente : perde la vita, come potrebbe conservare la vita beata ? [...]. Vogliono essere immortali tutti coloro che sono o vogliono essere veramente beati. Ma non vive beatamente colui che non ha ciò che vuole ; non vi sarà dunque in nessun modo vita veramente beata che non sia eterna »

Però, sant'Agostino mette in rilievo i limiti della filosofia di fronte alla questione dell'immortalità. Anche il platonismo ha insegnato errori sulla sorte dell'anima, con la teoria della metempsicosi. Soltanto la fede permette di essere sicuro dell'immortalità dell'anima, anzi dell'immortalità dell'uomo tutto intero, corpo e anima :

« Non è problema di poco conto chiarire se la natura umana sia capace di ricevere questa eterna felicità che tuttavia riconosce come desiderabile. Ma se esiste la fede, che è presente a coloro ai quali Gesù ha dato il potere di diventare figli di Dio, non c'è alcun problema.

Ma tra coloro che si sono sforzati di trovare una soluzione con l'aiuto di argomentazioni umane, solo assai pochi, dotati di potente ingegno, in possesso di molto tempo da dedicare alle cose dello spirito, scaltriti nei ragionamenti più sottili, poterono giungere a scoprire l'immortalità dell'anima soltanto.

Tuttavia, non hanno pensato che ci fosse per l'anima una vita beata durevole, cioè vera. Affermarono infatti che, anche dopo aver goduto della beatitudine, l'anima tornava alle miserie di questa vita. E coloro che tra essi arrossirono di questa opinione e hanno pensato che l'anima, una volta purificata e separata dal corpo, doveva essere posta nella beatitudine eterna, contraddittoriamente hanno sostenuto tali teorie circa l'eternità del mondo, che essi stessi confutano questa loro opinione circa l'anima. [...]

Ma la fede, appoggiandosi non su argomenti umani, ma sull'autorità divina, promette che l'uomo tutto intero, l'uomo composto di anima e di corpo, sarà immortale e dunque veramente beato » (*La Trinità*, XIII, viii, 11)

Ciò detto, l'incorporeità e l'immortalità (che ne risulta) non fanno che l'anima sia una realtà di natura divina. Contro i neoplatonici per cui l'anima, essendo un'emanazione di Dio, è della stessa sostanza di Dio, sant'Agostino mette in rilievo il carattere creato dell'anima. *Non est pars Dei anima*. Perciò, egli sottolinea la mutabilità dell'anima che si manifesta nei cambiamenti di cui l'anima è il soggetto : essa prima vuole qualcosa poi non la vuole ; essa è sapiente poi diviene stolta o viceversa... Ora, la mutabilità è incompatibile con la divinità di cui l'immutabilità è una proprietà essenziale. In un brano delle *Omellerie sul Vangelo secondo san Giovanni*, Agostino insiste sulla differenza tra Dio e l'anima manifestata dalla mutabilità dell'anima. Questa mutabilità intrinseca lo porta a riservare in qualche modo a Dio solo l'immortalità in senso forte, pure affermando l'immortalità naturale dell'anima umana :

“E ascolta un'altra cosa : Dio non è spirito mutevole. [...] Ma trascendi ogni spirito mutevole, trascendi lo spirito che ora sa, ora non sa ; ricorda e dimentica ; vuole ciò che prima non voleva, non vuole ciò che prima voleva. Sia che vada soggetto a questi mutamenti, sia che vi possa andare, trascendi tutto questo. Non c'è in Dio alcun mutamento, niente che adesso è così e prima non era così ; poiché dovunque avverti il passaggio da un modo di essere ad un altro modo di essere, lì c'è il segno della morte : la morte infatti consiste nel non essere più ciò che si era.

Si dice che l'anima è immortale, e certamente lo è ; l'anima vive sempre e possiede in sé un principio permanente di vita, anche se il suo modo di vivere è mutevole (*est in illa quaedam vita permanens, sed mutabilis vita*) ; e a causa di questo mutevole modo di vivere, si può dire altresì che è mortale. Se, infatti, viveva sapientemente ed è diventata stolta, decadendo è morta: è morta cambiando in peggio ; se invece viveva da stolta ed è diventata sapiente, è morta cambiando in meglio. La Scrittura ci insegna che esiste una morte in peggio, ed esiste una morte in meglio. [...] Quindi tutto ciò che muore, in peggio o in meglio, non è Dio. La somma bontà non può migliorare, né la vera eternità corrompersi. C'è vera eternità là dove non esiste tempo. Se una cosa era in un modo e adesso è in un altro, vuol dire che è legata al tempo, e non è più eterna. È assodato dunque che Dio non è come l'anima. L'anima è certamente immortale ; ma di Dio l'Apostolo dice : 'Colui che solo possiede l'immortalità' (*1 Tim 6, 16*), volendo chiaramente intendere che possiede l'immortalità solo chi possiede la vera eternità. In Dio non c'è mutazione alcuna" (*Omelia XXIII, 9*).

#### 2.2.2.2. Origine dell'anima e rapporto col corpo.

Un secondo gruppo di dottrine riguarda la domanda sull'origine delle anime (legata alla questione della trasmissione del peccato originale) e sul loro destino. Sant'Agostino scarta senz'altro tutte le teorie che immaginano una trasmigrazione delle anime dopo la morte. Invece, sulla domanda dell'origine dell'anima, egli confessa la propria perplessità. In una lettera a san Geronimo, egli scrive :

“Io, a dirti il vero, scrivendo alcuni anni fa certi libri *Sul libero arbitrio* [...] passavo in rassegna quattro teorie sull'infusione dell'anima nel corpo e cioè :

- \* le anime derivano tutte per generazione dall'unica che fu data al primo uomo ?
- \* Oppure vengono create tutt'ora per ogni singolo uomo ?
- \* Oppure, ammesso che preesistano in qualche luogo, vengono infuse da Dio
- \* ...o scendono da sé stesse nei corpi ?

Qualunque sia quella da scegliere, non dovrà mai essere in opposizione con la dottrina della fede che noi crediamo con assoluta certezza, che cioè ogni anima, anche quella di un bambino in tenera età, ha bisogno d'essere sciolta dalle catene del peccato, il che non è dato se non per grazia di Gesù Cristo crocifisso" (*Lettera 166, 3, 7*)

Sembra dunque che sant'Agostino abbia esitato tra tre (o quattro) ipotesi :

a / Il traducianismo. Questa dottrina, di cui Tertulliano fu un promotore, pretende che tutte le anime umane sono state create contemporaneamente da Dio in Adamo, in cui si trovano « virtualmente ». partendo da Adamo, le anime si trasmettono attraverso la generazione corporale. Questa dottrina permette di spiegare in modo abbastanza semplice la trasmissione del peccato originale. Però sembra comportare l'idea che l'anima sia in qualche modo 'corporale'.

b / La preesistenza delle anime. Le anime sono state create da Dio fuori di qualsiasi corpo. Preesistono in qualche luogo segreto prima di essere mandate nel corpo a un certo punto. Sant'Agostino respinge assolutamente la tesi attribuita ad Origene secondo cui il motivo della venuta dell'anima nel corpo sarebbe il castigo del peccato. Tuttavia, egli non esclude che l'anima preesistente scenda nel corpo, sia sull'ordine di Dio sia tramite un passo spontaneo.

c / Il creazionismo. Ogni anima viene creata direttamente da Dio in un corpo determinato. La difficoltà è allora di come spiegare la trasmissione del peccato originale.

Un terzo gruppo d'insegnamenti di sant'Agostino riguarda il rapporto dell'anima e del corpo nella persona umana. Per sant'Agostino, l'uomo si identifica alla propria anima. Però, questa anima, benché sia una sostanza di per sé, un soggetto autonomo, include in modo necessario nella propria definizione un rapporto al corpo. « È mia teoria, dice Agostino, che lo spirito è essentia dotata di pensiero e ordinata a governare un corpo » (*De animae quantitate*, XIII, 22). Quindi, non è possibile definire l'uomo prescindendo dal corpo, benché l'anima sia la parte principale :

« Che cosa è l'uomo stesso ? Non penso che ora ci si aspetti da me una definizione dell'uomo. Ma, dal momento che quasi tutti ammettono [...] che siamo composti di anima e di corpo, mi sembra piuttosto che qui si debba chiedere che cosa è l'uomo in sé stesso : se l'una e l'altra di queste due cose che ho nominato o il solo corpo o la sola anima. Quantunque infatti l'anima e il corpo siano due e nessuno dei due si chiamerebbe uomo in assenza dell'altro (infatti né il corpo è un uomo se manca l'anima, né l'anima a sua volta è un uomo se essa non dà vita al corpo), tuttavia può capitare che uno dei due sia considerato come l'uomo e tale sia chiamato. Che intendiamo dunque per uomo ? L'anima e il corpo a modo di biga o di centauro, o il solo corpo, in quanto è ad uso dell'anima che lo regge, come appunto chiamiamo lucerna non l'insieme della fiamma e

del vasetto ma il vasetto soltanto, sebbene in ragione della fiamma? Oppure significhiamo che l'uomo non è altro che l'anima, ma per la ragione che regge il corpo, al modo stesso che chiamiamo cavaliere non il cavallo e l'uomo insieme, ma l'uomo soltanto, tuttavia a motivo del fatto che è capace di guidare il cavallo ? È difficile decidere su questa controversi » (*De moribus Ecclesiae*, I, 4, 6)

Comunque, è l'anima che, essendo essa stessa legata al mondo delle Idee, conferisce al corpo il proprio ordine, la propria struttura e bellezza. L'unione dell'anima al corpo, sebbene rimanga molto misteriosa agli occhi di sant'Agostino, non è per niente un accidente.

### ***Cenni bibliografici :***

#### *Biblica*

- D. LYS, *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël, au sein des religions proche-orientales*, Paris, 1959.
- J. COOPER, *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, 2000.
- H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 2002<sup>2</sup>.
- P. SACCHI, "L'immortalità dell'anima negli apocrifi dell'Antico Testamento e a Qumran", *Vivens Homo* 19 (2008), p. 219-238.
- R. PENNA, *Quale immortalità ? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, Milano, 2017 (c.5 : "L'immortalità dell'anima").

#### *Patristica*

- H. A. WOLFSON, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers" in *Religious Philosophy, A Group of Essays*, Cambridge, Mass, 1961, p. 69-103.
- E. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Casale Monferrato, 1983 (p. 61-74 : « L'anima e la vita »).
- R. J. TESKE, "Augustine's theory of soul", in E. STUMP, N. KRETZMANN (eds.), *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, p. 116-123.
- R. J. TESKE, "Âme", in *Encyclopédie Saint Augustin*, La Méditerranée et l'Europe, IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle, sous la dir. de A. D. FITZGERALD, éd. franç. sous le dir. de M.-A. Vannier, Paris, 2005, p. 19-27 (originale inglese).
- R. J. TESKE, *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington D.C., 2011.
- P. GAVRILYUK, "The Incorporeality of the Soul in Patristic Thought", in R. K. LOFTIN and J. R. FARRIS (eds.), *Christian Physicalism?*, Lanham, Maryland, 2018, p. 1-26.

### 3. La questione antropologica nel XIII° secolo

Nell'Occidente latino, fino al XIII° secolo, la prospettiva agostiniana prevale nella riflessione sull'anima : l'anima umana è ritenuta una sostanza autonoma, completa, trascendente, che si unisce ad un'altra sostanza, cioè il corpo, per animarla e governarla *sicut nauta navi*. L'ambiente cambia profondamente con l'avvenimento dell'aristotelismo, vale a dire con l'arrivo in Occidente delle filosofie provenienti dal mondo musulmano e con la traduzione in latino delle opere di Aristotele, specialmente del *Trattato sull'anima (De anima)*, il quale presenta l'anima nella prospettiva ileomorfica come forma del corpo, « l'atto primo di un corpo organico che possiede la vita in potenza ». L'anima e il corpo non sono due sostanze distinte ma due principi di un'unica sostanza.

Molti dei contemporanei di san Tommaso hanno cercato a neutralizzare questo cambiamento di paradigma. Essi hanno voluto soltanto prendere in prestito ad Aristotele il vocabolario e qualche nozioni tecniche ma senza cambiare niente a loro agostinismo di fondo. Anzi, ispirandosi ad alcuni commentatori musulmani di Aristotele, essi tendevano a « platonizzare » Aristotele nello scopo di renderlo, secondo loro, più compatibile col cristianesimo. Invece, San Tommaso fa francamente suo questo nuovo approccio filosofico dell'anima. Egli non esita a pensare l'uomo in funzione di un aristotelismo più autenticamente « aristotelico ». Però, questo cambiamento di paradigma antropologico ha due conseguenze difficili da conciliare. Da un lato, esso permette di mettere in risalto l'unità profonda della persona umana e, dal punto di vista teologico, di sottolineare quanto sia conveniente la dottrina cristiana della risurrezione dei corpi quale salvezza dell'integralità della persona. Ma dall'altro lato, il nuovo paradigma rende più difficile concepire l'autonomia ontologica dell'anima rispetto al corpo di cui è la forma, e, di conseguenza, la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. San Tommaso ha voluto tenere insieme tutti i due aspetti senza sacrificare l'uno all'altro.

In questo capitolo, contempleremo due controversie antropologiche di grande rilevanza in cui san Tommaso è stato direttamente coinvolto. Tutte le due sono dovute all'introduzione del paradigma antropologico aristotelico nell'Università medievale e tutte le due hanno un impatto diretto sulla questione dell'immortalità dell'anima. La prima controversia è quella intorno all'unicità oppure alla pluralità delle forme sostanziali (ossia delle anime) nel soggetto umano (3.2). La seconda riguarda il rapporto tra l'intelletto, quale soggetto dell'attività spirituale che trascende l'ordine corporale, e l'anima umana : l'intelletto è una parte dell'anima

umana – in quel caso, c'è qualcosa d'immortale nell'anima –, oppure è ontologicamente distinto dell'anima umana – in quel caso, nulla rimane dell'anima dopo la morte ? (3. 2)

### 3.1. Il dibattito sull'unicità della forma sostanziale

Diversi documenti attestano che all'inizio degli anni 1270, a Parigi, Tommaso d'Aquino fu violentemente attaccato da diversi colleghi per aver sostenuto che ci fosse in ogni sostanza, e in particolare in ogni persona umana, un'unica anima o forma sostanziale. Secondo lui, quest'unica forma sostanziale basta a rendere conto della totalità delle dimensioni (ontologiche e operative) della persona umana : dalla sua costituzione come corpo fino alla sua attività intellettuale, passando da tutte le sue funzioni vegetative e animali. Al contrario, i suoi avversari – prenderemo come modello il francescano Giovanni Peckham, discepolo di san Bonaventura – sostenevano che in ogni uomo ci fossero diverse forme sostanziali gerarchizzate tra di loro, di cui ciascuna rende ragione di una dimensione particolare della persona umana. Questo dibattito ci offre un ottimo esempio del modo molto diverso in cui venne ricevuto l'aristotelismo nel mondo latino. Certo, la nozione stessa di “forma sostanziale” è una dottrina d'indole aristotelico. Però, il modo in cui i teologi francescani, come Peckham, l'usano, specialmente nel campo antropologico, porta a neutralizzarla inserendola in una prospettiva più platonica che aristotelica.

#### 3.1.1. Giovanni Peckham : la pluralità delle forme sostanziali

Secondo Peckham, come già secondo san Bonaventura, l'uomo viene formato da due sostanze indipendenti l'una dall'altra in quanto all'essere : l'anima e il corpo. Ciascuna di queste sostanze è a sua volta composta di materia e di forma. L'esistenza di una cosiddetta “materia spirituale”, ritenuta un componente nella composizione dell'anima umana e dell'angelo, è un'altra dottrina francescana (chiamata : “ilemorfismo universale” = tutte le creature sono composte di materia e di forma), che san Tommaso rigetta fermamente. Lo scopo di questa dottrina è di salvaguardare la semplicità di Dio (solo Dio non è composto di atto e potenza) introducendo una materia (=potenza) in tutte le creature. Ma, san Tommaso non ha bisogno di questa “materia spirituale” (concetto del resto contraddittorio) per preservare la trascendenza di Dio poiché, secondo lui, in tutte le creature l'essenza è in potenza rispetto all'atto d'essere.

Secondo Peckham, la materia del corpo comporta i quattro elementi semplici (fuoco, terra, acqua, aria) e altri componenti più complessi. Tutti questi componenti sono ridotti all'unità per mezzo di una prima forma, la *forma corporeitatis*, la quale è il principio per cui il

soggetto è un corpo. Per san Bonaventura – vicino su questo punto della scuola francescana di Oxford (Roberto Grossatesta...) –, questa forma è la luce, prima forma sostanziale di tutti i corpi. Comunque, il corpo così costituito viene poi vivificato (siccome risulta dall'embriogenesi) quando viene informato successivamente dall'anima vegetativa, che lo rende capace di compiere le attività della vita vegetativa (crescita, nutrizione, riproduzione), poi dall'anima animale ossia sensitiva. Infine, il corpo accoglie l'anima spirituale ossia razionale, la quale è una sostanza spirituale completa, immagine di Dio. Così, l'anima spirituale si unisce ad un corpo già costituito quale soggetto in atto dalle forme inferiori. Del resto, osserva Peckham (cfr. *Quodlibet IV*, q. 25), nel racconto biblico della creazione dell'uomo, ci sono due tappe : prima, Dio ha formato il corpo umano e poi gli ha insufflato l'anima spirituale. Quindi, l'anima spirituale non è il principio immediato ossia diretto dell'informazione e dell'organizzazione della materia, neanche delle attività vegetative ed animali. La serie delle forme intermedie funge in qualche modo da cuscinetto tra lo spirito e la materia in modo che sia evitato un contatto troppo intimo tra l'anima spirituale, immagine di Dio, e la materia prima. L'obiettivo di Peckham è di mettere in risalto la trascendenza dell'anima spirituale umana rispetto al corpo. I fondamenti platonici di questa teoria sono ovvi : le diverse forme sostanziali sono delle partecipazioni create agli Universali (Vita, Animalità...), ritenuti delle realtà separate. La gerarchia delle forme nell'individuo riflette la gerarchia degli Universali.

Ma, in questa prospettiva, come si fa per salvaguardare l'unità del soggetto umano ? Bisogna capire che, per Peckham come per san Bonaventura, a differenza di san Tommaso, la forma non è un principio di chiusura ossia di compiutezza ontologica. La forma A esercita piuttosto una forma di causalità dispositiva che prepara il soggetto a ricevere una altra forma, di natura superiore (B). La materia non è “saturata” dalla forma sostanziale inferiore A, ma quest'ultima l'orienta verso la forma superiore B, verso cui A è totalmente ordinata. « Nell'uomo ci sono diverse forme gradatamente ordinate ad una perfezione ultima ed ecco perché ciò forma un'unità » (PECKHAM, *Quodlibet IV*, q. 25, ad 1). Per tanto, le forme nell'individuo umano non sono solamente giustapposte, l'una accanto all'altra, ma sono subordinate l'una all'altra. Questa integrazione della forme inferiore A nella forma superiore B lascia intatta la forma inferiore A : la forma inferiore A essendo intrinsecamente ordinata alla forma superiore B, non ha in se stessa un principio d'opposizione alla forma B, e quindi non c'è bisogno che la forma inferiore A sparisca perché venga la forma superiore B : « L'anima razionale che sopraggiunge non è opposta all'anima sensitiva, poiché questa era una

disposizione necessaria in vista di quella » (PECKHAM, *Quaestio disputata De anima*, q. 1). La forma superiore B assume e integra le forme inferiori lasciandole distinte in atto.

« C'è un orientamento (*ordo*) nelle forme corporali. Ciò è evidente : la forma dell'elemento è ordinata alla forma del misto, la forma del misto alla forma del temperamento, poi la forma vegetativa è ordinata alla forma sensitiva. Ora, bisogna non fermarsi ad una realtà corporale ed imperfetta. La progressione non si ferma qui ma tutte queste forme sono finalmente delle disposizioni rispetto all'anima razionale per mezzo di cui il corpo e la natura corporale diventano partecipati della felicità eterna » (BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2).

### 3.1.2. San Tommaso : l'unicità della forma sostanziale

San Tommaso respinge la teoria della pluralità gerarchizzata delle forme e, da buon aristotelico, afferma l'unicità della forma sostanziale in ogni individuo umano (cfr. *Summa theologiae*, Ia, q. 76, a. 3 e 4 e luoghi paralleli). Una follia, stimava san Bonaventura : « È insano (*insanum*) affermare che la forma ultima venga aggiunta alla materia prima senza qualcosa che sia una disposizione o in potenza ad essa o senza alcuna forma frapposta » (*Collationes in Hexaemeron*, IV, 10). Ma, per san Tommaso, la tesi dell'unicità della forma sostanziale non soltanto rende meglio ragione dell'unità della persona ma risulta anche da un'esigenza metafisica fondamentale : l'unità dell'ente (*ens*) risulta dall'unità del proprio atto d'essere (*esse*). Ora, quest'ultima viene intrinsecamente legata all'unità della forma sostanziale poiché è la forma che dà l'essere : *forma dat esse rei*. Non certo nel senso che la forma sarebbe la causa efficiente dell'essere (l'essere non deriva dall'essenza), ma nel senso che la forma “trasmette” formalmente l'essere alla totalità dell'ente.

« L'animale che avrebbe più anime non sarebbe essenzialmente uno (*simpliciter unum*). Infatti, nessuna entità è dotata di unità in senso stretto se non perché possiede una forma unica, da cui riceve l'essere (*esse*) : giacché ogni cosa riceve dalla medesima radice l'entità e l'unità ; perciò gli esseri, che vengono denominati da forme diverse, non costituiscono un'unità in senso stretto, come, p. es., uomo bianco. Pertanto, se l'uomo ricevesse da una forma l'essere vivente, cioè dall'anima vegetativa, da un'altra l'essere animale, cioè dall'anima sensitiva, e da un'altra ancora l'essere uomo, cioè dall'anima ragionevole, ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe una unità in senso stretto » (*Summa theologiae*, Ia, q. 76, a. 3).

Se ci fossero diverse forme sostanziali in un unico soggetto, ci sarebbero diversi enti in lui. Ora, a partire da diversi enti già esistenti in atto grazie alla loro forma sostanziale, è senz'altro impossibile costituire una vera unità per sé. Ci sarebbe soltanto un aggregato, un'unità accidentale. Soltanto la prima forma dà l'essere sostanziale ; le altre forme, che si aggiungono ad essa, sono forme accidentali.

« La forma sostanziale conferisce l'essere in senso assoluto (*esse simpliciter*) ; quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto ; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto. [...] Se prima dell'anima intellettiva fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale che attuasse il [corpo] soggetto dell'anima, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto ; per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale; e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false » (*Sum. theol., Ia, q. 76, a. 4*).

Vale la pena osservare che san Tommaso, nella *Summa theologiae, Ia, q. 76, a. 3*, avvicina la propria critica della teoria pluralità delle forme della critica rivolta da Aristotele alla teoria delle Idee di Platone : « Così Aristotele stesso argomenta contro Platone, dicendo che se l'idea [=forma] di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non formerebbe una realtà unica in senso stretto. »

In realtà, Tommaso concepisce il ruolo della forma nel soggetto in un modo tutt'altro dei francescani. Secondo lui, la forma sostanziale è un principio di chiusura e di compiutezza ontologica perché comunica al soggetto l'atto d'essere, vale a dire l'attualità ultima, ciò che c'è di più concreto. Per tanto, ci sono tanti enti incomunicabili e individuali quante ci sono delle forme sostanziali. Moltiplicare le forme sostanziali dentro a un soggetto finirebbe a parcellizzarlo.

Tutto questo porta san Tommaso ad una posizione assai audace : l'anima "spirituale" ossia intellettiva – vale a dire l'anima di cui l'intelletto è la parte più alta – non è altra che la forma immediata della materia : « È necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettiva, è forma del corpo umano » (*Sum. theol., Ia, q. 76, a. 1*). L'anima intellettiva è direttamente unita alla materia, come l'atto è unito alla potenza, e essa dà alla materia di formare un corpo e un corpo vivente. Quel "corpo" non ha nessuna realtà prima dell'informazione della materia dall'anima spirituale. Bisogna scostare senz'altro il "modello

Pinocchio” per pensare correttamente il rapporto anima-corpo : non c’è prima un burattino che dopo riceverebbe vita. Prima dell’attuazione compiuta dall’anima, il corpo non è già una realtà organizzata. È proprio l’anima che fa della materia un corpo.

In ogni individuo della specie umana c’è dunque una unica forma sostanziale, l’anima intellettuale. Tuttavia, le forme sostanziali degli individui appartenenti ai gradi più alti dell’essere assumono le funzioni che, presso gli enti di natura inferiore, sono l’effetto di una forma sostanziale inferiore. Per esempio, la forma sostanziale della pietra è ciò che costituisce la pietra quale corpo con certe dimensioni e proprietà ; la forma sostanziale della pianta è quella che sistema la materia in tal modo che la pianta possa crescere e riprodursi. In quel caso, si parla dell’anima vegetativa. Ora, l’anima vegetativa della pianta assume anche la funzione che era quella della forma sostanziale nella pietra : essa fa che la pianta sia un corpo con certe dimensioni e proprietà. Parimenti, la forma sostanziale dell’animale sistema il corpo, assume le funzioni vegetative e, inoltre, rende il soggetto in grado di compiere le operazioni della locomozione e della conoscenza sensibile. Finalmente, l’anima più alta che sia, vale a dire l’anima intellettuale dell’uomo, assume a modo suo tutte le funzioni che venivano operate negli esseri inferiori dalle anime animale e vegetativa, così come dalla forma della corporeità.

« Nell’uomo non vi è altra forma sostanziale fuori dell’anima intellettuale; e che essa, come contiene virtualmente l’anima sensitiva e vegetativa, così contiene pure virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da sé sola tutto quello, che le forme meno perfette fanno negli altri esseri. – Parimente, dobbiamo affermare la stessa cosa dell’anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante, e universalmente di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette » (*Sum. theol., Ia, q. 76, a. 4*).

### 3.1.3. Implicazioni teologiche : Cristo nel sepolcro

Il dibattito sulla forma sostanziale è già assai complicato in sé stesso. Ora, lo diviene ancora di più a causa delle questioni teologiche verso le quali Peckham cerca di portare il dibattito. Del resto, quest’atteggiamento è molto significativo : il nostro francescano pratica il “conseguenzialismo teologico” : egli pretende valutare una tesi filosofica a seconda delle sue conseguenze teologiche. Ora, la tesi dell’unicità della forma sostanziale solleva, tra tante altre, la questione teologica dello statuto del corpo di Cristo durante i tre giorni nel sepolcro (cfr. J. VIJGEN, “In Defense of Aristotle: Thomas Aquinas on the Identity of the Living Body and the Corpse of Christ”, *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 37 [2019], p. 65-76).

Il corpo di Cristo nel sepolcro è lo stesso corpo *numero* (cioè secondo l'identità individuale "numerica") che il corpo di Cristo durante la sua vita terrestre? La fede cristiana sembra richiedere una risposta positiva. In effetti, se non fosse lo stesso corpo, non ci sarebbe continuità tra il Cristo prepasquale e il Cristo risorto e glorioso. Nell'ipotesi della pluralità delle forme sostanziali, è facile rendere conto della continuità: malgrado il dipartirsi dell'anima spirituale e delle forme superiori, rimane nel cadavere la medesima forma della corporeità con il proprio ordinamento alle anime superiori. Invece, nella prospettiva aristotelica in cui l'anima intellettuale è l'unica forma sostanziale del corpo, non è possibile pretendere che il cadavere sia ancora in qualche modo un corpo umano. Il cadavere, inanimato (=senza anima) per definizione, non appartiene più alla specie umana. Esso è qualcosa di essenzialmente diverso, un aggregato di elementi di cui soltanto la forma esterna somiglia provvisoriamente ad un corpo umano. Per Aristotele, l'occhio del cadavere è un occhio "per equivoco" (*De anima*, II, c. 1).

Gesù Cristo non fa eccezione. Essendo morto davvero e non per finta, il suo cadavere non è più umano del cadavere di un altro uomo. Tuttavia, in virtù dell'unione ipostatica, il cadavere di Gesù, sebbene separato dalla propria anima, è rimasto sostanzialmente unito alla Persona divina del Verbo e quindi ha conservato la propria identità giacché l'identità deriva dalla persona. È veramente il medesimo soggetto, cioè il Verbo di Dio, che è morto, che si trova nel sepolcro (mediante il corpo unito alla divinità) e negli inferi (mediante l'anima, separata dal corpo ma sempre unita alla divinità), ed è risuscitato.

« Si dice infatti che due cose sono simpliciter numericamente identiche perché s'identificano persino quanto a soggetto. Ora, il corpo di Cristo vivo e quello morto erano identici in tal modo: poiché quel corpo da vivo e da morto non ebbe altra ipostasi che l'ipostasi del Verbo » (*Sum. theol.*, IIIa, q. 50, a. 5).

Per l'Aquinate, la continuità tra Cristo prepasquale e Cristo risorto non viene assicurata dalla permanenza di una forma minimale nel cadavere ma dall'unione di ciascuna delle parti dell'umanità di Cristo all'unica persona del Verbo. Per tanto, la questione teologica dell'identità di Cristo non ci obbliga a rimettere in causa la tesi generale dell'unicità della forma sostanziale in ogni persona.

### 3.2. La questione dell'intelletto

Nel fare dell'anima intellettuale (=l'anima che è il principio della nostra attività spirituale, intellettuale e volitiva) l'unica forma sostanziale della persona umana, san Tommaso prende

anche posizione in un dibattito scottante nel XIII° secolo : la recezione della dottrina aristotelica sull'intelletto. Abbiamo già spiegato come nel libro III del *De anima* Aristotele distingueva l'intelletto passivo e l'intelletto attivo. L'intelletto passivo ossia paziente è la parte o la potenza (*virtus*) dell'anima che pensa, vale a dire quella che riceve intenzionalmente le realtà intelligibili e le “diviene” per mezzo dell'assimilazione vitale. Invece, l'intelletto agente è il principio che “produce” per mezzo del processo dell'astrazione le realtà intelligibili che informano l'intelletto passivo. Ora, secondo Aristotele, questo intelletto attivo è “separato”. Ma separato da che cosa ? Ci sono due possibilità : l'intelletto agente è una potenza dell'anima separata dal corpo, nel senso che non richiede di per sé, direttamente, l'attività organica per pensare oppure l'intelletto agente è una sostanza separata, ontologicamente distinta dall'anima umana : l'intelletto e l'anima umana sono due soggetti distinti. Nella nostra prospettiva, non è possibile neanche utile ricostituire tutti gli aspetti e i particolari del dibattito molto complicato sui rapporti tra l'intelletto e la persona umana. Tuttavia, occorre abbozzare le diverse posizioni, almeno quelle conosciute da san Tommaso, perché il modo di pensare i rapporti tra l'intelletto e la persona ha un impatto diretto sulla questione dell'immortalità dell'anima.

Ecco uno quadro che riassume le diverse posizioni :

	Intelletto passivo	Intelletto agente
Immanente (=parte dell'anima)	Alessandro di Afrodisia, Avicenna, Tommaso d'Aquino	Tommaso d'Aquino
Transcendente (=distinto dall'anima)	Averroè	Alessandro, Avicenna, Averroè

### 3.2.1. Alessandro di Afrodisia

Presso il grande commentatore greco di Aristotele Alessandro di Afrodisia (fine II°-inizio III° secolo), l'intelletto paziente di Aristotele diviene intelletto materiale ossia ilico (*nous hulikos*). Questa espressione non deve ingannare : materiale non significa corporale ma “in potenza”. Così come la materia nell'ordine ontologico è in potenza rispetto a tutte le forme fisiche, così l'intelletto ilico nell'ordine noetico è in potenza rispetto a tutte le forme intelligibili che sta acquistando progressivamente. L'intelletto materiale non è dunque nient'altro che l'intelletto passivo, vale a dire quello che è capace di diventare tutto (intenzionalmente). Ogni uomo possiede suo intelletto materiale. Però, Alessandro di Afrodisia promuove una lettura

“materialista” della psicologia d’Aristotele. Secondo lui, l’anima non è nient’altro che la materia stessa in quanto essa si dà a sé stessa il proprio principio d’organizzazione : l’anima è un’armonia risultante dalla combinazione degli elementi materiali. Per tanto, anche l’intelletto materiale si riduce alla semplice disposizione degli elementi materiali sistemati in modo di rendere possibile il ricevere delle forme intelligibili. Ma l’intelletto, così come l’anima, non gode nessuna autonomia ontologica rispetto al corpo. Esso sparisce con la corruzione del corpo.

Ecco come san Tommaso, nel cap. 62 del libro II del *Summa contra gentiles* presenta la posizione d’Alessandro di Afrodisia sull’intelletto possibile :

« Considerando i testi aristotelici sopra citati Alessandro pensò che l’intelletto possibile fosse una facoltà che risiede in noi, in modo da meritare la comune definizione dell’anima assegnata da Aristotele nel secondo libro del *De anima*. Non riuscendo però a capire come una sostanza intellettiva potesse essere forma di un corpo, pensò che la suddetta facoltà non risiedesse in una sostanza intellettiva, ma derivasse dalle composizioni degli elementi nel corpo umano. Cosicché quella determinata composizione del corpo umano renderebbe l’uomo in potenza a ricevere l’influsso dell’intelletto agente che è sempre in atto, e che secondo lui è una sostanza separata, la quale col suo influsso rende l’uomo intelligente in atto. Ora ciò che nell’uomo è intelligente in potenza è l’intelletto possibile. Quindi gli sembrava di dover concludere che in noi l’intelletto possibile deriva da quella determinata combinazione di elementi. »

Il nostro intelletto materiale viene dunque attualizzato dalle forme intelligibili ossia dalle idee ricevute dall’intelletto agente. Ora, secondo Alessandro, iniziatore dell’interpretazione estrinsecista che avrà un bel avvenire, quel Intelletto agente di cui parla Aristotele non è una parte della nostra anima. Riferendosi alla parola di Aristotele secondi cui il pensiero “proviene dall’esterno e eso solo è divino” (*De Generatione animalium*, 736 b 27-29), Alessandro identifica l’Intelletto con il primo Motore immobile, il Pensiero del Pensiero di *Metafisica* Lambda, cioè con Dio stesso.

Attualizzato dall’azione dell’Intelletto agente, mediante l’esercizio e l’abitudine all’attività intellettiva, il nostro intelletto materiale diviene intelletto a poco a poco “intelletto acquistato” ossia “intelletto in abito”. Alla fine del processo, quando viene pienamente attualizzato, nostro intelletto si unisce perfettamente all’Intelletto agente separato che gli fa da causa formale. A quel punto, nostro intelletto pensa nell’Intelletto agente. Prendiamo un paragone. Sia un pezzo di legno (= nostro intelletto materiale). Esso viene riscaldato dal fuoco

(= l'Intelletto agente separato). Esso partecipa al fuoco. Però, a un certo punto, il legno diviene e rimane fuoco. Quest'unione formale del nostro intelletto con l'Intelletto agente rappresenta un tipo di divinizzazione, però provvisoria. Quindi, nel dibattito del XIII° secolo, Alessandro di Afrodisia viene invocato quale sostenitore di due tesi originali : l'anima umana individuale è mortale e l'Intelletto agente è divino.

### 3.2.2. Avicenna

Il filosofo persiano Avicenna (980-137) insegna che in ogni individuo della specie umana c'è una sostanza immateriale – l'intelletto possibile – capace di ricevere e di assimilare le realtà intelligibili sotto l'azione di un Intelletto agente separato :

« Affermiamo che l'anima umana è all'inizio intelligente in potenza, poi che essa diviene intelligente in atto (*in effectu*). Ora tutto ciò che passa dalla potenza all'atto ci passa in virtù di una causa la quale possiede già la perfezione in atto e lo fa passare dalla potenza all'atto. Quindi, c'è una causa grazie alla quale le nostre anime, nel campo delle realtà intelligibili, passano dalla potenza all'atto. Ora la causa che dà la forma intelligibile non può essere che un'intelligenza in atto presso la quale si trova il principio delle forme intelligibili astratte » (AVICENNA, *Liber de anima*, V, 5).

Secondo Avicenna, l'Intelletto agente è dunque una realtà estrinseca rispetto all'anima. Nella cornice generale del suo sistema emanatista in cui le sostanze separate derivano le une dalle altre, egli identifica l'Intelletto agente non con Dio (come faceva Alessandro di Afrodisia) ma con la decima ed ultima Intelligenza. Questo Intelletto separato è sempre in atto. Esso contiene in sé le forme intelligibili e le comunica all'intelletto possibile di ogni individuo della specie umana.

Per attualizzare il nostro intelletto, l'Intelletto agente agisce in due maniere : sia infondendo direttamente le idee intelligibili nel nostro intelletto sia indirettamente ossia tenendo presente le disposizioni della conoscenza sensibile. Nel secondo caso, l'Intelletto agente imprime nell'intelletto possibile la forma intelligibile ossia l'idea che corrisponde alla forma sensibile formata dall'immaginazione. Per tanto, secondo il filosofo persiano, l'immagine non agisce mai direttamente sul nostro intelletto : non c'è "astrazione" nel senso stretto. L'idea generale non viene ricavata dall'immagine sensibile, né viene causata di qualche modo da essa, ma l'idea è direttamente infusa dall'Intelletto agente in occasione del lavoro dell'anima sulla realtà sensibile.

« La potenza razionale, quando considera i singolari che sono nell'immaginazione e quando viene illuminata dalla luce dell'Intelligenza agente [...], questi singolari sono spogliati dalla materia e dalle sue conseguenze e sono impressi nell'anima razionale. Certo, essi non passano loro stessi dall'immaginazione verso l'intelletto, né l'intenzione che dipende da diversi singolari produce una [forma] simile a sé. In realtà, l'anima, in virtù della considerazione di queste cose, viene preparata (*aptatur*) a ricevere l'astrazione emanata in essa dall'Intelligenza agente » (AVICENNA, *Liber de anima*, V, 5).

La vera causa del nostro pensiero è dunque l'Intelletto agente. Tuttavia, l'uomo non è puramente passivo nell'acquistare la conoscenza : egli esercita una *causalità dispositiva*, nel senso che egli si prepara a ricevere l'influsso intelligibile emesso dall'Intelletto agente nel considerare i dati sensibili e nell'elaborare le nozioni generali nell'immaginazione.

« Avicenna ritiene che vi sia una sostanza separata, che chiama intelletto o intelligenza agente, e che da essa fluiscano nel nostro intelletto le specie intelligibili grazie a cui pensiamo ; e che il nostro intelletto sia preparato dell'attività della parte sensitiva, cioè dall'immaginazione e da altre facoltà, a rivolgersi all'intelligenza agente e a ricevere l'effluvio delle specie intelligibili che ne derivano » (TOMMASO D'AQUINO, *Q. de anima*, a.15 ; tr. it. G. Savagnone, p. 377).

La teoria avicenniana manifesta il suo occasionalismo : nessuna creatura è in grado di agire sulla realtà profonda di un'altra creatura. Solo Dio o il *Dator formarum* (=colui che dà le forme) agisce su quel livello. La creatura si accontenta di preparare il terreno all'azione divina. Così, nella generazione fisica (=produzione di una nuova sostanza), l'agente si accontenta di preparare la materia affinché possa ricevere la forma sostanziale data dal solo *Dator formarum*. Nello stesso modo, nell'ordine noetico, l'uomo si accontenta di prepararsi a ricevere l'influsso intelligibile del *Dator formarum*.

Nella stessa prospettiva, che mira a limitare l'efficienza dell'attività propria delle cause seconde, Avicenna stima che le idee intelligibili comunicate dall'Intelletto agente non possano essere conservate nell'intelletto passivo. Non esiste una memoria intellettuale. Per pensare di nuovo una realtà che l'intelletto passivo aveva cessato di considerare, ci vuole una nuova illuminazione da parte dell'Intelletto agente. Tuttavia, riconosce Avicenna, dopo aver avuta una prima illuminazione, l'intelletto umano è meglio preparato in vista della seconda illuminazione perché le immagini che corrispondono all'idea generale sono oramai conservate nell'immaginazione. Acquistiamo quindi a poco a poco l'abitudine di unirci all'Intelletto agente

e man mano la conoscenza intellettuale diviene così più facile. Il grado più alto di questa attitudine ad unirsi all'Intelletto agente è chiamato : “intelletto santo”. Questo stato è quello, ad esempio, dei profeti. Esso è la somma beatitudine che l'uomo possa raggiungere quaggiù. Però, una volta liberata del corpo, la nostra anima potrà unirsi direttamente all'Intelletto agente. In effetti, per Avicenna, l'anima umana individuale è una sostanza incorporea prodotta dalla Intelligenze ed essa non dipende dal corpo per poter esistere.

L'opera di Avicenna è stata tradotta in latino fin dalla seconda metà del XII° secolo così che, fino agli anni 1230, Avicenna sarà l'interlocutore “filosofico” privilegiato dei teologi latini. Il pensiero d'Avicenna è stato ben accolto a causa della somiglianza della teoria avicenniana dell'illuminazione dall'Intelletto agente con la teoria agostiniana classica della necessità dell'illuminazione divina dell'anima per conoscere la verità. Alcuni autori, come Domenico Gundisalvi, traduttore del *De anima* avicenniano, hanno identificato l'Intelletto agente separato di Avicenna con un'intelligenza angelica, ma molti teologi, come Ruggero Bacone o Guglielmo d'Alvernia, l'hanno identificato a Dio stesso, il “Padre delle luci” (Giac 1, 17), il Sole del mondo spirituale.

### 3.2.3. L'averroismo

La ricezione latina dell'opera di Averroè (1126-1198) è stata un processo assai complesso. Secondo R-A. Gauthier (« Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme' », *RSPT* 66 [1982], p. 321-374), i testi di Averroè sulla questione specifica dell'intelletto sarebbero stati oggetto da parte dei Latini di due interpretazioni tra loro contrapposte che si sarebbero succedute nel tempo. In un primo tempo, da 1225 a 1265 circa, Averroè sarebbe stato percepito come sostenitore della tesi secondo cui l'intelletto agente, di cui parlava il libro III del *De anima* di Aristotele, fosse una parte di ciascuna delle anime individuali. Ogni persona umana possiede intrinsecamente una luce interiore che le permette di pensare, specialmente di estrarre l'intelligibile dal sensibile. Questa dottrina sarebbe stata accolta con grande favore dai teologi latini, come, per esempio, Filippo il Cancelliere († 1236). Per significare questa prima ricezione, Gauthier parla di un “primo averroismo”. Tuttavia, il concetto storiografico di “primo averroismo” è stato criticato, per esempio da C. Bazan, il quale scrive :

« la dottrina dell'intelletto agente quale facoltà dell'anima è un contributo originale dei Maestri latini alla lettura di Aristotele, *De anima* III, 4 -5. Non si deve minimizzare

l'importanza di quel contributo usando un'etichetta come quella di 'primo averroismo' che rischia di nascondere l'originalità. »

Comunque sia, a partire dalla metà del XIII° secolo, i teologi latini attribuiscono ad Averroè la tesi che verrà chiamata, dopo Ernest Renan, "monopsichismo", e essi la combattono : c'è un unico intelletto agente separato e c'è un unico intelletto possibile separato per tutta la specie umana. Così, san Bonaventura, nel 1252, nel *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, espone chiaramente e denuncia come *pessima et haeretica* la tesi secondo cui ci sarebbe una unica anima per tutti gli uomini, tanto rispetto all'intelletto agente quanto rispetto all'intelletto possibile, ed il Dottore serafico attribuisce esplicitamente questa opinione ad Averroè, il quale, secondo lui, avrebbe distorto il pensiero di Aristotele. Bonaventura viene seguito da san Tommaso, il quale scrive a proposito dell'unicità dell'intelletto possibile :

« Quanto all'intelletto possibile, Averroè, nel commento al terzo libro *De anima*, sostenne che esso è una sostanza realmente separata dai corpi degli uomini, ma che si trova in continuità con noi mediante le immagini ed anche che vi è un unico intelletto possibile per tutti. Ora, che questa posizione sia contraria alla fede è facile vederlo : elimina infatti i premi e le punizioni della vita futura » (*Q. de spir. creat.*, a. 9).

Come si capisce, tanto da Bonaventura quanto da Tommaso, la tesi monopsichista viene prima di tutto respinta a causa delle sue conseguenze negative sull'immortalità dell'anima personale.

Ora, la tesi del "monopsichismo" attribuita ad Averroè dai teologi trova un difensore nella persona di un maestro della Facoltà degli arti, Sigieri di Brabanto (circa 1240-1284). Nel 1265, nella q. 7 delle sue *Quaestiones in terciū de anima*, Sigieri si chiede se l'intelletto sia la perfezione del corpo in quanto alla sua sostanza, vale a dire se l'intelletto, principio del pensiero, venga unito al corpo in modo da formare con lui uno unico essere. Sigieri risponde negativamente. Secondo lui, l'intelletto è ontologicamente separato dal corpo umano : l'intelletto possiede un proprio essere, siccome il corpo possiede il suo, che risulta dall'unione della materia e della forma/anima vegetativo-sensitiva. Se non fosse così, come potrebbe l'intelletto esercitare un'operazione indipendente dal corpo come il pensare ? In breve, l'unione dell'intelletto al corpo umano individuale non è un'unione sostanziale. Si tratta di un'unione puramente operativa : capita che l'intelletto si unisca al corpo (allo psichismo cerebrale) e l'usa per esercitare la sua attività propria. Tra il mio cervello e la mia mano, c'è un'unione entitativa perché si tratta dello stesso soggetto che conferisce l'essere tanto al cervello quanto alla mano.

Invece, tra la mano e il bastone, c'è soltanto un'unione operativa : la mano usa il bastone ; essa si unisce a lui per fare qualcosa poi lo lascia. Lo stesso per l'intelletto e l'individuo umano. Nella q. 9, Sigieri ne deduce logicamente che l'intelletto è unico per tutta la specie umana. Difatti, secondo la tesi aristotelica dell'individuazione della forma per mezzo della materia, sola la diversità della materia rende ragione della moltiplicazione delle forme. Per tanto, una sostanza immateriale come l'intelletto è per definizione unica nella sua specie.

Ma se l'intelletto fosse unico, allora tutti gli uomini penserebbero esattamente la stessa cosa ! Ora, non è così. Ma, spiega Sigieri, il pensare umano comporta l'unione operativa dell'intelletto separato con le immagini formate dall'immaginazione, la quale è una potenza sensibile dell'anima vegetativo-sensitiva di ciascuno degli individui umani. Benché l'intelletto sia unico per tutti gli individui, le immagini sono diversi in ogni individuo : il pensiero che risulta dall'unione dell'intelletto e delle immagini è quindi diverso in ciascuno degli individui a causa della diversità delle immagini.

Le conseguenze del “monopsichismo” sulla nostra questione dell'immortalità dell'anima sono del tutto ovvie. Una volta spossessato dall'intelletto, l'individuo umano non possiede più come facoltà superiore che l'immaginazione. Ora, l'immaginazione è una facoltà organica, intrinsecamente legata al corpo/cervello. Di conseguenza, quando avviene la morte, cioè la corruzione del corpo e delle facoltà organiche, cessa contemporaneamente ogni attività cognitiva personale.

San Tommaso ha reagito contro le tesi di Sigieri nel suo famoso *De unitate intellectus contra averroistas* scritto a Parigi nel 1270. Egli contrasta la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile usando argomenti puramente filosofici, mostrando che questa tesi perverte l'insegnamento autentico d'Aristotele. Tra altri argomenti, egli fa appello all'esperienza : *Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit*. Sono io, questo uomo concreto ed individuo, che respiro e che sente. Nello stesso modo, l'esperienza attesta che sono io che penso e non un intelletto separato che pensa attraverso di me.

#### 3.2.4. L'intelletto umano secondo san Tommaso d'Aquino

Per san Tommaso, tanto l'intelletto paziente quanto l'intelletto agente sono delle facoltà immanenti dell'anima umana, di ogni anima umana.

##### 3.2.4.1. L'anima e le sue facoltà (Sum. theol., Ia, q. 77)

L'anima umana, quale forma sostanziale del corpo, è il principio di tutte le attività della persona umana. Tuttavia, non è sempre il principio immediato ossia diretto di queste attività. Difatti, l'anima essendo sempre in atto, se essa fosse il principio immediato per esempio degli atti della volontà, la persona starebbe sempre in atto di volere, ciò che manifestamente non è il caso. Siamo sempre in atto d'essere, però non siamo sempre in atto di pensare o di volere. Ciò significa che l'anima è il principio di alcune attività non direttamente ma. tramite la mediazione delle sue potenze ossia facoltà, che sono dei principi stabili di un tipo determinato d'attività. Per esempio, la volontà è la facoltà che ci permette di porre atti di volere. Per san Tommaso, queste potenze dell'anima sono realmente distinte dall'essenza stessa dell'anima (cfr. *Ia*, q. 77, a. 1). Egli ne dà due prove. La prima, già accennata, è che, se l'essenza dell'anima fosse il principio immediato dell'operazione, vale a dire se le potenze operative si identificassero senz'altro con l'essenza dell'anima, esse sarebbero sempre in atto poiché l'essenza dell'anima è sempre in atto. Quindi, la persona umana starebbe sempre agendo secondo tutte le sue facoltà, cosa che va contro l'esperienza ovvia. La seconda prova è che occorre che sia una proporzione ossia un'armonia tra la potenza prossima (vale a dire la potenza che elicitamente l'atto, senza intermedio) e gli atti stessi. Di conseguenza, quando l'azione non è una realtà sostanziale (mio atto di pensare o di amare non è una sostanza ma un accidente), il principio prossimo di quest'azione, cioè la facoltà, non può essere una sostanza.

Le potenze dell'anima sono dunque, quanto allo statuto metafisico, degli accidenti. Ciò detto, esse non sono innestate sull'essenza dell'anima come degli accidenti puramente estrinseci e contingenti (come, per esempio, una relazione o un colore) ma corredano sempre l'essenza dell'anima. Appena c'è anima umana, ci sono anche queste potenze (in atto primo). Esse derivano ossia fluiscono necessariamente dall'essenza dell'anima (cfr. *Ia*, q. 77, a. 6), così che il soggetto, determinato dalle potenze, rimanga il primo principio ossia la fonte di tutte le attività. La ragione profonda della distinzione reale tra l'anima e le sue potenze operative è il carattere partecipato dell'essere nelle creature, manifestato dalla composizione reale dell'essere e dell'essenza. L'operazione è una perfezione esistenziale (*operatio sequitur esse*), una manifestazione del dinamismo dell'essere. Quindi, l'operazione sta rispetto all'ordine dell'essenza in un rapporto analogo a quello dell'essere rispetto all'essenza. Ora, l'essere essendo realmente distinto dall'essenza in qualsiasi creatura, lo stesso vale per l'operazione : l'operazione e i principi prossimi dell'operazione sono realmente distinti dall'essenza. Ciò si applica all'intelletto ossia potenza intellettiva :

« L'intelletto è una potenza dell'anima e non la sua essenza. Infatti, allora soltanto il principio immediato dell'operazione è l'essenza di chi opera, quando l'operazione stessa si identifica con l'essere dell'operante ; poiché una potenza sta all'operazione, che ne è l'atto, come l'essenza sta all'essere. Ora in Dio soltanto l'intendere si identifica col suo essere. Dunque, solo in Dio l'intelletto s'identifica con l'essenza; mentre nelle altre creature intellettuali, l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente » (*Sum. theol.*, q. 79, a. 1).

#### 3.2.4.2. L'intelletto umano quale potenza passiva

L'intelletto, principio del pensare, non si realizza secondo le stesse modalità in tutti gli esseri dotati d'intelligenza. In Dio, l'Intelletto s'identifica coll'Essenza e l'Essere e quindi è un Atto puro. Nell'angelo, come in qualsiasi creatura, l'intelletto è una potenza operativa distinta dall'essenza. Però, questa potenza è sempre attuata : l'angelo è sempre in atto di conoscere tutto ciò che può conoscere naturalmente. Di conseguenza, l'intelligenza dell'angelo non prende la doppia forma di un intelletto passivo e di un intelletto attivo (cfr. *Sum. theol.*, Ia, q. 54, a. 4). Nell'uomo, invece, l'intelletto è prima di tutto una potenza passiva, un "intelletto paziente". Certo, pensare è un'attività vitale, un atto, ma l'intelletto umano non è in grado d'esercitare quest'attività prima di essere attualizzato. Per poter passare all'atto, ha bisogno di ricevere un contenuto intelligibile che lo attualizza. In quel senso è passivo.

« L'intelletto umano, che è la più bassa delle intelligenze e la più lontana dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili, e da principio, per dirla col Filosofo, è 'come una tavoletta levigata in cui non è scritto niente'. La cosa appare evidente dal fatto che in un primo tempo noi siamo soltanto in potenza all'intellezione, che poi diviene attuale. - È dunque evidente che il nostro intendere è un *patire*, inteso nel terzo significato. Per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva » (*Sum. theol.*, Ia, q. 79, a. 2).

#### 3.2.4.3. L'intelletto agente (*Sum. theol.*, Ia, q. 79, a. 3-5)

Tutto ciò che passa dalla potenza all'atto, lo fa sotto l'azione di una causa già in atto. Quindi, l'attualizzazione dell'intelletto passivo richiede l'azione di un intelletto attivo, il quale, in sinergia con le immagini sensibili, produce le *species* intelligibili, vale a dire le forme intenzionali rappresentative, che attualizzano l'intelletto passivo e gli permettono di elicere ossia di porre l'atto di pensare. Quest' intelletto agente è una parte dell'anima, un suo principio

immanente. San Tommaso non respinge, anzi afferma, la necessità di uno Intelletto in atto separato. Si tratta di Dio, Intelletto sussistente, prima fonte di ogni attività intellettuale. Ma, secondo un principio chiave del pensiero di san Tommaso, l'attività della Causa prima non sostituisce l'azione delle cause seconde, anzi la suscita e la sostiene. Per tanto, la luce dell'Intelletto divino viene intrinsecamente partecipata nell'uomo dall'intelletto agente immanente, il quale è una parte dell'anima. Leggiamo per esempio *Sum. theol.*, Ia, q. 79, a. 4 in cui san Tommaso si chiede se l'intelletto agente faccia parte dell'anima nostra (i miei commenti sono in corsivo) :

« [Tesi] L'intelletto agente, di cui parla il Filosofo, fa parte dell'anima.

[1. *Necessità di un intelletto superiore che sia la causa della capacità intellettuale dell'uomo*] Per averne l'evidenza cominciamo a osservare che al disopra dell'anima intellettiva dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceve la capacità di intendere.

[1.1. *Premessa maggiore*] Infatti, quando un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione, esige sempre prima di sé un essere immobile e perfetto, che abbia quella perfezione per essenza.

[1.2. *Premessa minore. Tre segni che indicano il carattere partecipato, quindi imperfetto, della conoscenza intellettuale umana*] Ora l'anima umana è detta intellettiva solo perché è partecipe della virtù intellettuale ; lo riprova il fatto che

[1.2.1] essa non è tutta quanta intellettiva, ma solo secondo una sua parte [*per esempio, l'anima è anche sensitiva*]

[1.2.2] Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni.

[1.2.3] Inoltre la sua intellezione è imperfetta: sia perché non conosce tutte le cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto.

[1.3. *Conclusione*] Dunque bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere.

[2. *Tesi dell'intelletto agente separato*] Alcuni supposero che questo intelletto, sostanzialmente separato [dal corpo], fosse l'intelletto agente, il quale, quasi proiettando la sua luce sui fantasmi, li renderebbe intelligibili in atto.

[3. *Necessità di un intelletto agente immanente*]

[3.1. *Tesi. La dottrina dell'Intelletto separato non è falsa ma insufficiente. Bisogna che sia nell'anima un principio immanente del pensiero*] Ma, dato pure che esista un simile intelletto agente separato, bisognerà nondimeno ammettere nella stessa anima umana una virtù, partecipata da quell'intelletto superiore, mediante la quale l'anima possa rendere intelligibili in atto gli oggetti.

[3.2. *Il principio della partecipazione delle cause seconde all'azione della causa universale. Applicazione nel mondo fisico*] Così anche nel mondo degli esseri fisici più perfetti vediamo che, oltre alle cause efficienti più universali, esistono nei singoli esseri perfetti le loro proprie capacità derivate dalle cause universali : infatti non è soltanto il sole che genera l'uomo, ma nell'uomo stesso vi è la virtù di generare altri uomini ; così si dica per gli altri animali perfetti. [*Il movimento cosmico del cielo è la causa remota della generazione e della corruzione. Però, bisogna aggiungere una causa specifica, univoca e prossima, delle diverse generazioni.*]

[3.3. *Applicazione all'anima. Conclusione*] Ora nella sfera degli esseri inferiori non vi è niente di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore, mediante la quale possa illuminare i fantasmi.

[4. *L'esperienza del soggetto che pensa conferma la tesi*] Ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti. [*Processo dell'astrazione : Quando si lascia da parte le condizioni particolari legate alla materia, rimane la forma, la quale è di per sé intelligibile*]. Ora, nessuna operazione compete a una cosa, se non per mezzo di un principio ad essa formalmente inerente, come abbiamo già detto a proposito dell'intelletto possibile. Perciò è necessario che la virtù, la quale costituisce il principio di questa operazione, sia qualche cosa dell'anima.

[5. *Confermazione dall'autorità d'Aristotele*] Per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta e posseduta dall'aria.

[6. *Identificazione dell'Intelletto separato : Dio, Sole degli spiriti*] Platone poi, come riferisce Temistio, paragonò al sole l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime.

Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e loro unica felicità [...]. Da lui quindi l'anima umana partecipa una luce intellettuale, secondo le parole del Salmo : 'La luce del tuo volto, o Signore, è impressa su di noi' » (*Sum. theol., Ia, q. 79, a. 4*).

L'ultima citazione del Salmo è onnipresente da sant'Agostino per illustrare il tema dell'illuminazione. Però, in sant'Agostino, l'illuminazione è una azione diretta di Dio che interviene per farci vedere la verità, mentre in san Tommaso l'illuminazione consiste nel dare una luce immanente, la quale ci permette di raggiungere "da soli" la verità. Possiamo toccare qui la differenza tra la partecipazione platonica (estrinseca) e la reinterpretazione in chiave aristotelica della partecipazione (intrinseca) da parte di san Tommaso.

Il fatto che esista un intelletto agente immanente in ogni anima umana risolve la domanda sull'unicità oppure la pluralità dell'intelletto agente. Ci sono tanti intelletti agenti quante sono le anime individuali :

« La soluzione del quesito dipende dall'articolo precedente. Se infatti l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, l'intelletto agente sarebbe unico per tutti gli uomini. Questo è appunto il pensiero di chi ammette l'unità dell'intelletto agente.

Se invece l'intelletto agente fa parte dell'anima, come una sua facoltà, è necessario concludere che gli intelletti agenti sono tanti, quante sono le anime, le quali corrispondono al numero dei singoli uomini, come abbiamo già visto. Non è infatti possibile che un'unica e identica facoltà appartenga a più sostanze » (*Sum. theol., Ia, q. 79, a. 5*).

Queste premesse antropologiche (unicità della forma sostanziale, l'intelletto come parte dell'anima...) ci permettono di abordare ora la questione dell'incorruttibilità dell'anima umana.

### ***Cenni bibliografici :***

- A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, p. 169-205 (ch. 6. A- « L'unité de la forme »).

- E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932 (ch. 9 : « L'anthropologie chrétienne »)
- C. PEGIS, *St Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, 1933.
- D. A. CALLUS, « The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century, The Thomist Innovation », in *L'Homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Age. Actes du 1<sup>er</sup> Congrès international de Philosophie Médiévale*, Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958, Louvain – Paris, 1960, p. 577-585.
- ID., « The Origins of the Problem of the Unity of Form », *The Thomist* 24 (1961), p. 257-285.
- J. MUNDHENK, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe des thomistischen Psychologie*, Hambourg, 1980.
- S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di san Tommaso*, Milano, 1982.
- A. LOBATO (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Atti del congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (S.I.T.A.), Roma, 2-5 gennaio 1986, Milano, 1987.
- M. SCHULZE, *Leibhaft und Unsterblich : zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*, Freiburg (CH), 1992.
- R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, 1995.
- R. PIETROSANTI, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso : partecipazione, spiritualità, immortalità*, Bologna, 1996.
- A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle*, Le cas de Jean Peckham, Paris, 1999, p. 39-86 (ch. 2 : « La forme substantielle unique »)
- J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C., 2000, p. 327-351 (« Substantial Form and its Unicity »).
- G. EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000), p. 53-76 ; « The Unity of Man, Body and Soul, in St. Thomas Aquinas », in ID., *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays*, Naples, FL, 2007, p. 209-235.
- R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature, A Philosophical Study of Summa Theologiae*, Ia, q. 75-89, Cambridge, 2002.
- S. BROCK, « The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas », *Nova et vetera* 3 (2005), p. 305-332.
- C. KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, 2005, p. 188-219.
- P. QUINN, «St. Thomas Aquinas's Concept of the Human Soul and the Influence of Platonism», in M. EL-KAISY and J. DILLON (ed.), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden – Boston, 2009, p. 179-185.
- J. HALDANE, « Soul and Body », in R. PASNAU et C. VAN DYKE (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge, 2010, p. 293-304.
- G. MARTÍ ANDRÉS, *Naturaleza y ser del alma. A luz de los principios aristotelico-tomistas*, Pampelune, 2014
- S. L. BROCK, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas : A Sketch*, Eugene, OR, 2015, p. 51-82 (ch. 3 : «Souls») ; 109-117.

*La questione dell'intelletto :*

- O. LEAMAN, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985, p. 87-107 (“Immortality and the active Intellect”).
- H. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford – New York, 1992.
- E. P. MAHONEY, « Aquinas’s Critique of Averroes’ Doctrine of the Unity of the Intellect », dans D. M. GALLAGHER (éd.), *Thomas Aquinas and his Legacy*, Washington D.C., 1994, p. 83-106.
- A. DE LIBERA, *L’unité de l’intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d’Aquin*, Paris, 2004.
- R. C. TAYLOR, “Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes”, in M. EL-KAISY and J. DILLON (ed.), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden – Boston, 2009, p. 187-220.
- D. L. BLACK, “The nature of intellect”, in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge, 2010, p. 320-333.

## 4. La dimostrazione tommasiana dell'incorruttibilità dell'anima umana

### 4.1. Fede e ragione

L'incorruttibilità dell'anima umana è, secondo san Tommaso, una verità rivelata alla quale occorre aderire nella fede. Così, nello *Scriptum* (1252-1256), san Tommaso distingue quattro posizioni rispetto all'incorruttibilità dell'anima : (a) la posizione materialista degli « antichi filosofi naturalistici », (b) la dottrina di Pitagora e di Platone sulla metempsicosi, (c) la teoria averroista monopsichista e infine, (d) « la quarta posizione è quella che la nostra fede tiene per ferma ». In contrasto con gli errori appena denunciati, questa posizione afferma :

« L'anima intellettiva è una sostanza non dipendente dal corpo [*contro i materialisti*] ; ci sono più sostanze intellettive secondo la moltitudine dei corpi [*contro il monopsichismo*] ; allorché i corpi sono stati distrutti, esse rimangono separate, non trapassanti in altri corpi [*contro i materialisti e i sostenitori della metempsicosi*] ; invece nella risurrezione ciascuna assume l'identico corpo di numero che aveva deposto » (*In II Sent.*, d. 19, a. 1).

Tuttavia, questa verità di fede può anche essere dimostrata razionalmente, cioè filosoficamente, affermazione che verrà ben presto contrastata da Giovanni Duns Scoto (cfr. A. PETAGINE, “Che cosa la filosofia può dire dell'anima e del suo destino? Considerazioni a partire dal confronto tra Giovanni Duns Scoto e Tommaso d'Aquino”, *Philosophical News*, 8 [2014], p. 118-128). Essa rientra nel campo delle “verità naturali rivelate” (cfr. *Summa contra gentiles*, I, c. 4). Così, secondo il solito modo di procedere della *Contra gentiles*, san Tommaso, nel c. 79 del libro II, comincia con dimostrare filosoficamente l'incorruttibilità dell'anima e poi, in conclusione, egli indica che la fede cattolica concorda perfettamente con questa verità :

« Con le conclusioni precedenti concorda l'insegnamento della fede cattolica. Così, infatti, si legge nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus* : ‘Noi crediamo che l'uomo soltanto abbia un'anima che è sostanza, la quale vive dopo la separazione dal corpo, e conserva realmente le sue facoltà di percepire e di intendere. Essa non muore col corpo come asserisce l'Arabo ; e neppure dopo un breve periodo di sopravvivenza come diceva Zenone ; poiché vive quale sostanza. »

Nella sua introduzione alla traduzione francese delle q. 75-76 della *Ia pars*, sull'anima umana, intitolata « Abbozzo di un'antropologia filosofica secondo Tommaso d'Aquino », uno studioso riconosciuto di san Tommaso, della scuola di Lovanio, Carlos Bazan, ha contestato quest'armonia tra fede e ragione. Anzi, egli pretende che i principi aristotelici

dell'antropologia filosofica di san Tommaso portano necessariamente alla tesi della non-sussistenza dell'anima umana dopo la morte. Quindi, il desiderio di difendere la fede cristiana nell'immortalità dell'anima (ma, secondo Bazan, l'immortalità dell'anima non appartiene alla fede cristiana) avrebbe introdotto una contraddizione nell'insegnamento di san Tommaso. La teologia avrebbe corrotta l'autentica filosofia.

La tesi di C. Bazan risulta in gran parte dal "filosofismo" della scuola tomista di Lovanio, fondata dal Cardinale Mercier. Questa scuola si propone(va), in una prospettiva prevalentemente apologetico, di ricostituire una "pura" filosofia tomista, totalmente indipendente della fede (perciò, Lovanio è stato molto opposto alla nozione di 'filosofia cristiana'). Questa prospettiva sbagliata ha portato Bazan a mancare l'originalità metafisica della dimostrazione tomista dell'incorruttibilità dell'anima, la quale, come vedremo, non si comprende se non alla luce di ciò in cui la metafisica di san Tommaso si distingue dalla filosofia d'Aristotele. Questa dimostrazione adopera contemporaneamente una metafisica specifica (l'atto d'essere appartiene all'anima come tale) e una noetica (l'attività intellettuale trascende l'attività sensibile).

#### 4.2. I testi di san Tommaso sull'incorruttibilità dell'anima umana

I testi in cui san Tommaso presenta una dimostrazione dell'incorruttibilità dell'anima sono i successivi (secondo l'ordine cronologico probabile). Il segno (+) individua i testi in cui l'incorruttibilità dell'anima viene toccata soltanto in modo indiretto, per esempio a proposito della conoscenza dell'anima dopo la morte :

\* *In II Sent.*, d. 19, a. 1 (1252-1256) : *Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis* (l'anima umana si corrompe quando si corrompe il corpo) ?

\* (+) *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1 (1252-1256)

\* *Quodl. X*, q. 3, a. 2 ou q. 2, a. 2 (1258) : *Utrum anima rationalis sit corruptibilis* (l'anima razionale è corruttibile) ?

\* *Contra gentis*, II, c. 79-81 (1261-1262) c. 79 : *Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur* (l'anima umana non si corrompe quando si corrompe il corpo) ; c. 80-81 : *Rationes probantes animam corrumpi corrupto corpore et solutio ipsarum* (argomenti per provare che l'anima si corrompe quando si corrompe il corpo e loro rifutazione).

\* *Comp. Theol.*, I, c. 84 (1261-1265) : *Intellectum quo homo intelligit est incorruptibilis* (l'intelletto per mezzo di cui l'uomo pensa è incorruttibile)

\* (+) *De articulis fidei* I, 330-338 (1261-1265 ?)

\* *Q. de anima*, q. 14 (1266-1267)

\* *Summa theologiae*, Ia, q. 75, a. 2 (1267-1268) : *Utrum anima humana sit aliquid subsistens* (l'anima umana è qualcosa di sussistente) ?

\* *Summa theologiae*, Ia, q. 75, a. 6 (1267-1268) : *Utrum anima humana sit corruptibilis* (l'anima umana è corrutibile) ?

\* (+) *In De anima* III, 4 (1267-1268)

\* (+) *In Met.*, XII, 3 (in 1070 a21-26) (1271-1273)

\* (+) *In De causis*, prop. 26-27 (1272)

\* L. A. Kennedy, « A New Disputed Question of St Tommaso Aquinas on the Immortality of the Soul », *AHDLMA* 45 (1978) , p. 205-223. L'autenticità tommasiana di questa questione disputata non è sicura.

L. Dewan (« St Thomas, Form and Incorruptibility », in *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington DC, 2006, p. 175-187) ha messo in rilievo l'evoluzione di san Tommaso rispetto agli argomenti che permettono di affermare l'incorruttibilità dell'anima umana. In un primo momento, si basava su argomenti "fisici" (soltanto i corpi sono corruttibili ; la corruzione essendo il termine di un movimento, soltanto ciò che si muove si corrompe...) mentre negli scritti della maturità (diciamo, a partire dalla *Contra gentiles*) egli usa argomenti metafisici, in fattispecie l'inseparabilità della forma e dell'essere, come lo vedremo fra poco.

#### 4.3. La q. 14 delle *Q. de anima*

La q. 14 delle *Quaestiones disputatae de anima* ci farà di filo conduttore per studiare l'argomentazione di san Tommaso a favore dell'immortalità dell'anima umana.

##### 4.3.1. Le *Quaestiones de anima*

Le 21 questioni che compongono questo raccolto sono state scritte (e probabilmente sono state prima realmente disputate nelle aule) durante il soggiorno romano di san Tommaso (1265-1268). In quel momento, san Tommaso stava redigendo la parte della *Summa theologiae* dedicata all'uomo (Ia, q. 75-89), soprattutto all'anima umana che riguarda più direttamente il teologo. Per nutrire la sua riflessione su quel tema, san Tommaso non soltanto ha commentato i tre libri del *De anima* di Aristotele (1267-1268), ma ha anche approfondito la questione attraverso queste questioni disputate (1266-1267). Ecco il contenuto delle *Quaestiones de anima* :

Et primo enim quaeritur, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid (se l'anima umana possa essere forma e al tempo steso qualcosa di concreto)

Secundo utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore (se l'anima umana sia separata dal corpo quanto all'essere)

Tertio utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus (se l'intelletto possibile, cioè l'anima intellettiva sia unico in tutti).

Quarto utrum necesse sit ponere intellectum agentem (se sia necessario ammettere l'intelletto agente).

Quinto utrum intellectus agens sit unus et separatus (se l'intelletto agente sia unico e separato)

Sexto utrum anima sit composita ex materia et forma (se l'anima sia composta di materia e di forma)

Septimo utrum angelus et anima differant specie (se l'angelo e l'anima appartengono a specie differenti)

Octavo utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum (se l'anima razionale dovesse unirsi a un corpo com'è quello umano).

Nono utrum anima uniatur materiae corporali (se l'anima sia unita alla materia del corpo)

Decimo utrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte eius (se l'anima sia in tutto il corpo e in ogni sua parte).

Undecimo utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia (se nell'uomo l'anima razionale, quella sensibile e quella vegetativa siano un'unica sostanza).

Duodecimo utrum anima sit suae potentiae (se l'anima si identifichi con le sue facoltà).

Decimotertio de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta (se le potenze dell'anima si distinguono secondo gli oggetti)

Decimoquarto de immortalitate animae humanae, et utrum sit immortalis (se l'anima sia immortale)

Decimoquinto utrum anima separata a corpore possit intelligere (se l'anima separata dal corpo possa pensare)

Decimosexto utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas (se l'anima unita al corpo possa conoscere le sostanze separate).

Decimoseptimo utrum anima separata possit intelligere substantias separatas (se l'anima separata conosca le sostanze separate).

Decimoctavo utrum anima separata cognoscat omnia naturalia (se l'anima separata conosca tutte le cose naturali).

Decimonono utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata (se nell'anima separata rimangono le facoltà sensoriali)

Vicesimo utrum anima separata singularia cognoscat (se l'anima separata conosca le singole cose).

Vicesimoprimo utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo (se l'anima separata possa subire la punizione del fuoco corporeale).

La questione che ci interessa di più, vale a dire la q. 14, si trova alla cerniera tra le questioni dedicate alla natura metafisica dell'anima umana (la sua essenza, le sue facoltà, il suo rapporto col corpo...) (q. 1-13) e le questioni dedicate alla vita dell'anima quando viene separata dal corpo (q. 15-21).

#### 4.3.2. La determinazione della q. 14 : Analisi

Dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse.	[Tesi] Va detto che l'anima umana è necessariamente incorruttibile.	It must necessarily be granted that the human soul is incorruptible.
Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam : unumquodque enim habet esse secundum propriam formam ; unde esse a forma nullo modo separari potest.	(1) <b>[Struttura dell'ente e corruttibilità]</b> (1.1) [Il principio : Inseparabilità della forma e dell'essere] A riprova di ciò bisogna tener presente che quel che è legato in modo essenziale a qualcosa non può essergli sottratto : come all'uomo non si può sottrarre il suo essere animale, né al numero che sia pari o dispari. Ora, è chiaro che l'essere è legato in modo essenziale alla forma : ogni cosa infatti ha l'essere a seconda della propria forma. Per cui l'essere non si può in alcun modo separare della forma.	In proof of this we must take into consideration the fact that whatever belongs to a thing in virtue of its very nature ( <i>per se</i> ), cannot be taken away from it; for example, animality cannot be taken away from man, nor can the even and odd be taken away from number. Moreover, it is evident that the act of existing in itself is a result of a form, for everything has its act of existing from its proper form; wherefore its act of existing can in no way be separated from its form.
Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod	(1.2.1) [Applicazione : Corruttibilità del composto e della sua forma] Dunque le cose composte di materia	Therefore things composed of matter and form are corrupted by losing the form

<p>amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est.</p> <p>Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo.</p>	<p>e di forma si corrompono perché perdono la forma a cui consegue l'essere; ma la forma in sé stessa non può corrompersi. Lo può solo per accidente, una volta corrotta il composto, in quanto viene meno l'essere del composto che dipende da quella forma. [Ma questo accade solo] se è una forma che non ha l'essere, ma una per cui lo ha il composto.</p> <p>(1.2.2) [Applicazione: <i>Incorruttibilità della forma sussistente</i>] Se dunque vi è una forma che ha l'essere, essa dev'essere incorruttibile: infatti l'essere non si separa di qualcosa che lo possiede, se non perché da quella cosa si separa la forma. Per cui, se ciò che ha l'essere è la stessa forma, è impossibile che l'essere se ne separi.</p>	<p>that gives them their act of existing. Moreover, a form itself cannot be corrupted in itself (<i>per se</i>), but is corrupted accidentally as a result of the disintegration of the composite, inasmuch as the composite, which exists in virtue of its form, ceases to exist as a composite. This indeed, is the case if the form is one that does not have an act of existing in itself, but is merely that by which a composite exists.</p> <p>Now if there is a form having an act of existing in itself, then that form must be incorruptible. For a thing having an act of existing (<i>esse</i>) does not cease to exist unless its form is separated from it. Hence if the thing having an act of existing is itself a form, it is impossible for its act of existing to be separated from it.</p>
<p>Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.</p> <p>Intelligere enim, ut Philosophus probat in III de anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod</p>	<p>(2)[<i>Prova della sussistenza del principio del pensiero</i>]</p> <p>Ora, è chiaro che il principio per cui l'uomo pensa è una forma dotata di essere, e non solo una per cui qualcosa esiste</p> <p>(2.1) [<i>Pensare è un'attività inorganica</i>] Il pensare infatti, come il Filosofo prova nel terzo libro de L'anima, non è un'attività esercitata mediante un organo corporeo. Non è possibile trovare nessun organo corporeo infatti che sia capace di</p>	<p>Now it is evident that the principle by which a man understands is a form having its act of existing in itself and is not merely that by which something exists.</p> <p>For, as the Philosopher proves in the <i>De anima</i> [III, 4, 429b 3], intellection is not an act executed by any bodily organ. The main reason why there is no bodily organ capable of receiving the sensible forms of all natural things, is that</p>

<p>esset receptivum omnium naturarum sensibilium ; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus.</p>	<p>ricevere tutte le nature sensibili, tanto più che chi recepisce deve essere privo della natura di ciò che recepisce, come la pupilla non ha colore. Ma ogni organo corporeo ha una sua natura sensibile. Invece l'intelletto, mediante cui pensiamo, può conoscere tutte le nature sensibili. Per cui è impossibile che la sua attività, che è il pensare, sia esercitata mediante un organo corporeo. Per cui è manifesto che l'intelletto ha una propria attività, in cui ha niente in comune col corpo.</p>	<p>the recipient must itself be deprived of the nature of the thing received; just as the pupil of the eye does not possess the color that it sees. Now every bodily organ possesses a sensible nature. But the intellect, by which we understand, is capable of apprehending all sensible natures. Therefore its operation, namely, understanding, cannot be carried out by a bodily organ. Thus it is clear that the intellect has an operation of its own in which the body does not share.</p>
<p>Unumquodque autem operatur secundum quod est : quae enim per se habent esse, per se operantur. Quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore.</p>	<p>(2.2) <i>[Il principio del pensiero è ontologicamente indipendente del corpo]</i> Ogni cosa poi agisce secondo quello che è. Le realtà che hanno un essere autonomo, agiscono autonomamente ; quelle che non l'hanno, non agiscono autonomamente : infatti non è il calore che riscalda, ma la cosa calda. Pertanto, è evidente che il principio intellettuale, per cui l'uomo pensa, ha un essere che si eleva al di sopra del corpo, non dipendendo da esso.</p>	<p>Now a thing operates in accordance with its nature (<i>quod est</i>), for things that exist of themselves have an operation of their own, whereas things that do not exist of themselves have no operation of their own. For example, heat in itself does not produce warmth, but something hot. Consequently it is evident that the intellectual principle, by which man understands, has its own mode of existing superior to that of the body and not dependent upon it.</p>
<p>Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex</p>	<p>(3) <i>[Lo statuto ontologico del principio del pensiero]</i>  (3.1) <i>[Il principio del pensiero è una forma pura]</i> E manifesto anche che tale principio intellettuale non è qualcosa che sia composto di materia</p>	<p>It is also evident that an intellectual principle of this sort is not a thing composed of matter and form, because the species of things are received in it in an</p>

<p>materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus.</p> <p>Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis.</p> <p>Et hoc est quod etiam Philosophus dicit quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum.</p> <p>Ostensum est autem in praecedentibus quaestionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae.</p>	<p>e di forma, perché le specie vengono ricevute in esso in modo del tutto immateriale. Il che è evidenziato dal fatto che l'intelletto coglie gli universali, che vengono conosciuti astraendo dalla materia e dalle condizioni materiali. Resta dunque [da ammettere] che il principio intellettivo, mediante cui l'uomo pensa, sia una forma che ha l'essere. Per cui è necessario che esso sia incorruttibile.</p> <p>E questo è ciò che anche il Filosofo dice, quando sostiene che l'intelletto è qualcosa di divino e di perpetuo.</p> <p>(3.2) [<i>Il principio del pensiero è una parte dell'anima</i>] E stato poi mostrato nelle precedenti questioni che il principio intellettivo mediante cui l'uomo pensa non è una sostanza separata, ma qualcosa di essenzialmente inerente all'uomo, poiché è l'anima o una sua parte.</p>	<p>absolutely immaterial way, as is shown by the fact that the intellect knows universals, which are considered in abstraction from matter and from material conditions. The sole conclusion to be drawn from all this, then, is that the intellectual principle, by which man understands, is a form having its act of existing in itself. Therefore this principle must be incorruptible.</p> <p>This indeed agrees with the Philosopher's dictum [De anima, III, 5, 430a 22] that the intellect is something divine and everlasting.</p> <p>Now it was shown in preceding articles (Articles 2 and 5), that the intellectual principle, by which man understands, is not a substance existing apart from man but is something formally inhering in him which is either the soul or a part of the soul.</p> <p>Thus, from the foregoing considerations we conclude that the human soul is incorruptible.</p>
<p>Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis.</p>	<p>(3.3)[<i>Conclusione generale</i>] Per cui resta [da ammettere], alla luce delle cose dette prima, che l'anima umana sia incorruttibile</p>	
<p>Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum.</p> <p>Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse</p>	<p>(4) [<i>Errori dei sostenitori della corruttibilità dell'anima</i>]</p> <p>Tutti coloro, infatti, che ritennero che l'anima umana si corrompa, sacrificarono qualcuna delle cose dette sopra.</p> <p>(4.1) [<i>Ilemorfismo universale</i>] Alcuni, infatti, ritenendo che l'anima sia un corpo, pensarono che essa non</p>	<p>Now all those who held that the human soul is corruptible missed some of the points we have already made.</p> <p>Some of these people, holding that the soul is a body, declared that it is not a form in its entirety, but a</p>

<p>formam, sed aliquid ex materia et forma compositum.</p> <p>Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse.</p> <p>Alii vero posuerunt intellectum, quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem.</p>	<p>fosse una forma, ma qualcosa di composto di materia e di forma.</p> <p>(4.2) [<i>Materialismo sensualista</i>] Altri, invece, ritenendo che l'intelletto non differisse dalle facoltà sensoriale, pensarono, di conseguenza, che non agisse se non mediante un organo corporeo; e in tal caso non avrebbe un essere elevato al di sopra del corpo, per cui non sarebbe una forma che ha l'essere.</p> <p>(4.3) [<i>Intelletto separato</i>] Altri, invece, ritennero che l'intelletto per cui l'uomo pensa fosse una sostanza separata.</p> <p>Tutte cose che sopra sono state dimostrate false.</p> <p>Per cui resta [da ammettere] che l'anima umana sia incorruttibile.</p>	<p>thing composed of matter and form.</p> <p>Others held that the intellect does not differ from the senses, and so they declared that the intellect does not operate except through a bodily organ; that it does not have a higher mode of existence than that of the body, and, therefore, that it is not a form having an act of existing in its own right.</p> <p>Still others held that the intellect, by which man understands, is a separate substance. But the falsity of all these opinions has been demonstrated in preceding articles. It therefore remains that the human soul is incorruptible.</p>
<p>Signum autem huius ex duobus accipi potest.</p> <p>Primo quidem, ex parte intellectus: quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio.</p> <p>Secundo, ex naturali appetitu qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim hominibus</p>	<p>(5) [<i>Due segni dell'immortalità dell'anima</i>]</p> <p>Un indizio di ciò si può avere da due elementi.</p> <p>(5.1) [<i>L'intelletto, facoltà dell'universale</i>] Innanzi tutto da parte dell'intelletto, perché le cose che sono state corruttibili, quando vengono recepite dall'intelletto diventano incorruttibili: esso infatti è capace di cogliere le cose in un modo universale, per cui esse non sono più esposte alla corruzione.</p> <p>(5.2) [<i>Il desiderio naturale di perpetuità</i>] In secondo luogo da parte del desiderio naturale, che in nessuna cosa può essere del tutto</p>	<p>Two additional arguments can be considered as an indication of this:</p> <p>First, respecting the intellect itself, because we see that even those things which are corruptible in themselves are incorruptible so far as they are perceived by the intellect. For the intellect apprehends things in and through universal concepts, and things existing in this [universalized conceptual] mode are not subject to corruption.</p> <p>Secondly, the natural appetite also provides an argument for the incorruptibility of the soul. Natural appetite [desire</p>

<p>appetitum esse perpetuitatis. Et hoc rationabiliter: quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.</p>	<p>vanificato. Vediamo infatti che nell'uomo vi è un desiderio di perpetuità. E questo desiderio è ragionevole, perché essendo lo stesso essere desiderabile in sé, è inevitabile che da parte del soggetto pensante, che lo coglie in quanto tale, e non solo [nel suo darsi] qui e ora, si desideri questo essere in quanto tale e al di là di ogni limite temporale. Per cui sembra che questo desiderio non possa essere vano, ma che l'uomo, nella sua anima intellettiva, sia incorruttibile.</p>	<p>springing from the nature of man] cannot be frustrated. Now we observe in men the desire for perpetual existence. This desire is grounded in reason. For to exist (esse) being desirable in itself, an intelligent being who apprehends existence in the absolute sense, and not merely the here and now, must desire existence in the absolute sense and for all time. Hence it is clear that this desire is not vain, but that man, in virtue of his intellectual soul, is incorruptible.</p>
---	---	--

La determinazione della questione si apre, come al solito, con l'enunciare della tesi da dimostrare : « Dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse » (*omnino* = [totalmente] si riferisce a *necesse* oppure a *incorruttibilem* ?). Questa formulazione sottolinea quanto l'incorruttibilità dell'anima umana è una verità razionale necessaria e pertanto dimostrabile (*necesse est*). Sole le verità necessarie sono dimostrabili. Il testo stesso viene diviso in due grandi parti. La prima, più essenziale, contiene la dimostrazione come tale dell'incorruttibilità dell'anima umana. La conclusione viene raggiunta nel (3.3). La seconda parte (4 e 5) comporta due elementi annessi che completano la dimostrazione : prima, l'elenco degli errori opposte all'incorruttibilità (4) e poi due indizi ossia segni che confermano che m'anima sia incorruttibile (5).

La prima grande parte, vale a dire la dimostrazione in quanto tale, può dividersi in due tappe. Nella prima tappa, san Tommaso presenta i rapporti tra le strutture ontologiche di un ente e la sua corruttibilità/incorruttibilità (1). Un ente viene detto corruttibile quando può perdere l'essere, smettere d'essere ; incorruttibile invece quando non può mai perdere l'essere. Poi, nella seconda tappa, l'Aquinate applica il risultato di questa riflessione generale al caso particolare dell'anima umana considerata come il principio del pensiero in noi (2 e 3)

(1) La chiave metafisica della soluzione : la struttura dell'ente e la corruttibilità

(1.1.) Il principio metafisico fondamentale usato da san Tommaso per dimostrare l'incorruttibilità dell'anima è l'inseparabilità intrinseca della forma e dell'essere (*esse*).

Tra due realtà legate tra di loro, il legame è sia essenziale sia accidentale. Il legame essenziale, vale a dire il legame che deriva dall'essenza stessa delle realtà in relazione, non può mai sparire. Per esempio, un numero è sempre, per essenza, sia pari sia dispari. Nello stesso modo, l'uomo è sempre un'animale. L'animalità fa parte della sua essenza e non può mai essere staccata da quest'essenza. Invece, è accidentale per l'uomo di essere seduto, di avere capelli biondi. Quindi, l'uomo può essere non-seduto o non avere capelli biondi. Ora, dice san Tommaso, il legame tra l'essere (*esse*) e la forma è un legame essenziale. L'essere segue sempre « essenzialmente » la forma (*esse per se consequitur formam*), visto che la forma dà l'essere alla cosa (*forma dat esse rei*). Importa intendere correttamente questo principio fondamentale. Non significa per niente che la forma « produca » o secerni l'atto d'essere, come se la forma fosse la causa efficiente dell'essere. Questo è la posizione dell'essenzialismo : l'essenza produce l'essere, il quale è la proprietà dell'essenza. Come ben sappiamo, san Tommaso, con la sua famosa distinzione dell'essenza e dell'essere nelle creature è molto opposto all'essenzialismo. Secondo Tommaso, è l'essere, in quanto è « l'atto degli atti », che fa sì che la forma sia in atto, attuale. Però, la forma è la causa in qualche modo « materiale » dell'essere. Nel senso che ogni ente riceve un essere che corrisponde, vale a dire è proporzionato alla propria forma. « Ogni cosa ha l'essere *a secunda* della propria forma (*Unumquodque enim habet esse secundum propriam formam*) ». La forma determina l'essenza in cui e secondo cui un ente esercita l'atto d'essere. Non c'è mai un atto d'essere senza l'essenza che esso attualizza. Per tanto, l'essere è sempre legato alla forma e ne dipende in qualche modo.

Ora, esistono due tipi d'enti : gli enti di cui l'essenza è composta di materia e di forma, e gli enti di cui l'essenza è semplice, vale a dire non composta. In questo ultimo caso, l'ente è una forma pura. In virtù della propria perfezione, la forma di questo ente non ha bisogno di essere sostenuta nell'essere da un sostrato materiale.

## (1.2.) Applicazione

### (1.2.1.) ...agli enti composti

Gli enti composti di materia e di forma si corrompono, vale a dire smettono d'esistere, nel momento in cui perdono la propria forma. Ci sono due casi. Il primo è quello degli enti corporali di cui la forma è soltanto il co-principio (l'altro è la materia) del tutto, vale a dire del composto. Quando la materia, a causa della propria evoluzione, non è più proporzionata alla forma, la forma non è più in grado di informare questa materia e a un certo punto il composto smette di esistere. Per esempio, quando, a causa dell'invecchiamento degli organi vitali, il cane

non può più né mangiare, né camminare, né difendersi... esso muore. In questo caso, la forma sparisce indirettamente, *per accidens*. Difatti, di per sé, la forma è una realtà semplice, non composta in sé stessa di diverse parti reali. Quindi, la forma non può corrompersi direttamente in sé stessa. Nondimeno, la forma sparisce quando il composto si corrompe. Una melodia musicale, quale struttura intelligibile, non sparisce mai « in sé stessa ». Però, la melodia sparisce quando nessuno la canta più.

Il secondo caso è quando la forma possiede l'essere in sé stessa, vale a dire quando si tratta di una forma sussistente, la quale è proprio il soggetto che esiste. Però, essa comunica il proprio essere al composto di cui informa la materia. Questo è il caso della sola anima umana, come viene spiegato nella risposta alla 11<sup>o</sup> obiezione : « Sebbene l'anima e il corpo diano luogo all'unico essere dell'uomo (*convenient ad unum esse hominis*), tuttavia questo essere è dato al corpo dall'anima ; cosicché l'anima umana comunica il proprio essere, in cui sussiste, al corpo [...]. Perciò, venuto meno il corpo, rimane l'anima. »

(1.2.2.)... alle forme sussistenti : incorruttibilità della forma sussistente

Quando la forma stessa possiede l'essere, vale a dire quando la forma è il soggetto proprio dell'atto d'essere, è impossibile che la forma perda mai l'essere. Così succede nelle forme pure ossia sostanze separate (dalla materia), vale a dire gli angeli. Una volta creato, l'angelo non può più perdere l'esistenza. Quest'incorruttibilità naturale suppone la creazione, come dono radicale dell'essere. Quindi, non c'è contraddizione tra la contingenza radicale di tutte le creature (potrebbero non esistere, dato che la loro esistenza dipenda dalla sola volontà di Dio, e, *de potentia absoluta*, Dio potrebbe annichilarle) e il fatto che alcune creature siano incorruttibili per natura, vale a dire non possono non esistere (una volta create), non hanno niente in sé stesse che porti alla corruzione. Come spiega san Tommaso a proposito dell'anima umana nel ad 7 della nostra questione : « L'anima ha il potere di essere sempre, ma non ha avuto da sempre questo potere ». Quindi, teoricamente, l'angelo può essere annichilato perché è stato creato e dipende ad ogni istante dal libero dono dell'esistenza da parte di Dio. Ma, allo stesso tempo, l'angelo non ha nessuno principio « interiore » di corruzione.

La stessa proprietà vale anche per l'anima umana. Secondo san Tommaso, l'anima umana possiede in sé stessa l'essere, vale a dire che sussiste, come gli angeli. Però, in quanto forma sostanziale, l'anima comunica il proprio essere alla materia, di cui fa un corpo. Ma quando il composto anima/corpo smette di esistere, vale a dire all'ora della morte, l'anima

« recupera », se posso dire, l'essere che aveva comunicato al corpo. Prendiamo un paragone : nella primavera il tronco dell'albero (=l'anima) comunica la linfa (=l'essere) alle foglie (=il corpo) tramite i rami, ma poi, quando viene l'autunno, quando cadono le foglie, il tronco in qualche modo rimpatria la "vita" in sé stesso, fino alla prossima primavera (=la risurrezione).

(2.) Il principio del pensiero è nell'uomo una forma sussistente

Si tratta dunque per san Tommaso d'Aquino di dimostrare che l'anima umana è una forma sussistente in sé stessa. Per ciò, egli parte dal fatto che l'anima umana è (tra tante altre funzioni) il principio del pensare. Ora, il principio per mezzo di cui un soggetto pensa è necessariamente una forma sussistente che possiede l'essere per conto suo. Per dimostrare questo, san Tommaso risale dall'agire (pensare) verso la sua fonte (essere). L'agire è la manifestazione ossia l'espressione dell'essere. Per tanto, il modo in cui un ente agisce ci fa conoscere il modo in cui esiste. Quindi, se la persona umana esercitasse un'attività inorganica, cioè un'attività che non dipenda essenzialmente dal corpo, si potrebbe dedurre che neanche il suo essere è legato essenzialmente alla materia.

(2.1.) Pensare è un'attività di per sé inorganica

Conoscere significa, secondo la famosa formula di Giovanni di San Tommaso, diventare l'altro in quanto altro. La conoscenza è una forma o un modo superiore d'esistenza. Gli esseri dotati di conoscenza si distinguono da quanti ne sono privati in ciò che essi sono « aperti », capaci di « sopra-esistere », vale a dire d'esistere secondo altre forme che la forma sostanziale che li definisce. Difatti essi ricevono in modo intenzionale le forme di ciò che conoscono. « Ci sono due tipi d'esseri, quelli che la materia contrae e costringe ad essere soltanto ciò che sono, ad avere soltanto una sola forma, e quelli che, liberi da questa determinazione, possono 'essere gli altri di un certo modo' » (Rousselot). L'ente che non conosce ha una natura molto limitata, strettissima, mentre la natura di chi conosce gli dà una certa ampiezza. Chi conosce ha in sé una certa infinità, dato che è capace di diventare l'altro, di arricchirsi intenzionalmente con le perfezioni degli altri. Nell'atto di conoscere, si produce l'assimilazione tra il conoscente e il conosciuto. Il conoscente fa entrare nella sua sintesi esistenziale personale la forma della realtà conosciuta. Così, egli diviene simile alla realtà conosciuta, facendo intenzionalmente una sola cosa con essa. Così, secondo la formula di Aristotele che tanto piace all'Aquinate, « l'anima è di qualche modo ogni cosa ».

Ora, per conoscere, bisogna trascendere in qualche modo la materia. Le forme inferiori (per esempio, quella della pietra) si esauriscono, per così dire, nell'informare la materia. Esse sono come « inghiottite » dalla materia, che le rinchiude in sé stessa. Così, queste forme non sono disponibili per accogliere in sé le altre forme. Di conseguenza, più la forma è « immateriale », ossia libera rispetto alla materia, più è aperta e in grado di accogliere le altre forme. Per tanto, la capacità di conoscere è proporzionale all'immaterialità. Ciò vale già per la sensazione : l'occhio è in grado di ricevere la forma dei colori perché non è colorato in sé stesso. Se la pupilla fosse blu, l'occhio vedrebbe tutto in blu perché la materia impone sempre le proprie condizioni materiali a ciò che riceve in sé !

Ma ciò vale soprattutto per la conoscenza intellettuale. Per mezzo del pensare, l'uomo è capace di conoscere « tutte le nature sensibili », vale a dire tutti i tipi d'enti percepibili dai sensi, quindi corporali (i cani, i gatti, gli alberi, gli atomi...). Posso riprodurre in me la struttura universale (o forma) di tutti gli esseri corporali. Ciò significa, secondo san Tommaso, che il principio del pensiero non può essere una natura sensibile, corporale.

Ci sono, da san Tommaso, altri argomenti in favore dell'inorganicità del pensiero. Per esempio, l'argomento che si fonda sulla capacità dell'anima umana a percepire delle realtà senz'altro immateriali, come i rapporti, le relazioni... O l'argomento che riposa sull'attitudine dell'anima umana a « riflettere », vale a dire a tornare su sé stessa, specialmente nell'atto di giudicare, vale a dire di diventare consapevole della propria conformità alla realtà (=della verità). Questa capacità riflessiva significa che l'anima è semplice, non composta di parti esterne le une alle altre... Ma nella nostra questione 14, san Tommaso si attiene all'argomento basato sulla capacità dell'anima a conoscere tutte le nature fisiche.

La principale obiezione alla tesi dell'inorganicità del pensiero è il fatto che, come osservato da Aristotele, non pensiamo mai senza immagini (*phantasmata*). Ora, l'immagine è una realtà materiale, corporale. Essa viene prodotta da un senso interno, l'immaginazione, che è una facoltà organica direttamente legata all'attività organica del cervello. Però, per san Tommaso, l'attività cerebrale non è il pensiero ma la condizione *sine qua non* del pensiero umano quaggiù. Per pensare, abbiamo bisogno di un oggetto che sia proporzionato alla nostra capacità intellettuale (molto inferiore a quella degli angeli) : quest'oggetto è la quiddità ossia la natura delle specie naturali (= corporali). Ora quest'oggetto non esiste se non nel mondo corporale. L'essenza del cavallo non esiste fuori dei cavalli concreti. Quest'essenza non informa l'intelletto se per mezzo delle *species* (forme rappresentative) che sono astratte dalle immagini.

L'immagine è quindi senz'altro necessaria dal lato dell'oggetto del pensiero ma non dal lato dell'atto stesso del soggetto pensante. Prendiamo un paragone. Entro in una stanza buia. Accendo la luce e vedo dentro la stanza il mio amico Pietro. Quale è la causa del mio vedere Pietro ? La luce ? Il fatto di accendere la luce ? No. La luce non è la causa del mio atto di vedere Pietro. Questo atto è causato dai miei occhi. Sono io che produco l'atto di visione. Tuttavia, la luce è la condizione della visione perché senza luce l'oggetto (Pietro) non si manifesterebbe alla mia vista, la quale non potrebbe esercitare il suo atto di vedere. Quindi, le immagini sono necessarie all'attività intellettuale affinché l'intelletto umano possa raggiungere il proprio oggetto. Ma se l'intelletto ricevesse il suo oggetto in un altro modo (come succederà per l'anima separata), potrebbe senza l'attività cerebrale pensare lo stesso.

Nello stesso modo, è chiaro che l'attività intellettuale dipende in qualche modo del corpo e delle sue condizioni. Per esempio, provare di capire ciò che san Tommaso spiega a proposito dell'immortalità dell'anima esige uno sforzo psichico che mi stanca ! Sarebbe più riposante guardare un film di cowboys. O ancora : l'esperienza ci mostra – ahimè – che le capacità cognitive diminuiscono man mano invecchiamo (si veda la 18a obiezione). Ma san Tommaso ci invita a distinguere il principio essenziale del pensiero, il quale rimane immutabile lungo la vita, e lo strumento necessario al pensiero in questa vita, il quale dipende dalle condizioni del corpo :

« L'anima, dice Tommaso, non viene indebolita dall'indebolimento del corpo, neanche l'anima sensitiva. La prova ? Aristotele, nel primo libro *De anima*, dice che se un anziano ricevesse l'occhio di un giovanotto, egli vedrebbe come un giovanotto. L'indebolimento dell'attività non è dovuto all'indebolimento dell'anima anzi dell'organo. »

(2.2.) Il principio del pensiero è ontologicamente indipendente dal corpo.

Una volta stabilita l'incorporeità dell'attività cognitiva intellettuale come tale, san Tommaso non fa fatica a dedurre l'incorporeità ontologica del principio soggettivo del pensiero. In effetti, « ogni cosa agisce a seconda di ciò che è ». L'agire rivela l'essere. Di conseguenza, ciò che agisce per sé, esiste anche per sé, vale a dire possiede l'essere per sé. Al contrario, ciò che non può agire per sé, neanche sussiste per sé. Per esempio, il calore, quale qualità, non sussiste, non esiste in sé, ma soltanto nei corpi caldi. Di conseguenza, non è il calore che riscalda ma i corpi caldi, cioè i corpi determinati dalla qualità accidentale del calore. Sono i corpi caldi che riscaldano per mezzo del calore. Si dice che il calore è il principio *quo* (=per mezzo di cui) mentre il corpo caldo è il principio *quod* (=il soggetto che esercita l'azione) del riscaldamento.

Ora, nell'uomo, il principio del pensiero possiede in sé e per sé un essere che non dipende dal corpo.

### (3.) Lo statuto ontologico del principio del pensiero

San Tommaso si ferma sulla natura del principio ontologico del pensiero umano, vale a dire dell'intelletto. Egli stabilisce rispetto a quel principio due tesi che sono necessarie per raggiungere l'affermazione dell'incorruttibilità dell'anima umana in quanto tale. La prima è che...

#### (3.1.) Il principio del pensiero è una forma pura, non una realtà composta

Abbiamo già stabilito che il principio del pensiero non è intrinsecamente legato al corpo. Per tanto, esso non si corrompe quando si corrompe il composto anima - corpo. Ma quel principio del pensiero potrebbe essere in sé stesso composto di materia e di forma ? Difatti, i sostenitori del cosiddetto "ilemorfismo universale" (=tutte le creature sono composte di materia e di forma) stimavano che l'anima stessa fosse composta di materia (secondo loro, una materia « spirituale » diversa dalla materia dei corpi) e di forma. San Tommaso rifiuta la loro posizione appoggiandosi alla natura stessa della conoscenza intellettuale, la quale è incompatibile con la fisicità del principio del pensiero. Le *species* intellettuali ossia le idee che rappresentano le essenze delle cose sono ricevute nell'intelletto in un modo assolutamente (*omnino*) immateriale. Nell'intelletto le essenze esistono in un modo universale, mentre nella materia esistono sempre in un modo individuato. Ora, questi due modi (universale / individuato) sono contraddittori. Per tanto, c'è contraddizione tra l'intellettualità (ossia la capacità di ricevere gli universali) e la materialità. Possiamo dunque concludere : il principio del pensiero è una forma pura sussistente che ha l'essere in sé stessa e possiede dunque l'incorruttibilità. Ciò viene confermato dall'autorità di Aristotele : l'intelletto è « qualcosa di divino e di perpetuo » (l'incorruttibile è anche perpetuo).

#### (3.2.) Dall'incorruttibilità del principio del pensiero all'incorruttibilità dell'anima umana

San Tommaso ha quindi mostrato che il principio del pensiero è una realtà incorruttibile. Ma quale è il rapporto tra il principio del pensiero e l'anima umana ? Contro tutte le teorie che presentano l'intelletto come se fosse una sostanza separata dalla persona umana (teorie che Tommaso ha confutato nelle questioni precedenti : q. 2 e 3 = l'intelletto possibile è una parte di ciascuna delle anime contro Averroè ; q. 5 = l'intelletto agente è una potenza dell'anima contro Avicenna, Averroè...), san Tommaso afferma che l'intelletto è una parte dell'anima

umana, « aliquid formaliter inhaerens homini ». Così si arriva alla conclusione principale : « L'anima umana è incorruttibile ».

#### (4.) Gli errori dei sostenitori della corruttibilità dell'anima

Con questa conclusione – « L'anima umana è incorruttibile » –, la questione 14 ha oramai raggiunto la sua metà. Però, san Tommaso aggiunge due sviluppi complementari : la confutazione degli errori opposti e la proposta di due indizi ossia segni complementari in favore dell'incorruttibilità dell'anima.

Spetta al sapiente non soltanto dimostrare la verità ma anche rifiutare gli errori contrari. Nella fattispecie, la presentazione degli errori sull'immortalità dell'anima segue un ordine logico, sistematico : ciascuna degli errori nasce dall'oblio di una delle tesi usate da Tommaso per dimostrare l'incorruttibilità dell'anima.

- Il primo errore è quello dei sostenitori della corporeità dell'anima. Si tratta probabilmente dei fisici presocratici a cui accenna spesso Aristotele ma anche dei sostenitori dell'ilemorfismo universale appena confutato.

- Il secondo errore consiste nel ridurre il pensare ad una forma superiore di sentire. Se fosse così, non ci sarebbe tra l'intelletto ed i sensi una differenza di natura ma soltanto una differenza di grado : l'intellezione sarebbe una forma più complessa, più evoluta, di sensazione. Per tanto, l'attività intellettuale non trascenderebbe i limiti dell'ordine corporale e l'intelletto non possiederebbe nessuna esistenza propria rispetto al corpo. Secondo la *Summa contra gentiles*, III, 84, si tratta della posizione materialista degli Stoici. Sappiamo che questa posizione è stata molto diffusa nel sensualismo moderno (Locke, Condillac) e nelle altre filosofie materialiste.

- Infine, il terzo errore è quello di tutti quanti identificano l'intelletto per mezzo di cui l'uomo pensa a una sostanza ontologicamente separata dagli individui umani.

#### (5.) Due segni dell'incorruttibilità dell'anima umana.

La determinazione della nostra q. 14 si conclude con la presentazione di due « segni » che confermano che l'anima sia incorruttibile. Sul piano epistemologico, si tratta di argomenti meno potenti della dimostrazione precedente. Ambedue argomenti si basano sulla specificità e la trascendenza della conoscenza proprio intellettuale. Il primo « segno » riprende un tema che si trova già da Platone : le realtà corruttibili esistono nell'intelletto in modo incorruttibile. In

effetti, esistono in esso quali « universali », vale a dire in quanto sono liberi rispetto alla materia (individuante) e possono essere attribuiti a diversi soggetti. La caninità (=essenza del cane) nella mia intelligenza non è la caninità tale quale esiste in Snoopy o un altro cane particolare, in cui viene indirettamente sottoposta alla corruzione. Ora, un principio fondamentale è che « tutto ciò che è ricevuto in un soggetto è ricevuto in esso secondo il modo [= il modo d'essere] del soggetto che riceve ». Di conseguenza, se le cose, quando sono ricevute nell'intelletto, sono incorruttibili, questo è il segno che il recipiente, cioè l'intelletto, è incorruttibile. Dunque...

Il secondo segno prende le mosse del desiderio naturale di perpetuità che si trova nella persona umana. Un argomento simile si trova nella *Ia*, q. 75, a. 6. Il presupposto basilare è che un desiderio naturale, vale a dire un desiderio che deriva dalla natura stessa di un essere, non saprebbe essere vano, vale a dire incapace di raggiungere il suo fine perché il Dio saggio e onnipotente è il Creatore delle nature e dei loro dinamismi intrinseci. C'è dunque nell'uomo, ci dice san Tommaso, un desiderio naturale di perpetuità, ciò che implica l'immortalità dell'anima. Di che cosa si tratta ? Prima di san Tommaso, questo tipo di argomento in favore dell'immortalità dell'anima si basava soprattutto sul legame tra immortalità e felicità. Ogni uomo desidera naturalmente la felicità. Ora, non c'è vera felicità senza immortalità. La felicità che potrebbe finire non può essere la felicità (il timore che la felicità presente finisca basta a guastarla).

Da san Tommaso, il desiderio naturale, di cui prende le mosse per suggerire che l'anima sia incorruttibile, è quello della « perpetuità » (quindi si tratta di qualcosa legata al tempo). Intendiamoci. Non si tratta del desiderio di perpetuità che deriva dal primissimo dinamismo iscritto in tutto ciò che esiste : l'inclinazione a conservarsi nell'essere. Quest'ultimo dinamismo, che diviene cosciente nell'uomo, esiste anche dagli altri viventi, anzi da tutti gli enti. Ma non dimostra nulla rispetto all'incorruttibilità. L'istinto di conservazione che opera nella gazzella non impedisce che muoia e sparisca totalmente quando viene aggredita dal leone ! Per san Tommaso, il desiderio di perpetuità che esiste nell'uomo deriva dalla sua natura specifica, vale a dire intellettuale, e non dal semplice istinto animale di conservazione. La persona umana, per mezzo della sua intelligenza, è capace di raggiungere l'essere come tale al di là degli enti particolari collocati nello spazio e nel tempo (*apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc*). Attenti, non si tratta dell'essere che sussisterebbe a parte di quel albero o di questo gatto, ma la « proprietà » d'essere in atto, la quale è analogicamente comune a quel albero e a questo gatto. Ora l'essere come tale è desiderabile : in quel caso, si dice che è « buono » (convertibilità dei trascendentali). L'anima umana intellettuale desidera non soltanto

quello o questo ente, quello o questo bene, ma l'essere in quanto essere e il bene in quanto bene, il quale è qualcosa che trascende il tempo e abbraccia tutti i tempi. Per poter raggiungere quel bene che desidera naturalmente, occorre che l'anima intellettuale trascenda il tempo, sia perpetua, quindi incorruttibile.

#### 4.3.3. L'anima immortale e Dio (obiezioni e risposte alle obiezioni)

Le risposte di san Tommaso alle 21 obiezioni della q. 14 ci permettono di precisare alcuni aspetti della sua dottrina sull'immortalità. Mi fermerò soltanto su tre temi che hanno a che vedere con la questione della giusta articolazione tra natura e grazia. In effetti, oggi, molti teologi, soprattutto protestanti, provano ripugnanza ad ammettere che l'immortalità dell'anima sia naturale, come se l'immortalità non fosse un dono di Dio e come se l'uomo avesse un diritto naturale all'immortalità a prescindere della propria relazione a Dio. Per rispondere a questa domanda, bisogna con san Tommaso, prima, distinguere due tipi o due gradi d'immortalità (4.3.3.1), poi, mostrare che l'immortalità naturale non prescinde affatto dalla relazione di dipendenza (metafisica) rispetto a Dio (4.3.3.2). In fine, diremo due parole sul paradosso antropologico dell'unione tra, da una parte, l'anima naturalmente incorruttibile e chiamata all'immortalità soprannaturale, e, d'altra parte, il corpo naturalmente corruttibile (4.3.3.3).

##### 4.3.3.1. La dimensione teologica dell'immortalità

La fede cristiana insegna che Dio è "il solo che possiede l'immortalità" (*1 Tim 6, 16*), ma che intende comunicare per grazia quest'immortalità alle creature spirituali. Sembra dunque che l'anima non sia immortale per natura ma per grazia. Per superare questa difficoltà, san Tommaso distingue due forme, anzi due gradi, d'immortalità che non si contraddicono. L'anima gode l'immortalità naturale nel senso che è incorruttibile. Quest'immortalità vale per qualsiasi anima umana, a prescindere dal suo comportamento morale e religioso. L'anima dei dannati non è meno immortale di quella dei santi. Tuttavia, come san Tommaso lo precisa nel ad 3, al di là dell'incorruttibilità naturale comune a tutti gli uomini esiste la « vera » immortalità la quale è un dono soprannaturale della grazia di Dio. Essa consiste nell'essere immutabilmente e definitivamente fissato nel bene. Sola l'unione al Dio immortale nella gloria conferisce alle creature spirituali questa vera immortalità. Come spiega Tommaso nel commentare *1 Tim 6, 16*, ogni cambiamento è in qualche modo una corruzione perché lo stato iniziale viene perso, "corrotto". Per tanto, in quel senso ampio della parola corruzione, soltanto Dio è incorruttibile (e immortale) per natura perché Dio solo è senz'altro immutabile per natura. La creatura può per grazia partecipare a quest'immutabilità o immortalità (cf. "In qualibet enim mutatione est

quaedam corruptio, quia omne quod mutatur, inquantum huiusmodi, desinit esse tale. Illud ergo proprie et vere est incorruptibile, quod penitus est immutabile. Quaelibet autem creatura in se considerata, habet aliquam mutationem, vel mutabilitatem: Deus autem est omnino immutabilis. Sed si aliqua creatura est immutabilis, hoc convenit ei ex dono gratiae”).

La dottrina teologica dell'immortalità dell'anima deve anche affrontare i testi della Bibbia che sembrano negare l'immortalità dell'anima. Il più famoso, presso i medievali, è *Qo* 3, 19-21 : “Unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio ». Sembra che, come gli altri animali, l'uomo perisca senz'altro. Nella propria risposta, san Tommaso propone due possibilità per la retta interpretazione del versetto. La prima invoca il genere letterario del libro di *Qoelet* : « Salomone nel libro del *Qoelet* parla come un predicatore (*concionator*), ora in persona dei sapienti, ora in persona degli stolti. L'espressione sopra citata è detta in persona degli stolti » (cfr. anche *Ia*, q. 75, a. 6, ad 1). La seconda fa valere che l'identità delle sorte riguarda l'identica dissoluzione del composto, nient'altro. Invece, nel *sed contra* 1, san Tommaso si appoggia a *Sap* 2, 23 e al tema dell'uomo creato a immagine di Dio per affermare l'immortalità :

« ‘Dio ha creato l'uomo per l'immortalità ; lo fece a immagine della propria natura (*Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum*)’. Dal che si può evincere che l'uomo è immortale, dunque incorruttibile, in quanto è a immagine di Dio. E lo è nella sua anima, come dice Agostini nel libro su *La Trinità*. Dunque, l'anima umana è incorruttibile. »

#### 4.3.3.2. Incorruttibilità naturale e dipendenza dal Creatore

I teologi opposti alla tesi dell'immortalità naturale dell'anima pretendono che questa comporta (come era chiaro dai filosofi pagani) una divinizzazione dell'anima, come se l'anima di per sé fosse una realtà divina autosufficiente. In realtà, sembrano incapaci di pensare una natura autonoma che sia contemporaneamente totalmente dipendente da Dio, vale a dire creata. Questo li porta a riservare la relazione di dipendenza rispetto a Dio al solo ordine soprannaturale. Ora, il punto di forza del tomismo è appunto di tenere l'esistenza di una natura che sia autonoma e totalmente dipendente da Dio. Perciò, lo strumento metafisico di san Tommaso è la distinzione tra essere ed essenza in tutte le creature. Questa distinzione sta al cuore della riflessione sull'immortalità dell'anima umana. Secondo Tommaso, l'incorruttibilità è una proprietà essenziale, intrinseca, dell'anima, vale a dire che deriva dall'essenza dell'anima.

Però, come l'essenza non è niente senza l'atto d'essere che l'attualizza, l'anima incorruttibile non esiste senza l'azione di Dio che le dà e conserva l'essere : l'anima immortale non è divina.

Difatti, bisogna distinguere accuratamente due livelli di necessità / contingenza nella creatura. Ricordo che la necessità è la modalità degli esseri che non possono non essere, mentre la contingenza è la modalità degli esseri che possono esistere oppure non esistere. La prima forma di necessità / contingenza è intrinseca e deriva dall'essenza. Ci sono degli esseri necessari per essenza perché non hanno in sé stessi nessuno principio intrinseco di corruzione, mentre ci sono degli esseri contingenti che hanno in sé stessi un principio intrinseco di corruzione. In quel senso, l'angelo è necessario, così come l'anima umana, mentre gli esseri corporali del mondo di quaggiù sono contingenti. Però, c'è un altro livello, non più quello dell'essenza ma quello dell'essere. Da questo punto di vista, solo Dio è necessario perché la sua essenza comporta l'esistenza, mentre tutte le creature sono contingenti nel senso che la loro esistenza non scaturisce dall'essenza ma viene ricevuta da Dio, liberamente, nell'essenza. Quindi una realtà può essere necessaria (dal punto di vista dell'essenza) e contingente (dal punto di vista dell'esistenza). Così succede per l'angelo. Esiste necessariamente... dal momento che riceve l'essere. Lo stesso per l'anima umana.

L'incorruttibilità essenziale, "naturale", dell'anima non implica in nessun modo che l'anima sia "divina", ontologicamente indipendente da Dio. Per essere incorruttibile, bisogna prima esistere ! Questa è la chiave con cui san Tommaso risponde a diverse obiezioni.

Secondo l'obiezione 7, se l'anima fosse incorruttibile, allora dovrebbe essere eterna, ciò che è eretico (sarebbe difatti divinizzare l'anima). Tommaso risponde : « L'anima ha la capacità (*virtus*) di esistere sempre [si tratta di una proprietà dell'essenza], ma non l'ha avuto sempre. E perciò non è necessario che sia sempre stata, ma che venga mai meno in futuro. »

Nella stessa linea, l'obiezione 4 faceva osservare che, per durare sempre, ci vuol un potere infinito. Ora, l'essenza dell'anima umana è finita. Quindi, la sua « energia » ontologica finirà coll'esaurirsi. La risposta di san Tommaso riposa sulla giusta comprensione del rapporto metafisico tra l'anima e il proprio atto d'essere. L'essenza dell'anima non produce il proprio essere (non è quello il senso del principio : *forma dat esse rei*) ma lo riceve da Dio e lo specifica. Solo Dio dà l'atto d'essere. Ora, niente impedisce che Dio lo dia continuamente, proporzionato all'essenza dell'anima :

« L'essere si rapporta alla forma come una sua essenziale conseguenza, non come l'effetto si rapporta alla capacità operativa (*virtus*) dell'agente, per esempio come il

movimento alla capacità operativa della causa movente. Sebbene, dunque, il fatto che qualcosa possa muovere per un tempo infinito dimostri l'infinita della capacità operativa della causa movente, tuttavia che qualcosa possa esistere per un tempo infinito non dimostra l'infinita della forma per cui qualcosa esiste [ma] l'infinita capacità operativa di colui che è causa del suo essere » (ad 4)

Se mi permettete un paragone prosaico. Il mio stomaco ha una capacità limitata : non può digerire più di un kilo di spaghetti al giorno, per può farlo ogni giorno indefinitamente... L'essenza creata è limitata, non può ricevere un atto d'essere infinito, ma può ricevere ad ogni momento l'atto d'essere che le conviene.

L'ad 5 va nello stesso senso : l'incorruttibilità è una proprietà formale che consegue dall'essenza, mentre il principio efficiente che causa la perpetuità nell'essere dell'ente incorruttibile è Dio :

« Corruttile e incorruttibile sono predicati essenziali, che derivano dall'essenza come dal loro principio formale [=la forma è principio dell'incorruttibilità] o materiale [=la materia è principio della corruttilità], non come da un principio attivo perché il principio attivo della perpetuità di alcune cose è estrinseco [=Dio in ultima analisi]. »

Lo stesso nel ad 19 :

« Ciò che deriva dal nulla può ritornarvi, se non è conservato dalla mano del Reggitore [=secondo livello di contingenza]. Ma non per questo una cosa si può dire corruttile, bensì per il fatto di avere in sé un principio di corruzione. Corruttile e incorruttibile, infatti, sono predicati essenziali. »

#### 4.3.3.3. Il paradosso dell'unione dell'anima incorruttibile al corpo corruttile

Se l'anima umana è incorruttibile, sembra perlomeno poco conveniente che sia per natura la forma di un corpo corruttile. Sembra che l'uomo sia un essere ibrido, formato da una coppia mal assortita : mortale dal lato del corpo, immortale dal lato dell'anima. Del resto, Tommaso descrive molto bene la situazione : « Sebbene l'anima, che è causa della vita, sia incorruttibile, tuttavia il corpo, che riceve la vita dall'anima, è suscettibile di trasformazione. E

perciò può perdere la disposizione che lo rendeva atto a ricevere la vita. E così si verifica la corruzione dell'uomo » (ad 20).

Nella risposta alla 13<sup>a</sup> obiezione, san Tommaso propone una doppia risposta al paradosso umano. La prima è di natura filosofica : « Il corpo umano è materia proporzionata all'anima quanto alla sua operazione ; ma la corruzione e altri difetti derivano dalla necessità della materia. » Per capirla meglio, possiamo riferirci alla q. 8 delle *Q. de anima* in cui san Tommaso si chiede se il corpo umano sia ben adattato all'anima. Ora, egli risponde usando qualcosa che somiglia il principio etico del « doppio effetto » : c'è l'effetto principale voluto in quanto tale e l'effetto collaterale, inseparabile dal primo, ma non voluto direttamente :

« [*Principio generale*] Negli esseri che sono costituiti di materia, vi sono alcune disposizioni presenti in quest'ultima, per le quali tale materia viene scelta per ricevere una determinata forma e ve ne sono altre che derivano necessariamente dalla materia, e non dalla scelta operata dalla causa agente.

[*Esempio*] Così per costruire una sega, l'artefice sceglie la durezza del ferro, affinché la sega sia utile per segare ; ma che la lama della sega possa smussarsi e arrugginirsi dipende della necessità insita nella materia. Infatti, l'artefice preferirebbe una materia a cui ciò non accadesse, se potesse trovarla ; ma poiché non può, non rinuncia a causa di questi inevitabili difetti, a svolgere la sua attività con la materia più adatta.

[*Applicazione all'uomo*] Allo stesso modo, in effetti, accade nel corpo umano.

[*La ragione diretta e principale della natura del corpo umano*] Perché sia composto (*commixtum*) e disposto nelle sue parti in modo da essere il più adatto alle attività sensoriali, è stato scelto in una determinata materia dal Creatore dell'uomo.

[*La conoscenza intellettuale è l'attività principale, quindi il fine, dell'uomo. Ma, nel caso dell'uomo, per motivi che non posso spiegare qui, il pensare richiede il sentire e, per tanto, un corpo. Ora, l'organo della sensazione deve essere composto di « elementi contrari »*]

[*La conseguenza non voluta direttamente*] Che invece, questo corpo sia corruttibile, sia soggetto alla fatica, e abbia altri difetti simili, deriva dalla necessità della materia. Infatti, è necessario che un corpo così composto di elementi contrari sia soggetti a questi limiti.

[*Obiezione possibile e risposta*] Né si può obiettare che Dio poteva fare altrimenti, perché nella creazione della natura non ci si deve chiedere che cosa Dio avrebbe potuto fare, ma che cosa la natura permette che si faccia, come dice Agostino nel *Commento letterale alla Genesi*

[*San Tommaso ricorre a una forma di distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata. Di potenza assoluta, Dio può fare tutto ciò che non è contraddittorio, ma di potenza ordinata, Egli agisce secondo la sua sapienza, quindi rispettando la natura delle cose che Egli stesso ha stabilito*]. »

La seconda luce che l'ad 13 proietta sul paradosso dell'uomo è di natura teologica : « Oppure si può anche dire che la corruzione viene al corpo dal peccato, non dalla originaria costituzione della sua natura (*ex prima institutione naturae*) ». Difatti, secondo san Tommaso, quando Dio creò l'uomo, Egli ha rimediato alla tensione interna tra anima e corpo, conferendo all'uomo, nello stato soprannaturale di giustizia originale, il dono dell'impassibilità e dell'immortalità che adeguava il corpo alla vocazione spirituale dell'anima. Ora, la fede (e la fede sola) ci insegna che l'uomo ha perso questo privilegio a causa del peccato originale :

« Bisogna sapere, tuttavia, che Dio, per rimediare a questi limiti (*defectus*), diede all'uomo, all'atto della creazione (*institutio*), l'aiuto della giustizia originale, grazie a cui il corpo fosse pienamente sottomesso all'anima, fino a quando l'anima lo fosse a Dio, cosicché né morte, né alcuna passione o difetto colpissero l'uomo prima che l'anima si separasse da Dio. Ma, quando l'anima se è allontanata da Dio per il peccato, l'uomo è stato privato di questo privilegio ed ora è sottoposto ai limiti che la natura della materia comporta » (*Q. de anima*, q. 8)

In quel senso, san Tommaso può affermare (cfr. *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 85, a. 6 e *Q. de malo*, q. 5, a. 5) che la morte è per l'uomo contemporaneamente naturale (perché deriva dalla natura del corpo composto d'elementi contrari) e non naturale (perché risulta storicamente dal peccato d'Adamo che ci ha fatto perdere la giustizia originale, consegnandoci alle leggi della materia).

### ***Cenni bibliografici :***

- J. MARITAIN, « L'immortalité de l'âme », in *Raisons et raison*, Fribourg – Paris, 1947, p. 105-130.
- Y. JOLIF, « Affirmation rationnelle de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas », *Lumière et Vie* 24 (1955), p. 59-78

- G. SAINT HILAIRE, « Does St. Thomas Really Prove the Soul's Immortality? », *The New Scholasticism* 34 (1960), p. 340-356.
- G. HIBBERT, « The Nature and Immortality of the Soul According to St. Thomas », *Philosophical Studies* 16 (1967), p. 46-62.
- Cl. TRESMONTANT, *Le Problème de l'âme*, Paris, 1971 (ch. 2 : « Le problème de l'immortalité de l'âme »).
- E. BERTOLA, « Il problema dell'immortalità dell'anima nelle opere di Tomaso d'Aquino », *Rivista di Filosofia neoscolastica* 65 (1973), p. 248-302.
- C. PEGIS, « The Separated Soul and Its nature in St Thomas », dans : *St Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, Toronto, 1974, t. 1, p. 131-158
- A.C. PEGIS, « Between Immortality and Death in the *Summa contra Gentiles* », *Monist* 58 (1974), p. 1-15
- H. MCCABE, « The Immortality of the Soul. The Traditional Argument », in A. KENNY, *Aquinas, A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, 1976, p. 297-306.
- H. BLUMERG, « The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides, and St. Thomas Aquinas », in J. I. DIENSTAG (ed.), *Eschatology in Maimonidean Thought : Messianism, Resurrection, and the World to Come : Selected Studies*, with an Introduction and Bibliography, New York, 1983, p. 76-96.
- J. A. NOVAK, « Aquinas and the Incorruptibility of the Soul », *History of Philosophy Quarterly* (1987), p. 405-421.
- L. SCHEFFCZYK, *Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion*, München, 1989.
- L. IAMMARRONE, « L'affermazione razionale dell'immortalità dell'anima umana nel pensiero di san Tommaso », in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *Antropologia Tomista*, Città del Vaticano, 1991, p. 7-21.
- D. R. FOSTER, « Aquinas on the immateriality of the intellect » *The Thomist* 55 (1991), p. 415-438.
- G. BERTUZZI, « L'immortalità dell'anima razionale nella dottrina di s. Tommaso », *Divus Thomas* (1992), p. 145-156.
- C. BAZAN, « The Human Soul : Form and Substance ? Tommaso Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », *AHDLMA* 64 (1997), p. 95-126.
- J. OBI OGUEJOFOR, *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas*, Lanham - New York - Oxford, 2001.
- L. L. FARMER, « Straining the Limits of Philosophy: Aquinas on the Immortality of the Human Soul », *Faith and Philosophy* 20 (2003), p. 208-217.
- L. DEWAN, « St Thomas, Form and Incorruptibility », in ID., *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington DC, 2006, p. 175-187.
- J. CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre ? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona, 2006.
- A. PETAGINE, « Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino », *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia* 5 (2011), p. 73-91.
- W. KLUXEN, « Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin », in *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Hrsg. L. Honnefelder und H. Möhle, Paderborn, 2012, p. 213-229.

- J. E. BROWER, *Aquinas's Ontology of the Material World, Change, Hylemorphism and Material Objects*, Oxford, 2014 (ch. 13 : « Afterlife »).
- K. A. FISHER, « Operation and actuality in St Thomas Aquinas's argument for the subsistence of the rational Soul », *The Thomist* 83 (2019), p. 185-211.

## 5. L'anima separata

L'anima umana e quindi incorruttibile. Una volta creata, essa non smette mai di esistere neanche quando si corrompe il corpo di cui era la forma. Nell'ora della morte, l'anima viene separata dal corpo ma continua ad esistere per conto suo. Però, è chiaro che il modo di esistere dell'anima dopo la morte è assai diverso di quello che aveva prima la morte. Non cambia la natura dell'anima, ma cambia il suo modo di esistere e di vivere. È molto difficile, anzi è impossibile, immaginare quale è la vita (naturale) dell'anima dopo la morte, vale a dire dell'"anima desincarnata".

San John Henry Newman ha scritto nel 1865 un poema teologico – *The Dream of Gerontius (Il sogno di Geronzio)* – in cui descrive dal punto di vista dell'anima l'esperienza della morte e di ciò che segue subito dopo la morte. Egli presenta il momento che precede la morte imminente (parte 1), poi il "transitus", vale a dire il suo passaggio dell'anima nel aldilà (parti 2-3), e il suo "viaggio" fino al divino Giudice sotto la guida dell'angelo custode (parti 4-7). Quel testo contiene sul modo poetico molte profonde considerazioni teologiche sull'escatologia cristiana. Però, l'aspetto più interessante per noi è la descrizione fatta da Newman del "vissuto" dell'anima appena separata dal corpo. Prima la morte, l'anima, mediante il corpo, mediante l'attività sensitiva, era in qualche modo rivolta prevalentemente verso il mondo che la circondava. Il cambiamento principale portato dalla morte risiede nel passaggio da questa vita estrovertita a una vita introvertita. In effetti, l'oggetto principale dell'anima è ormai non più il mondo ma l'anima stessa. Come riassume la traduttrice italiana del poema :

"L'anima per la prima volta si ritrova, una e semplice, senza dispersione. Finalmente sola con sé stessa, coglie la propria essenza. [...] Ormai si vive in una dimensione spirituale, in cui l'anima a perso gli appigli sensoriali esterni ed è dunque chiamata ad operare una sorta di riflusso in sé stessa, quasi un'implosione. E, se il mondo materiale, esteso, è per definizione il regno della molteplicità, si tratta ora di rifluire nella semplicità assoluta, dimensione di Dio e dimensione originaria dell'anima, che di Dio e immagine : ecco perché, disincarnata, si sente finalmente sé stessa, finalmente libera" (B. Iacopini, "Introduzione", in John Henry Newman, *Il sogno di Geronzio*, Milano, 1998, p. 11-12).

Ma ascoltiamo Newman stesso. L'anima, appena passata nell'altro mondo, si desta :

"Ho dormito ; e ora sono sollevato / Uno strano sollievo : poiché sento in me / Una leggerezza ineffabile, e un senso / Di libertà, come se fossi finalmente me stesso / E non

lo fossi mai stato prima. Che quiete ! [...] [Qualcosa] conduce indietro i miei pensieri alla loro fonte / Con una strana introversione, e per forza / Inizio a sostentarmi da me stesso, / Perché non ho nient'altro di cui sostentarmi” (p. 43-45. *I Went to sleep; and now I am refreshed. A strange refreshment: for I feel in me An inexpressive lightness, and a sense Of freedom, as I were at length myself And ne'er had been before. How still it is ! [...] For it drives back my thoughts upon their spring By a strange introversion, and perforce I now begin to feed upon myself, Because I have nought else to feed upon*).

E, più avanti, l'angelo custode spiega : “Ne tatto, né gusto, né udito possiedi ora ; / [...] / Anima disincarnata, tu non hai in realtà / Rapporto con nient'altro che con te stessa” (p. 73 ; *Nor touch, nor taste, nor hearing hast thou now; [...] A disembodied soul, thou hast by right No converse with aught else beside thyself*). Per tanto tutti i punti di riferimento spazio-temporali, legati alla corporeità, sono spariti, cosicché quando l'anima si stupisce del divario tra il tempo della terra e il suo nuovo vissuto della durata, l'angelo le risponde :

“Infatti, gli spiriti e gli uomini misurano con criteri diversi / Il minore e il maggiore nel fluire del tempo. [...] / Non è così da noi nel mondo immateriale ; / Ma gli istanti nella loro successione / Sono misurati solo dal pensiero vivente, / E crescono o calano secondo la sua intensità” (p. 57 ; *For spirits and men by different standards mete The less and greater in the flow of time. [...] Not so with us in the immaterial world; But intervals in their succession Are measured by the living thought alone, And grow or wane with its intensity*).

Dato che la nostra immaginazione è strettamente legata al tempo e allo spazio, vale a dire alle dimensioni della corporeità, risulta chiaro che non possiamo “immaginare” la situazione dell'anima separata. Ciò detto, l'intelligenza è capace di andare al di là dell'immaginazione. Possiamo quindi “pensare” lo statuto e la vita dell'anima *post mortem*, ricorrendo al metodo solitamente usato per pensare le realtà spirituali : la negazione e l'analogia.

In questo capitolo inizieremo riflettendo metafisicamente sullo statuto ontologico dell'anima separata. Che tipo di realtà è l'anima separata ? (5.1). Poi indagheremo sulla vita ossia l'attività dell'anima separata, fermandoci soprattutto sulla questione della conoscenza di cui gode naturalmente l'anima separata (5.2).

## 5.1. Lo statuto ontologico dell'anima separata

### 5.1.2. L'anima separata non è una persona

Come l'abbiamo già spiegato, l'anima umana possiede secondo san Tommaso un atto d'essere proprio che essa comunica al corpo di cui è la forma sostanziale. A differenza degli altri esseri corporali, l'atto d'essere non è prima quello del composto materia/forma ma quello dell'anima. Per tanto, nell'ora della morte, con il corrompere del corpo, l'anima in qualche modo rimpatria in sé stessa l'essere che gli appartiene di per sé. Ciò detto, l'atto d'essere dell'anima umana, come ogni atto che attualizza una potenza, è proporzionato ad una potenza ossia essenza determinata, in fattispecie la natura umana. Ora, la natura umana include di per sé la corporeità. Per tanto, dopo la morte, l'anima si sussiste ma sussiste come una parte di una natura che viene privata ossia amputata di una altra parte essenziale. Per quel motivo, san Tommaso stima che l'anima separata non è una persona :

« Sull'unione dell'anima al corpo, gli antichi hanno avuto una duplice teoria. [La prima è quella di Platone]. L'altra teoria è quella di Aristotele, e la seguono tutti i moderni : in essa si sostiene che l'anima si unisce al corpo come la forma alla materia. Quindi l'anima è una parte della natura umana, e non una natura di per sé. Ora, *siccome la nozione di parte è contraria alla nozione di persona*, non si può dire che l'anima separata sia una persona, perché, sebbene in quanto separata non sia in atto una parte, tuttavia ha la natura di essere una parte » (*In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2 : « Se l'anima separata sia una persona »)

Difatti:

« Non ogni sostanza particolare è ipostasi o persona, ma solo quella, la quale possiede la natura completa della specie. Perciò la mano o il piede non possono dirsi ipostasi o persona. Così neppure l'anima, che è solo parte della specie umana. » (*Sum. theol.*, Ia, q. 75, a. 4, ad 2)

Bisogna capire bene ciò che san Tommaso intende significare quando nega che l'anima separata sia una persona. In effetti, c'è un rischio di equivoco perché, nel pensiero contemporaneo, la nozione di persona ha ricevuto un senso e una importanza che forse non aveva per san Tommaso. Difatti, ci sono oggi due interpretazioni opposte della tesi tomista, quella di quelli che possiamo chiamare minimalisti e quella di quelli che possiamo chiamare massimalisti.

A quel proposito, nell'ambiente anglo-sassone, è in corso un acceso dibattito tra *corruptionists* e *survivalists*. Queste parole sono tuttavia equivoche perché la questione non è quella di sapere se l'anima sopravvive oppure si corrompe. Tutti sono d'accordo che l'anima

razionale non si corrompe e rimane esistente senza la materia di cui è la forma fino alla risurrezione. Ma i *corruptionists* (di cui il leader è Patrick Toner) stimano che la persistenza dell'anima razionale della persona umana non basti per assicurare la persistenza della persona umana. Secondo loro, la persona umana smette d'esistere con la morte e ricomincia d'esistere soltanto alla risurrezione. Invece, i *survivalists* (di cui il leader è Eleonor Stump) ritengono che la persistenza dell'anima è sufficiente perché si possa parlare di permanenza della persona umana. Per un elenco aggiornato dei protagonisti del dibattito, si veda, ad esempio, T. C. NEVITT, « Aquinas on the Death of Christ : A New Argument for Corruptionism », *ACPQ* 90 (2016), p. 77-99, note 2 e 3; J. W. SKRZYPEK, "Complex Survivalism, or : How to Lose your Essence and Live to Tell about it", *Proceedings of the ACPA* 91 (2017), p. 185-199, note 1 e 2.

Per i minimalisti, il rifiuto tommasiano d'attribuire lo statuto di persona all'anima separata significa che l'anima separata si trova in uno stato diminuito tanto sul piano dell'essere quanto sul piano dell'azione. Sul piano ontologico, sembra che san Tommaso rimetta in causa l'identità tra l'« io » attuale e l'anima separata. Come san Tommaso stesso lo scrive in un commento scritturistico : « Poiché l'anima costituisce una parte del corpo dell'uomo [*sic*] non è tutto l'uomo, e l'anima non è il mio io (*non est ego*) ; perciò benché l'anima raggiunga la salvezza nell'altra vita, tuttavia non l'io o un uomo qualsiasi » (*In I Co*, c. 15, lect. 2 [n° 924]). Sul piano dell'azione ossia della vita, i minimalisti pensano che il rifiuto tommasiano d'attribuire lo statuto di persona all'anima separata significhi che l'anima separata abbia soltanto un'attività minimale : essa è ridotta ad uno stato comatoso di stand by e la sua esistenza somiglia a quella, poco eccitante, attribuita dagli antichi alle ombre che popolano lo sheol. Come lo scrive Carlos Bazan :

« Per Tommaso l'immortalità dell'anima è una conclusione filosoficamente stabilita. Ma ciò che rimane, incorrotto, è essenzialmente una forma sostanziale che ha bisogno della materia per operare ed esistere conformemente alla sua essenza. Quando succede la morte, la forma conserva il suo atto d'essere, ma essa è separata dal suo correlato ontologico. Di conseguenza, l'anima non può compiere le attività che sono conformi alla sua natura. Ma compiere queste attività significa per l'anima vivere. Un'anima senza il suo correlato ontologico non può operare, e quindi non vive » (« The Human Soul : Form and Substance ? Tommaso Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », *AHDLMA* 64 (1997), p. 95-126 [125-126]).

Però, come vedremo fra poco, per san Tommaso l'anima separata vive e vive intensamente, nel senso che esercita le attività vitali del pensare e del volere ! Occorre quindi capire che quando Tommaso nega che l'anima separata sia una persona, la parola "persona" ha un significato ben preciso e... limitato. La persona significa in metafisica un tutto completo e incomunicabile che sussiste nella natura razionale. Questa definizione non si applica all'anima separata poiché essa è soltanto una parte, sussistente, di un tutto che non esiste più come tale :

« La persona ha la natura di un essere completo e di un tutto. Ora, l'anima è una parte. Dunque, l'anima non ha la nozione di persona (*Persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae*) » (*In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, s.c. 2)

« L'anima razionale si dice 'questo qualcosa' per il modo in cui un essere sussistente è questo qualcosa, anche se ha la nozione di parte. Ma per la nozione di persona si esige in più che sia un tutto completo » (*ibid.*, ad 3)

Ma ciò non implica affatto che san Tommaso rifiuti all'anima separata le proprietà che definiscono ciò che oggi chiamiamo la « personalità », vale a dire ciò che deriva dalla natura razionale : l'attività cognitiva, la libertà, la coscienza di sé... Del resto, per l'Aquinate, una mera sussistenza ontologica dell'anima, che non sarebbe corredata da nessuna attività, non avrebbe senso poiché ogni sostanza, anche incompleta, è di per sé ordinata all'azione. Che l'anima separata abbia un'attività di conoscenza deriva dunque dalla sua incorruttibilità ontologica : « Poiché nessuna sostanza è destituita della sua operazione, è necessario affermare, dato che l'anima intellettuale rimane dopo la morte, che essa in qualche modo intenda » (*Quodl.* III, q. 9, a. 1).

Aggiungiamo un argomento di natura teologica in favore della visione "massimalista". Se la condizione naturale dell'anima separata fosse così deficiente, come la pensano i minimalisti, come l'anima separata potrebbe essere il soggetto che esercita l'attività più alta che sia, vale a dire la visione beatifica soprannaturale ? Ora, secondo la fede cattolica definita nella costituzione *Benedictus Deus* (1336), occorre tenere la possibilità che l'anima separata riceva la grazia della visione beatifica anche prima della risurrezione. Sarebbe del tutto contrario alla concezione tomista dei rapporti tra natura e grazia pretendere che la somma attività dell'uomo (cioè la visione dell'essenza di Dio) fiorisca sul terreno di una vita naturale così indebolita, quasi estinta.

Prima di lasciare la questione dello statuto ontologico dell'anima separata, occorre chiarire ancora due punti. Come sappiamo, nella filosofia aristotelica ripresa da san Tommaso, un principio basilare è che la materia è il principio d'individuazione delle sostanze corporali. Se ci sono tante figurine della Pietà di Michelangelo in vendita intorno a piazza san Pietro, è perché un unico e medesimo stampo è stato ricevuto in diverse porzioni di materia (plastica). La forma è la stessa, ma ci sono molti individui materiali segnati da questa unica forma a causa della diversità della materia. Ora, se la materia ossia il corpo è principio d'individuazione della persona umana, allora quando il corpo si corrompe, sembra che la molteplicità si riassorba. Rimane soltanto un'unica anima per tutti gli uomini ! Ma, possiamo rispondere, bisogna distinguere il principio d'individuazione (processo iniziale) e il principio d'individualità (stato). Se mi permettete un paragone : una cosa è il motivo per cui ho sposato Giulietta, un altro il motivo per cui rimango con Giulietta dopo cinquant'anni di matrimonio. Una cosa è il principio che spiega perché ci sono stati diversi individui in un'unica specie e il principio che spiega l'individualità attuale di questi individui. La risposta di san Tommaso all'obiezione è ancora più precisa e molto interessante perché ci rimanda all'analisi metafisica della relazione corpo – anima.

“Si deve tener presente che tutti quegli elementi che sono tra loro corrispettivi e proporzionati ricevono simultaneamente la loro unità o molteplicità, ciascuno dalla propria causa. [*Due possibilità. 1.* ] Perciò se l'esistenza di uno di essi dipende dall'altro, dall'altro dipende anche la sua unità o pluralità : [2.] altrimenti dipende da una causa distinta ed estrinseca.

[*Applicazione alla coppia materia – forma*] Ora, materia e forma sono necessariamente proporzionate tra loro e per natura corrispettive poiché ogni atto si produce nella propria materia. Perciò materia e forma sono necessariamente legate tra loro per quanto riguarda unità e molteplicità. [*Possibilità 1.*] Se quindi l'esistenza della forma dipende dalla materia dipenderà dalla materia anche la sua molteplicità come la sua unità. [*Possibilità 2.*] Se invece codesta esistenza non ne dipende allora la forma dovrà pure moltiplicarsi secondo la molteplicità della materia, cioè in concomitanza e in corrispondenza con essa, ma l'unità o la molteplicità della forma stessa non potrà dipendere dalla materia [*Occorre dunque distinguere la dipendenza causale intrinseca ossia essenziale e la dipendenza accidentale*].

[*Il caso dell'anima umana corrisponde alla possibilità 2.*] Ora, noi abbiamo già dimostrato che l'anima umana è una forma che nella sua esistenza non dipende dalla materia. Perciò ne segue che le anime vengono a moltiplicarsi secondo la molteplicità dei corpi, non già che la molteplicità dei corpi sia la causa della molteplicità delle anime. Quindi non segue che con la distruzione dei corpi venga a cessare la pluralità delle anime” (CG II, c. 81)

Una seconda difficoltà riguarda l'integrità dell'anima separata. L'anima umana comporta diverse facoltà ossia potenze d'azione. Alcune di queste potenze sono inorganiche e per tanto incorruttibili, come l'intelletto, mentre altre, come i sensi, sono organiche, nel senso che sono intrinsecamente legate a un organo corporale. Sembra dunque che quest'ultime potenze vengano distrutte quando si corrompe il corpo. Quindi, all'anima separata manca qualcosa che fa parte dell'anima stessa. San Tommaso presenta così la difficoltà : “Un tutto non è integro se gli mancano alcune delle sue parti. Ora, le potenze sensitive sono parti dell'anima. Quindi, l'anima separata non sarebbe integra se non fossero in essa” (*Q. de anima*, q. 19, arg. 4). Il Dottore angelico ha spesso trattato questa questione (per esempio, *Sum. theol., Ia*, q. 77, a. 8 : “Se tutte le potenze dell'anima rimangono nell'anima separata dal corpo” ; *Q. de anima*, q. 19...) e possiamo riassumere la sua soluzione in tre punti : 1/ Le potenze dell'anima sono realmente distinte dall'essenza dell'anima ; esse fluiscono dall'essenza dell'anima ma non costituiscono quest'essenza. Per tanto, l'essenza dell'anima rimanerebbe integra anche se qualche facoltà venisse a mancare. 2/ Occorre distinguere il principio e il soggetto delle potenze. L'essenza dell'anima è il principio (la fonte) di tutte le facoltà, ma l'anima stessa è il soggetto di alcune facoltà (come l'intelletto) mentre il soggetto d'altre facoltà (come i sensi) è il composto anima – corpo in quanto tale. 3/ Le potenze di cui il composto è il soggetto spariscono con la morte. Non c'è sensazione in atto neanche passione in atto nell'anima separata. Però, esse rimangono nell'anima come nella loro radice ossia principio. San Tommaso spiega in che senso : “Si dice che queste potenze rimangono nell'anima separata come nella radice, non nel senso che sarebbero in atto in essa ma nel senso che l'anima separata ha il potere, se venga nuovamente unita al corpo, di poter causare queste potenze nel corpo, così come la vita” (*Q. de anima*, q. 19, ad 2). L'essenza dell'anima possiede per così dire un DNA con cui è sempre in grado d'informare una materia corporale.

#### 5.1.2. Uno stato « preternaturale »

Dopo la morte, l'anima umana non cambia natura ma cambia stato, cambia il proprio modo di essere e quindi di agire. Quale è il rapporto tra questo nuovo stato dell'anima e la natura umana. Si tratta di uno stato naturale ? Ma ciò che ci riporterebbe a una forma di platonismo. Oppure si tratta di uno stato contro natura, come la pensano tanti minimalisti ? I commentatori classici di san Tommaso d'Aquino hanno respinto quest'alternativa troppo semplicistica. Essi hanno cercato di aprire una terza via : quella del "preternaturale". Difatti, quando Domingo Bañez (1528-1604) commenta l'a. 1 della q. 89 della *Prima pars*, egli si chiede "se sia naturale per l'anima essere senza corpo e pensare rivolgendosi al mondo superiore, oppure se tutto questo sia contro la propria natura". Egli presenta allora tre posizioni possibili.

Secondo la prima posizione – che sembra riconducibile ad Avicenna –, lo stato dell'anima separata sarebbe naturale. Ci sono per l'anima umana due maniere di esistere : prima col corpo e poi senza il corpo. Questi due modi si succedono naturalmente l'uno all'altro. Un po' come ci sono per il corpo umano due modi successivi d'esistere : prima nel seno materno e poi fuori dal seno materno. Ma l'uno e l'altro stato, ciascuno nel tempo proprio, sono perfettamente naturali. Questa posizione riduce la corporeità dell'uomo ad essere solamente un ponteggio provvisorio, un mero mezzo per raggiungere la pura spiritualità. Essa tende chiaramente verso una forma di dualismo platonizzante che trasforma lo scandalo della morte in una promozione ontologica.

Per Avicenna, la conoscenza sensibile, e quindi la corporeità, è soltanto un punto di partenza, un po' come un trampolino, che possiamo lasciare perdere quando abbiamo raggiunto la metà :

« Avicenna dice nel VI libro *De naturalibus* che l'anima non ha bisogno dell'immaginazione e delle altre facoltà sensitive se non al principio, e non dopo, se non poco. Quando dunque progredisce e si rafforza, opera per sé da sola le proprie azioni in assoluto ; e così l'anima ha bisogno dei sensi come l'uomo ha bisogno del giumento e del suo apparato per giungere dove si propone, così che quando vi è giunto non ne ha più bisogno. Quindi l'anima non ha sempre bisogno del corpo per intendere ; e così anche separata potrà intendere » (TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, s. c. 3).

La seconda posizione presentata da Bañez è quella, del tutto opposta, di Francesco Silvestri (circa 1474-1528), ossia Silvestro di Ferrara, il commentatore classico della *Summa*

*contra gentiles*. Secondo lui, esistere senza corpo è puramente e semplicemente contro natura per l'anima umana. È senz'altro uno stato violento.

In realtà, ci sono nel corpus tommasiano due tipi di testi che a prima vista sembrano opposti ma di cui le differenze possono spiegarsi in funzione della diversità dei contesti. Difatti, ogni volta che intende difendere l'immortalità dell'anima contra quelli che la negano, san Tommaso sottolinea l'aspetto "naturale" della sopravvivenza dell'anima e del suo nuovo modo d'intendere. Invece, quando il Dottore comune intende manifestare l'altissima convenienza del dogma cristiano della risurrezione dei morti, egli insiste piuttosto sul carattere non naturale, addirittura violento (e dunque temporaneo, dato che, secondo Aristotele, ciò che non è naturale non può durare), dello stato di separazione. Questa situazione anormale esige la risurrezione dei corpi. Così, nel c. 79 del IV° libro della *Summa contra gentiles* :

« L'anima è unita al corpo per natura : poiché nella sua essenza è forma del corpo. Perciò è contro la natura dell'anima essere priva del corpo. Ora niente che sia contro natura può essere perpetuo. Dunque, l'anima non sarà per sempre separata dal corpo. E siccome essa dura per sempre, bisogna che si ricongiunga col corpo, ossia che risorga. Perciò l'immortalità delle anime sembra esigere la futura risurrezione dei corpi. »

O ancora :

« Se si nega la risurrezione del corpo, non è facile, anzi è molto difficile sostenere l'immortalità dell'anima. Risulta infatti che l'anima è naturalmente unita al corpo, mentre la sua separazione dal corpo è contro natura e accidentale. Pertanto, l'anima, quando è spogliata del corpo ed è senza il corpo, è imperfetta. Ora, è impossibile che ciò che è naturale e per sé sia finito e quasi un nulla, e che ciò che è contro natura e accidentale sia infinito, il che accadrebbe se l'anima durasse sempre senza il corpo. E perciò i platonici che sostenevano l'immortalità hanno posto la reincorporazione, benché ciò sia eretico »  
(*In I Co*, c. 15, lect. 2 [n°924])

La terza posizione è quella di Gaetano, ripresa da Bañez a conto suo : lo stato dell'anima separata non è né naturale né contro natura : è "preternaturale". Il "preternaturale" ("praeter" significa "al di fuori di", "ai margini di"... ) è una modalità che prende posto tra il "naturale", da un lato, e il "violento" o "contro natura", dall'altro. Lo stato o il comportamento preternaturale di un essere non è naturale nel senso che non deriva direttamente dalle inclinazioni che definiscono la natura specifica di quest'essere.

Però, non è neanche contro la sua natura, ciò che significa due cose. 1/ Prima, questo fenomeno preternaturale non è né contraddittorio in sé né impossibile. Talvolta si dice che l'essere in questione è in potenza obbedienziale rispetto allo stato preternaturale. Ad esempio, un pezzo di legno è in potenza obbedienziale rispetto alla statua della Madonna nel senso che esso può diventare una statua della Madonna sotto l'azione dello scultore : non c'è niente nel pezzo di legno che porta spontaneamente alla statua della Madonna ma non c'è neanche niente che si oppone a questa trasformazione (invece, la nuvola non è in potenza obbedienziale a diventare statua). 2/ Poi, il fenomeno preternaturale non è contro natura nel senso che rimanda ad una virtualità iscritta nella natura di questo essere... considerato non in modo isolato, individuale, ma in quanto fa parte di un tutto, in quanto prende posto in un tutto più ampio di cui partecipa. Ad esempio, l'acqua del mare, come qualsiasi corpo pesante, tende per natura verso il centro della terra, secondo la legge di gravità. Però, nel fenomeno della marea, l'acqua del mare sale. È contro natura ? No, perché l'acqua del mare fa parte di un cosmo, di una "natura", la quale comporta l'azione dei corpi celesti come la luna. Pertanto, il movimento ascendente dell'acqua del mare sotto l'attrazione della luna è preternaturale per l'acqua. In effetti, il cosmo non è la giustapposizione di nature chiuse in se stesse ma esso forma un tutto organico strutturato in cui le nature agiscono le une sulle altre e in cui l'integrazione delle parti nel tutto conferisce loro delle proprietà "emergenti", come si dice oggi, ossia "preternaturali".

Un principio analogo vale *mutatis mutandis* in teologia. L'ordine naturale della creazione viene assunto ed integrato nell'ordine soprannaturale della grazia ossia della divinizzazione. Pertanto, alcune realtà (non certo grazie alle loro sole risorse o capacità attive naturali ma grazie ad un'azione speciale e soprannaturale di Dio) possono essere poste in uno stato o essere portate a porre certi tipi d'azione che, pure non essendo loro naturali, non contraddicono la loro natura profonda. Anzi, in questi casi, la grazia non distrugge la natura ma tutt'al contrario la porta al proprio compimento. Così succede, per esempio, con i miracoli. San Tommaso è convinto che i miracoli manifestano la vocazione ultima della creazione corporale, vale a dire significare le realtà della grazia :

« Ne deve considerarsi fragile (*frivola*) questa ragione, ossia che Dio compie qualcosa nella natura per manifestare sé stesso alla mente degli uomini, poiché sopra abbiamo dimostrato che tutte le creature corporali sono ordinate in qualche modo alla natura intellettuale come al loro fine. Ora il fine della natura intellettuale è la conoscenza di Dio. Quindi non c'è da meravigliarsi se, per offrire alla natura intellettuale la conoscenza di

Dio, avviene qualche cambiamento si prodursi negli esseri materiali » (*Summa contra gentiles*, III, c. 99 ).

Parimenti, nel campo dell'antropologia, occorre tener presente che il corpo umano partecipa alla vocazione della persona umana di cui l'anima è naturalmente immortale. Di conseguenza, non è assurdo che il corpo umano, benché sia corruttibile per natura, sia, per grazia, preservato da Dio della corruzione. In un modo preternaturale, Dio mette così il corpo in sintonia con l'anima immortale, come successe già nello stato di giustizia originale e come succederà, secondo modalità differenti, dopo la risurrezione generale :

« La morte e la corruzione sono necessarie all'uomo secondo la necessità della materia, ma secondo la natura della forma gli sarebbe conveniente l'immortalità. Per procurare la quale tuttavia i principi della natura non bastano ; però una certa attitudine naturale all'immortalità conviene all'uomo secondo l'anima, mentre il suo completamento dipende da una virtù soprannaturale » (*Q. de malo*, q. 5, a. 5).

## 5.2. L'attività cognitiva dell'anima separata

Lo statuto paradossale dell'anima separata dal corpo di cui è per natura la forma si riversa sulla propria attività. L'anima separata non “dorme”, non è “in stand by”, come la pensava Lutero e come la pensano oggi i “minimalisti”, ma essa esercita un'attività che corrisponde al suo nuovo stato ontologico. Si tratta prima di tutto di un'attività di conoscenza. « Nessuna sostanza è privata della propria operazione. Quindi, bisogna necessariamente riconoscere che, poiché rimane dopo la morte, l'anima intellettuale intende di qualche modo » (*Quodl. III*, q. 9, a. 1). Sì, ma come ? *That's the question* ? San Tommaso ha spesso trattato la domanda : *Q. de ver.*, q. 19 ; *CG II*, c. 81 ; *Sum. theol.*, *Ia*, q. 89 ; *Q. de anima*, q. 15-21... Vale la pena osservare che, nella *Somma di teologia*, l'Aquinate non tratta la conoscenza dell'anima separata nelle questioni riguardanti i fini ultimi soprannaturali ma nelle questioni dedicate alla natura umana creata da Dio e alle sue modalità della sua conoscenza (*Ia*, q. 84-89). La situazione dell'anima separata non è del tutto contraria alla natura dell'anima.

Prima di studiare il modo e gli oggetti di questa conoscenza (preter)naturale dell'anima separata, conviene chiedersi di quali anime, concretamente, stiamo parlando. Chi sono queste anime separate che hanno un'attività cognitiva naturale ? Difatti, nel contesto teologico concreto della storia umana, la quale è storia della salvezza in Gesù Cristo, l'anima non esiste mai in uno stato di natura pura. L'anima è sempre collocata in uno stato proprio soprannaturale.

La sua attività cognitiva naturale prende sempre posto dentro una vita cognitiva soprannaturale. Ma, dato che la grazia non distrugge la natura, anzi la suppone, la vita cognitiva soprannaturale coesiste con l'attività cognitiva d'ordine naturale. Così succede quaggiù per la persona umana che ha la fede : la fede non distrugge l'attività cognitiva della ragione ma la perfeziona. Dopo la morte, una volta separata dal corpo, l'anima, concretamente, se trova sia nella visione beatifica, sia nel purgatorio, sia nell'inferno. Nella visione beatifica, l'anima gode la forma di conoscenza soprannaturale più alta che sia, la quale non distrugge la conoscenza naturale di cui trattiamo. L'anima beata conosce le cose tanto in Dio (visione soprannaturale) quanto in sé stessa (conoscenza naturale). A maggiore ragione, c'è una conoscenza naturale in quelli di cui la conoscenza soprannaturale è imperfetta : le anime del purgatorio (che non hanno ancora la visione di Dio) e soprattutto i dannati che hanno soltanto una forma residua di conoscenza soprannaturale (la fede informe dei demoni). La conoscenza naturale si trova anche in quelli che, pure vivendo come tutti nell'ordine soprannaturale, non hanno nessuna conoscenza d'ordine soprannaturale : si tratta, secondo san Tommaso, delle anime che sono nel limbo.

Per studiare l'insegnamento tommasiano sulla conoscenza naturale dell'anima separata, ci appoggeremo sulla q. 89 della *Ia pars* della *Somma di teologia*. Procederemo in due tappe. Prima, basandoci sull'analisi dell'articolo a. 1 – “Se l'anima separata può intendere qualcosa ?” – rifletteremo sulla stessa possibilità della conoscenza dell'anima separata. Poi, a partire degli altri articoli, ci fermeremo sulle modalità di questa conoscenza e sui propri oggetti.

### 5.2.1. L'anima separata è capace di conoscere (*Sum. theol., Ia, q. 89, a. 1*).

<p>Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet.</p>	<p><b>[1. Posizione del problema]</b></p> <p>La difficoltà della presente questione dipende dal fatto che l'anima, finché è unita al corpo, non può intendere nulla senza volgersi ai fantasmi, come risulta dall'esperienza.</p>	<p>The difficulty in solving this question arises from the fact that the soul united to the body can understand only by turning to the phantasms, as experience shows.</p>
<p>Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto</p>	<p><b>[La 'soluzione' platonica]</b></p> <p>Se ciò non dipendesse dalla natura dell'anima, ma solo dal fatto accidentale di essere legata al corpo, come pensavano i platonici, tutto si risolverebbe facilmente. Allora, una volta eliminato l'impedimento del</p>	<p>Did this not proceed from the soul's very nature, but accidentally through its being bound up with the body, as the Platonists said, the difficulty would vanish; for in that case when the body was once</p>

<p>impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis.</p>	<p>corpo, l'anima ritornerebbe alla sua natura, cioè tornerebbe a percepire gli intelligibili puri, senza bisogno di volgersi ai fantasmi, come avviene per le altre sostanze separate.</p>	<p>removed, the soul would at once return to its own nature, and would understand intelligible things simply, without turning to the phantasms, as is exemplified in the case of other separate substances.</p>
<p>Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso.</p>	<p><b>[Critica della 'soluzione' platonica]</b></p> <p>Però in questo caso non sarebbe unita al corpo a vantaggio dell'anima stessa, poiché la sua intelligenza sarebbe peggiore nello stato di unione che in quello di separazione; ma l'unione avverrebbe solo a vantaggio del corpo: cosa irragionevole, essendo la materia subordinata alla forma, e non viceversa.</p>	<p>In that case, however, the union of soul and body would not be for the soul's good, for evidently it would understand worse in the body than out of it; but for the good of the body, which would be unreasonable, since matter exists on account of the form, and not the form for the sake of matter.</p>
<p>Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.</p>	<p><b>[Si torna al problema]</b></p> <p>Ma se ammettiamo che l'anima deve alla propria natura l'esigenza di conoscere volgendosi ai fantasmi, siccome la natura dell'anima non muta per la morte del corpo, sembra logico che l'anima non possa più conoscere nulla naturalmente, allorché non avrà più a disposizione dei fantasmi a cui volgersi.</p>	<p>But if we admit that the nature of the soul requires it to understand by turning to the phantasms, it will seem, since death does not change its nature, that it can then naturally understand nothing; as the phantasms are wanting to which it may turn.</p>
<p>Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est</p>	<p><b>[2. Principi generali della soluzione : il doppio modo d'essere e d'agire. Il modo naturale]</b></p> <p>Per eliminare questa difficoltà bisogna riflettere che ogni cosa opera soltanto in quanto è in atto ; perciò il modo di operare di ciascuna cosa corrisponde al modo di essere della medesima. Ora, è diverso il modo di essere dell'anima quando è unita al corpo e quando ne è separata, sebbene resti identica la sua natura.</p> <p>La sua unione col corpo però non è per essa accidentale, poiché l'anima è unita al corpo in forza della sua natura; così la natura del corpo leggero non muta quando dal suo luogo naturale passa a un altro che non gli compete per natura.</p>	<p>To solve this difficulty we must consider that as nothing acts except so far as it is actual, the mode of action in every agent follows from its mode of existence. Now the soul has one mode of being when in the body, and another when apart from it, its nature remaining always the same; but this does not mean that its union with the body is an accidental thing, for, on the contrary, such union belongs to its very nature, just as the nature of a light object is not changed, when it is in its proper place, which is</p>

<p>extra proprium locum, quod est ei praeter naturam.</p>		<p>natural to it, and outside its proper place, which is beside its nature.</p>
<p>Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis.</p>	<p><b>[3. Applicazione al problema del modo di conoscere]</b></p> <p><b>[Il doppio modo di conoscere]</b></p> <p>Perciò, quando l'anima si trova nel suo stato di unione col corpo, le compete il modo di intendere mediante la riflessione sui fantasmi delle cose corporee, presenti negli organi di senso; quando invece sarà separata dal corpo, allora le competerà l'intellezione che si effettua volgendosi alle cose che sono intelligibili per essenza, come avviene per le altre sostanze separate.</p>	<p>The soul, therefore, when united to the body, consistently with that mode of existence, has a mode of understanding, by turning to corporeal phantasms, which are in corporeal organs; but when it is separated from the body, it has a mode of understanding, by turning to simply intelligible objects, as is proper to other separate substances.</p>
<p>Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.</p>	<p><b>[L'unico modo naturale di conoscere]</b></p> <p>Perciò l'intellezione mediante la riflessione sui fantasmi è naturale per l'anima, come lo è la sua unione col corpo: mentre l'esistenza separata dal corpo non è conforme alla sua natura così pure non è cosa naturale per l'anima conoscere senza volgersi ai fantasmi. Quindi l'anima è unita al corpo per avere un'esistenza e un'operazione conforme alla sua natura.</p>	<p>Hence it is as natural for the soul to understand by turning to the phantasms as it is for it to be joined to the body; but to be separated from the body is not in accordance with its nature, and likewise to understand without turning to the phantasms is not natural to it; and hence it is united to the body in order that it may have an existence and an operation suitable to its nature.</p>
<p>Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est ; est autem melior</p>	<p><b>[4. Perfezione e imperfezione della conoscenza dell'anima separata. Le ragioni dell'unione anima-corpo]</b></p> <p><b>[Il problema : il modo naturale sembra meno perfetto]</b></p> <p>Ma qui sorge una nuova difficoltà. La natura infatti è sempre ordinata al meglio ; ora, è certamente meglio conoscere volgendosi alle cose</p>	<p>But here again a difficulty arises. For since nature is always ordered to what is best, and since it is better to understand by turning to simply</p>

<p>modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.</p>	<p>essenzialmente intelligibili, che ai fantasmi; Dio quindi avrebbe dovuto formare la natura dell'anima in maniera da renderle naturale il processo conoscitivo più nobile, senza costringerla per questo all'unione col corpo</p>	<p>intelligible objects than by turning to the phantasms; God should have ordered the soul's nature so that the nobler way of understanding would have been natural to it, and it would not have needed the body for that purpose.</p>
<p>Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata ; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior.</p>	<p><b>[La risposta : la tesi]</b></p> <p>Dobbiamo perciò considerare che, sebbene l'intellezione mediante gli intelligibili superiori sia più nobile di quella che si può avere ricorrendo ai fantasmi, tuttavia quel primo processo intellettuale per le capacità dell'anima sarebbe risultato meno perfetto.</p>	<p>In order to resolve this difficulty we must consider that while it is true that it is nobler in itself to understand by turning to something higher than to understand by turning to phantasms, nevertheless such a mode of understanding was not so perfect as regards what was possible to the soul.</p>
<p>Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex ; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus.</p> <p>Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit ; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis ; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum.</p>	<p><b>[La gerarchia delle intelligenze]</b></p> <p>Eccone la spiegazione. La virtù intellettuale presente nelle sostanze intellettuali si deve a una partecipazione della luce divina. Questa luce, dunque, è una e semplice nel primo principio; ma quanto più le creature intellettuali sono distanti da esso, tanto maggiormente quella luce si suddivide e si diversifica, come accade per le linee che si allontanano dal centro.</p> <p>Avviene, così che Dio conosce tutte le cose mediante la sua sola essenza ; mentre le sostanze intellettuali più alte, conoscono servendosi di un certo numero di forme intenzionali. Tuttavia, queste ultime sono meno numerose, più universali e più efficaci come rappresentazioni delle cose, a causa della maggiore capacità intellettuale dei soggetti in cui si trovano. Le forme intenzionali poi, che si trovano nelle sostanze intellettive più basse, sono più numerose, meno universali e meno efficaci come rappresentazioni delle cose, perché i loro soggetti non raggiungono la virtù intellettuale delle sostanze superiori.</p>	<p>This will appear if we consider that every intellectual substance possesses intellective power by the influence of the Divine light, which is one and simple in its first principle, and the farther off intellectual creatures are from the first principle so much the more is the light divided and diversified, as is the case with lines radiating from the centre of a circle.</p> <p>Hence it is that God by His one Essence understands all things; while the superior intellectual substances understand by means of a number of species, which nevertheless are fewer and more universal and bestow a deeper comprehension of things, because of the efficaciousness of the intellectual power of such natures: whereas the inferior intellectual natures possess a greater number of species, which are less universal, and bestow a lower degree of comprehension, in proportion as they recede from the intellectual power of the higher natures.</p>

<p>Si ergo inferiores substantiae habent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione.</p>	<p>Se dunque le sostanze inferiori ricevessero delle forme intenzionali in quella universalità in cui si trovano nelle sostanze superiori, non avendo esse una virtù intellettuale corrispondente, non ne ricaverrebbero una conoscenza perfetta delle cose, ma soltanto generica e confusa.</p>	<p>If, therefore, the inferior substances received species in the same degree of universality as the superior substances, since they are not so strong in understanding, the knowledge which they would derive through them would be imperfect, and of a general and confused nature</p>
<p>Quod aliquantulum apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur.</p>	<p><b>[Esempio]</b></p> <p>Il fatto si può constatare in qualche modo anche negli uomini; infatti chi ha una intelligenza modesta non arriva a farsi un'idea chiara delle cose mediante i concetti più universali avuti da persone meglio dotate, ma bisogna spiegarli le cose una per una.</p>	<p>We can see this to a certain extent in man, for those who are of weaker intellect fail to acquire perfect knowledge through the universal conceptions of those who have a better understanding, unless things are explained to them singly and in detail</p>
<p>Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.</p>	<p><b>[Il perché dell'unione naturale anima-corpo]</b></p> <p>Ora, è evidente che nell'ordine di natura le anime umane sono le sostanze intellettuali più basse. E ciò era richiesto dalla perfezione dell'universo, affinché non mancassero le varie gerarchie degli esseri. Perciò, se le anime umane fossero state create da Dio per avere un'intellezione come quella delle sostanze separate, non avrebbero avuto una conoscenza perfetta, ma confusa e generica. Quindi, affinché potessero avere una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, fu loro data una struttura naturale fatta per l'unione col corpo, e per ricavare dalle cose sensibili una conoscenza appropriata delle medesime; come capita alla gente ignorante che ha bisogno di esempi sensibili per capire una nozione scientifica.</p>	<p>Now it is clear that in the natural order human souls hold the lowest place among intellectual substances. But the perfection of the universe required various grades of being. If, therefore, God had willed souls to understand in the same way as separate substances, it would follow that human knowledge, so far from being perfect, would be confused and general. Therefore to make it possible for human souls to possess perfect and proper knowledge, they were so made that their nature required them to be joined to bodies, and thus to receive the proper and adequate knowledge of sensible things from the sensible things themselves; thus we see in the case of uneducated men that they have to be taught by sensible examples..</p>
	<p><b>[Conclusione generale]</b></p>	

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.	È evidente perciò che l'anima è unita, al corpo a proprio vantaggio, e per conoscere mediante i fantasmi; tuttavia può esistere separata dal corpo, e avere un processo intellettuale diverso.	It is clear then that it was for the soul's good that it was united to a body, and that it understands by turning to the phantasms. Nevertheless, it is possible for it to exist apart from the body, and also to understand in another way
---	--	---

Possiamo dividere la determinazione in quattro parti.

[1] Posizione del problema.

[2] I principi generali della soluzione : una unica natura, ma due modi d'essere e d'agire, l'uno naturale e l'altro "preternaturale".

[3] Applicazione al problema del modo di conoscere.

[4] Perfezione ed imperfezione della conoscenza dell'anima separata.

[1] Posizione del problema.

La principale difficoltà che sembra impedirci di attribuire all'anima separata l'esercizio del pensiero è un fatto filosofico ricavato dall'esperienza : « L'anima, finché è unita al corpo, non può intendere nulla senza volgersi ai fantasmi, come risulta dall'esperienza ». L'uomo ha bisogno delle immagini ossia fantasmi tanto per acquistare la conoscenza mediante l'astrazione (il fantasma è oggetto *a quo*) quanto per usarla (il fantasma è oggetto *in quo* : vediamo l'universale nel concreto). Il punto è sapere se questo legame tra pensiero e immagini è essenziale (in quel caso, sembra che l'anima non possa pensare senza corpo) oppure soltanto accidentale.

San Tommaso menziona una soluzione di comodo, quella dei platonici. Il legame pensiero/immagini è del tutto accidentale. Anzi, sembra essere contro natura ! Così si risolve il problema della possibilità della conoscenza nell'anima separata :

« Una volta eliminato l'impedimento del corpo, l'anima ritornerebbe alla sua natura, cioè tornerebbe a percepire gli intelligibili puri, senza bisogno di volgersi ai fantasmi come avviene per le altre sostanze separate.».

Dopo essere stata immersa (inopportuno) nelle tenebre quando è caduta nella materia e l'opacità del corpo, l'anima ritrova, grazie alla morte liberatrice, la sua condizione naturale di spirito puro. Essa conosce direttamente le realtà superiori, le Idee.

Ma per san Tommaso l'anima non è un angelo caduto : l'unione dell'anima al corpo è naturale e quindi proficua per l'anima :

« Però in questo caso non sarebbe unita al corpo a vantaggio dell'anima stessa, poiché la sua intellesione sarebbe peggiore nello stato di unione che in quello di separazione; ma l'unione avverrebbe solo a vantaggio del corpo: cosa irragionevole, essendo la materia subordinata alla forma, e non viceversa. »

Il rapporto tra anima e corpo non è un rapporto tra sostanza e accidente, ma un rapporto tra forma e materia. Ora, san Tommaso ci ricorda, da buon aristotelico, che la materia è per il bene della forma e non l'inverso. Il pittore non mette il colore blu in questa parte del quadro perché ha soltanto a sua disposizione il colore blu, ma va a comprare il colore blu perché intende produrre un effetto formale determinato per il quale ha bisogno del blu.

Quindi, l'ilemorfismo di san Tommaso lo costringe a ritenere l'ipotesi più difficile : l'unione dell'anima al corpo è naturale e, pertanto, ricorrere alle immagini nell'attività intellettuale è senz'altro naturale per l'anima umana. Ora, la natura dell'anima non cambia con la morte (la natura è una costante invariabile). Però, gli organi dei sensi sono distrutti appena l'anima si separa dal corpo. L'occhio di un cadavere non vede niente. Del resto, non è più nemmeno un occhio. Certo, come l'abbiamo accennato sopra, le facoltà sensibili (la vista, l'udito...) rimangono "radicalmente" nell'anima separata, nel senso che l'essenza dell'anima conserva la capacità intrinseca di causarle. Ma il soggetto dei sensi, cioè l'organo corporale, è distrutto, così che l'anima separata non può esercitare nessuna attività sensibile. L'anima separata dal corpo è separata anche dal mondo e viene privata da qualsiasi immagine. Come può pensare ? Certo, abbiamo detto che pensare non è un'attività organica. Le immagini cerebrali, che sono la sintesi dell'attività sensitiva, sono soltanto ciò che consente all'intelletto di accostarsi al suo oggetto. Sembra che l'anima separata sia paragonabile a un animale che pure possedendo la vista, si muove in una oscurità totale.

[2] Principi generali della soluzione. Un'unica natura, due modi d'essere e pertanto d'agire, l'uno naturale, l'altro "preternaturale"

San Tommaso distingue la natura ossia l'essenza di un essere, che è una costante invariabile, come i numeri, e il suo modo d'essere (*modus essendi* ; l'essere essendo distinto dall'essenza). Ora, il modo d'agire (*modus operandi*) dipende tanto dall'essenza (il cane abbaia e il gatto miagola) quanto dal modo d'essere dato che l'azione non è altro che il dispiegare

dell'attualità che l'atto d'essere conferisce al soggetto. Ora, dopo la morte, l'anima umana, pure conservando la medesima natura, cambia il modo d'essere, poiché oramai esiste senza il corpo. Attenti ! Ciò non significa che informare il corpo o meno sia indifferente per l'anima. In nessun modo. San Tommaso non smette ripetere che l'unione dell'anima al corpo è naturale. Ciò nonostante, succede che l'anima esista senza il corpo. Si tratta di un modo preternaturale d'essere.

### [3] Applicazione al problema del modo d'intendere.

Ai due modi d'essere dell'anima umana corrispondono due modi d'intendere. Quando l'anima, conformemente alla sua natura è unita al corpo, essa pensa rivolgendosi verso il mondo sensibile, di cui astraie il suo "cibo" intelligibile. Quando invece è separata dal corpo, il suo modo d'intendere somiglia quello degli angeli : essa intende rivolgendosi a sé stessa e trovando in sé stessa il 'materiale' intelligibile che le permette di pensare il mondo. Quel materiale ha due fonti : le idee delle cose imparate quaggiù contenute nella memoria intellettuale e le idee provenienti nell'anima da un influsso divino diretto. Si tratta per l'anima di un modo di conoscenza preternaturale. In alcuni brani, per manifestare la verosimiglianza di questo modello cognitivo, san Tommaso ne individua delle anticipazioni nella vita presente. Quando l'anima viene meno impegnata nelle attività corporali (sonno, ipnosi, « estasi »), essa diviene più ricettiva all'influenza delle sostanze separate. È chiaro che san Tommaso, su quel punto, sbreccia un po' il suo presunto empirismo.

### [4] Perfezione e imperfezione nella conoscenza dell'anima separata

L'anima separata conosce per mezzo dell'influsso noetico delle idee che viene di Dio. Ma san Tommaso solleva allora una grave obiezione di cui la soluzione gli permette di andare più avanti nella sua spiegazione. Eccola :

“La natura infatti è sempre ordinata al meglio ; ora, è certamente meglio conoscere volgendosi alle cose essenzialmente intelligibili, che ai fantasmi ; Dio quindi avrebbe dovuto formare la natura dell'anima in maniera da renderle naturale il processo conoscitivo più nobile, senza costringerla per questo all'unione col corpo.”

La posta in gioco è fondamentale : si tratta di capire quale è il posto dell'uomo nella grande catena ossia gerarchia dell'essere. Che senso ha questa creatura così paradossale, collocata sull'orizzonte del mondo fisico e del mondo spirituale ? La risposta di san Tommaso all'obiezione è che il modo di pensare per “conversione” al mondo intelligibile è certo di per sé

superiore, ma che, nel caso specifico dell'uomo, porta tutto sommato a una conoscenza meno perfetta.

“Dobbiamo perciò considerare che, sebbene l'intellezione mediante gli intelligibili superiori sia più nobile di quella che si può avere ricorrendo ai fantasmi, tuttavia quel primo processo intellettuale per le capacità dell'anima sarebbe risultato meno perfetto.”

Per farci capire questa tesi e la situazione dell'uomo, san Tommaso ci offre una presentazione generale e sintetica dell'universo della conoscenza. Quest'ultimo è strutturato, così come l'universo dell'essere, dalla partecipazione :

“La virtù intellettuale presente nelle sostanze intellettuali si deve a una partecipazione della luce divina. Questa luce, dunque, è una e semplice nel primo principio ; ma quanto più le creature intellettuali sono distanti da esso, tanto maggiormente quella luce si suddivide e si diversifica, come accade per le linee che si allontanano dal centro.”

In Dio, Intelletto sussistente, Pensiero che si pensa sé stesso, Soggetto e Oggetto si identificano realmente. Dio conosce tutte le cose per mezzo della propria essenza che a/ in quanto Causa prima contiene tutte le perfezioni delle creature (partecipazioni alla perfezione divina), e b/ è realmente identica alla sua “potenza intellettuale”. Invece, per qualsiasi creatura, l'essenza non può contenere in sé tutte le perfezioni intelligibili. Pertanto, all'essenza limitata della creatura spirituale devono essere aggiunte delle idee ricevute da Dio, che sono delle partecipazioni all'Essenza divina.

“Avviene, così che Dio conosce tutte le cose mediante la sua sola essenza ; mentre le sostanze intellettuali più alte, conoscono servendosi di un certo numero di forme intenzionali.”

Interviene allora un principio fondamentale : occorre che sia una proporzione tra, da una parte, la “forza” intensiva del principio soggettivo del pensare (la potenza intellettuale) e, dall'altra parte, l'idea oggettiva per mezzo di cui il soggetto pensa. Più potente è l'intelletto, più è capace di sfruttare l'idea universale. Vale a dire : più è capace di vedere tutte le conclusioni che si possono dedurre da quest'idea generale. Per esempio, un metafisico geniale può « vedere » in un principio universale dell'essere un insieme impressionante d'applicazioni e di conclusioni.

Per tanto, più l'intelletto è potente, più ridotto è il numero d'idee di cui ha bisogno per pensare. Con poche idee, sfruttate fino al fondo, esso è in grado di pensare tutto. In tal modo che il numero d'idee è il criterio che permette di gerarchizzare le sostanze intellettuali.

“Le sostanze superiori conoscono servendosi di un certo numero di forme intenzionali. Tuttavia, queste ultime sono meno numerose, più universali e più efficaci come rappresentazioni delle cose, a causa della maggiore capacità intellettuale dei soggetti in cui si trovano. Le forme intenzionali poi, che si trovano nelle sostanze intellettive più basse, sono più numerose, meno universali e meno efficaci come rappresentazioni delle cose, perché i loro soggetti non raggiungono la virtù intellettuale delle sostanze superiori.”

Il principio della proporzionalità tra la potenza intellettuale e le idee per mezzo di cui il soggetto pensa comporta un'altra conseguenza essenziale. Se l'idea generale *a* (adatta all'intelligenza *A*) venisse ad essere ricevuta in una potenza intellettuale di livello inferiore ( $B = A - 1$ ), il soggetto *B* non potrebbe sfruttare perfettamente, fino al fondo, l'idea *a*. In particolare, *B* non può raggiungere per mezzo di questa idea *a* il concreto, il particolare. Ne risulterebbe per *B* una conoscenza imperfetta perché generica (=non specifica) e confusa (=non distinta).

“Se dunque le sostanze inferiori ricevessero delle forme intenzionali in quella universalità in cui si trovano nelle sostanze superiori, non avendo esse una virtù intellettuale corrispondente, non ne ricaverebbero una conoscenza perfetta delle cose, ma soltanto generica e confusa.”

Per farci capire, san Tommaso propone un esempio ricavato dalla nostra esperienza umana :

“Il fatto si può constatare in qualche modo anche negli uomini; infatti chi ha una intelligenza modesta non arriva a farsi un'idea chiara delle cose mediante i concetti più universali avuti da persone meglio dotate, ma bisogna spiegargli le cose una per una.”

Per esempio, per far capire una legge della geometria, il professore di matematica deve moltiplicare gli esempi per aiutare gli studenti più deboli mentre gli studenti più intelligenti capiscono subito. Se mi permettete una analogia : chi ha lo stomaco sano e potente è capace di trarre il massimo di risorse energetiche dall'alimento ingurgitato, mentre questo alimento darà indigestione a chi ha una cattiva salute.

Applichiamo questi temi all'intelligenza umana. San Tommaso ritiene che l'intelligenza umana sia la più bassa delle intelligenze (ce ne vuol una perché l'universo delle intelligenze sia completo !):

“Ora, è evidente che nell'ordine di natura le anime umane sono le sostanze intellettuali più basse. E ciò era richiesto dalla perfezione dell'universo, affinché non mancassero le varie gerarchie degli esseri.”

Pertanto, dato che la perfezione è legata all'attualità, l'intelletto umano è un intelletto in potenza. All'inizio è *tabula rasa* (tavola su cui niente è scritto) e quindi deve acquistare a poco a poco la conoscenza e, ciò facendo, si attualizza progressivamente sé stesso. Ma, per attualizzarsi l'uomo ha bisogno di idee proporzionate alla sua capacità intellettuale, la quale è la più debole che sia. L'uomo ha dunque bisogno delle idee più particolari che siano. Ora, si tratta dell'idea della specie, anzi della quiddità delle realtà corporali. Per raggiungere queste idee in una maniera conforme alla sua capacità intellettuale, l'uomo deve ricorrere all'esperienza sensibile, spiritualizzare progressivamente il dato sensibile per mezzo dei sensi interni e astrarre l'idea. Per quel motivo, l'anima intellettuale umana è la forma di un corpo: per poter pensare in un modo che le conviene. Se l'intelletto umano avesse delle idee troppo universali, come quelle degli angeli, non potrebbe sfruttarle:

“Perciò, se le anime umane fossero state create da Dio per avere un'intellezione come quella delle sostanze separate, non avrebbero avuto una conoscenza perfetta, ma confusa e generica. Quindi, affinché potessero avere una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, fu loro data una struttura naturale fatta per l'unione col corpo, e per ricavare dalle cose sensibili una conoscenza appropriata delle medesime; come capita alla gente ignorante che ha bisogno di esempi sensibili per capire una nozione scientifica.”

Pertanto, quando l'anima umana separata riceve direttamente le sue idee tramite l'influsso delle sostanze superiori, la conoscenza che ne risulta è più imperfetta di quella che possiede quaggiù perché è più confusa. Quindi, la conoscenza “preternaturale” dell'anima separata, da un lato, è più eccellente quanto al modo, mentre, dall'altro lato, è più imperfetta quanto al risultato.

In poche parole, occorre affermare contemporaneamente la possibilità che l'anima separata conosca e ribadire che questa conoscenza ha un modo diverso del modo naturale, “incarnato”, il quale, solo, porta l'anima ad una conoscenza perfetta.

“È evidente perciò che l'anima è unita, al corpo a proprio vantaggio, e per conoscere mediante i fantasmi; tuttavia può esistere separata dal corpo, e avere un processo intellettuale diverso.”

### 5.2.2. Modalità e oggetti della conoscenza dell'anima separata

L'anima separata, così come le sostanze puramente spirituali (Dio e gli angeli), conosce convertendosi verso sé stessa, sfruttando le ricchezze noetiche che sono in sé. Questo è il cambiamento più significativo che succede dopo la morte : l'anima passa da una conoscenza estrovertita a una conoscenza introvertita (1). Ma che cosa trova in sé l'anima separata oltre la propria essenza ? Idee ossia oggetti intelligibili provenienti da due fonti : le idee infuse ricevute da Dio e le idee acquistate conservate nella memoria intellettuale (2). In questa maniera, l'anima conosce le sostanze spirituali (3) e anche, in qualche misura, il mondo di quaggiù (4). Osserviamo che il luogo teologico della riflessione sulla conoscenza dell'anima separata è la parabola del povero Lazaro dell'uomo ricco (basta guardare ai *sed contra* degli articoli della q. 89) che, da Tommaso, viene ritenuta una descrizione dell'aldilà.

#### 5.2.2.1. L'autoconoscenza

L'anima umana unita al corpo è estrovertita. Per san Tommaso, quaggiù l'anima non si conosce sé stessa immediatamente ossia direttamente. A differenza di Cartesio, san Tommaso pensa che l'anima non sia il primo oggetto del suo intendere neanche il *medium* della sua conoscenza delle altre realtà. Bisogna dunque uscire per poter entrare in sé ! Sarebbero certo molte cose da dire sui diversi tipi di conoscenza che possiamo avere della nostra anima quando essa è unita al corpo. Basta sapere che si tratti di conoscenze riflesse, indirette. Conosciamo la nostra anima un po' nello stesso modo in cui possiamo conoscere naturalmente Dio : risalendo dagli effetti sensibili che possiamo afferrare verso la loro causa sopra-sensibile.

Invece, appena l'anima viene separata dal corpo, lo sguardo dell'intelletto si rivolge non più al mondo sensibile (siamo come ciechi senza l'attività sensitiva) ma al mondo intelligibile, di cui il primo oggetto che gli viene direttamente incontro è l'anima stessa. L'anima diviene per così dire trasparente a sé stessa : si vede direttamente e si pensa sé stessa *per essenza*, vale a dire senza la mediazione di una idea (la funzione delle idee è di rendere presente l'oggetto esterno nell'anima, mentre l'anima è già presente a sé stessa).

“[Primo modo – naturale – d'autoconoscenza] L'anima, fino a che è unita al corpo, esplica la sua attività intellettuale volgendosi ai fantasmi. Per conseguenza essa è in grado

di conoscere sé medesima solo in quanto è resa intelligente in atto mediante una specie intellettuale astratta dai fantasmi : ed è così che conosce sé stessa mediante il suo atto, come abbiamo spiegato [si veda *Ia*, q. 87, a. 1]. [*Secondo modo – preternaturale – d'autoconoscenza*]. Ma una volta separata dal corpo l'anima non conoscerà più volgendosi ai fantasmi, bensì volgendosi a quelle entità che sono intelligibili per sé stesse, e quindi conoscerà sé stessa in sé stessa” (*Ia*, q. 89, a. 2).

Il modo d'intendere dell'anima separata è dunque quello di tutte le altre sostanze spirituali (incluso Dio), le quali conoscono tutte le altre realtà per mezzo di sé stesse, vale a dire guardando in sé stesse, senza uscire mai di sé. Ciò significa che le altre realtà si trovano in qualche modo “dentro” la sostanza spirituale. Come ? Sono due possibilità principale :

- a/ La cosa conosciuta è l'effetto della sostanza conoscente (ora, l'effetto preesiste nella causa).
- b/ La cosa conosciuta è la causa della sostanza conoscente (ora, la causa esiste nell'effetto, come il riflesso nello specchio).

In ambedue casi, bisogna tener conto del principio *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (ciò che è ricevuto segue le condizioni del soggetto ricevente). Quindi, se la causa appartiene ad un livello ontologico superiore a quello dell'effetto, la causa verrà ricevuta soltanto parzialmente nell'effetto e non verrà conosciuta che parzialmente da lui.

“Ora è comune a tutte le sostanze separate ‘conoscere conforme alla loro natura, tanto ciò che è al disopra di esse, quanto ciò che è al disotto’ ; infatti una cosa è conosciuta perché viene a trovarsi nel conoscente ; d'altra parte ciò che è ricevuto segue le condizioni del soggetto ricevente” (*ibid.*)

Ma che succede quando tra il soggetto e l'oggetto non c'è relazione di causalità ? Per esempio, l'angelo non è la causa dell'anima. In quel caso, il soggetto può conoscere partecipando alle idee causali che si trovano nella causa e che riceve a modo suo dalla causa. Ad esempio, l'angelo conosce l'uomo non perché ne sarebbe la causa, ma perché riceve da Dio, causa dell'uomo, una partecipazione all'idea creatrice dell'uomo.

#### 5.2.2.2 Le fonti delle idee dell'anima separata

Conoscendo sé stessa per essenza, l'anima separata conosce le altre realtà nella misura in cui le loro idee ossia forme presentativi sono presenti in essa. Da dove provengono queste idee ? San Tommaso considera diverse ipotesi.

Prima ipotesi. L'anima separata conosce per mezzo d'idee innate che sarebbero state depositate in essa nel momento della sua creazione. L'unione al corpo avrebbe impedito all'anima di percepire queste idee, ma una volta separata dal corpo l'anima può usare queste idee innate. Le idee innate sono un po' come le cellule dormienti dei terroristi ! Questa teoria, di natura chiaramente platonica, e molto contraria alla tesi aristotelica della *tabula rasa* e porta a ritenere il corpo un ostacolo alla conoscenza.

Seconda ipotesi. Come succede già quaggiù, l'anima separata si rivolge verso il mondo sensibile e grazie alla sua potenza intellettuale astrae le idee dal sensibile. Così la penserà ad esempio Duns Scoto. Ma per san Tommaso l'astrazione non risulta dal contatto diretto tra l'intelletto e la realtà materiale : occorre un processo di raffinatezza progressiva del sensibile che lo proporzioni a poco a poco alla l'intelletto. Non basta deporre la bistecca sullo stomaco perché si produca subito l'assimilazione vitale. Bisogna prima che la bistecca sia masticata, ridotta dal succo gastrico... L'astrazione umana delle idee esige dunque la mediazione delle potenze sensibili. Ora, l'anima separata non ha più potenza sensitiva (se non in radice). Per tanto, non ha più nessun contatto diretto col mondo materiale.

Per quel motivo, nell'articolo 7 della nostra q. 89, san Tommaso spiega che la distanza locale non impedisce la conoscenza dell'anima separata. La distanza è legata al mondo materiale e può ostacolare la conoscenza sensibile (non posso vedere un corpo troppo lontano) ma non la conoscenza intellettuale.

Terza ipotesi. L'anima separata conosce grazie alle idee acquistate quaggiù e conservate nella sua memoria intellettuale. San Tommaso è d'accordo e, ad esempio nell'a. 5 della nostra q. 89, combatte la tesi d'Avicenna secondo cui le idee (ossia *species intelligibiles*) non sarebbero conservate nell'intelletto possibile. In effetti, come abbiamo già spiegato nel presentare le teorie sull'intelletto, secondo Avicenna, l'intellezione risulta dall'azione momentanea dell'Intelletto agente separato sull'intelletto passivo dell'uomo, il quale si limita a preparare questa ricezione intelligibile disponendo l'immaginazione. San Tommaso critica questa teoria :

“[La teoria avicenniana] Alcuni hanno pensato che gli abiti scientifici [=le idee in quanto sistematicamente e logicamente organizzate nella mente] non risiedono nell'intelletto, ma nelle facoltà sensitive, e cioè nell'immaginativa, nella cogitativa e nella memoria, e che l'intelletto possibile non sia in grado di conservare le sue specie intenzionali.

[*Conseguenza*] Ora, se questa teoria fosse vera, ne verrebbe che, alla distruzione del corpo, seguirebbe la distruzione degli abiti scientifici acquistati in vita.

[*La sede delle conoscenze*] Siccome però la scienza ha sede nell'intelletto, il quale, al dire di Aristotele, è 'il luogo delle idee', bisogna concludere che gli abiti scientifici in parte risiedono nelle suddette facoltà sensitive, in parte nell'intelletto medesimo. E ciò si può rilevare dagli atti stessi con i quali si acquistano gli abiti scientifici [...]. [*Modo in cui si acquistano le idee*] Ora, gli atti intellettivi, con i quali si acquista la scienza nella vita presente, avvengono per il volgersi che fa l'intelletto verso i fantasmi, presenti nelle suddette facoltà sensitive. E da questi atti deriva all'intelletto possibile una certa abilità a pensare mediante le specie così ricevute; e alle suddette facoltà inferiori deriva una certa attitudine a far sì che l'intelletto, volgendosi ad esse, possa considerare gli oggetti intelligibili con maggiore facilità.

Ora, poiché gli atti intellettivi si producono principalmente e formalmente nell'intelletto stesso, mentre vengono a trovarsi solo materialmente e sotto forma di predisposizioni nelle facoltà inferiori, lo stesso si dovrà dire a proposito degli abiti.

Perciò quegli elementi degli abiti di scienza, che risiedono nelle facoltà inferiori, non rimangono nell'anima separata ; mentre dovranno necessariamente rimanere quelli che hanno sede nell'intelletto. [...] Dunque, bisogna concludere che gli abiti scientifici, per quanto risiedono nell'intelletto, rimangono nell'anima separata.”

Del resto, è grazie a questa memoria intellettuale che l'anima può essere consapevole della propria identità nella continuità tra vita *ante et post mortem*. Tuttavia, san Tommaso spiega nell'a. 6 che le idee acquistate durante questa vita non vengono più usate nello stesso modo in cui venivano usate quaggiù. In effetti, l'anima unita al corpo usava le idee intelligibili *per conversionem ad phantasmata* (ritorno alle immagini), vale a dire mettendole in relazione con le immagini, ossia vedendo l'universale nei particolari. E appunto a causa di questo legame tra il concetto astratto e le immagini che il concetto permette di conoscere i singolari. Ora, questo legame non esiste più dopo la morte. Pertanto, le idee acquistate durante questa vita sono idee astratte che non permettono all'anima separata una conoscenza perfetta della realtà.

Inoltre, san Tommaso ritiene che la conoscenza per mezzo delle idee acquistate quaggiù sia insufficiente anche perché comporta una disuguaglianza tra le anime separate : le anime

separate di chi non ha mai avuto un'idea (purtroppo ciò non riguarda soltanto i bambini !) non conoscerebbero niente dopo la morte.

Quindi, san Tommaso introduce un'altra teoria : Dio, nella sua provvidenza *ordinaria* (cfr. a. 1, ad 3 : non si tratta di un dono soprannaturale), comunica direttamente ossia infonde nell'anima separata le idee di cui essa ha bisogno per conoscere. L'anima separata riceve dunque direttamente per mezzo di un'illuminazione venuta da Dio, tramite gli angeli, le idee di cui ha bisogno per pensare tanto le realtà superiori (Dio e gli angeli) quanto le realtà inferiori (mondo materiale, mondo di quaggiù).

#### 5.2.2.3. Conoscenza delle realtà superiori

L'anima separata, conoscendo sé stessa, si conosce come creata da Dio, come effetto di Dio, e quindi conosce Dio come la propria causa. Si tratta di una conoscenza di Dio simile a quella di quaggiù nel senso che parte dagli effetti per affermare la causa. Però, il punto di partenza non è più gli effetti sensibili ma gli effetti spirituali, in fattispecie l'anima stessa. Questa conoscenza di Dio, benché sia più perfetta della conoscenza attuale, rimane nondimeno imperfetta rispetto alla pienezza dell'Oggetto divino, il quale non si esaurisce nella funzione di "causa dell'anima".

L'anima separata conosce anche le sostanze separate (angeli e demoni) per mezzo delle idee infuse. Però, l'idea proporzionata alla potenza intellettuale dell'anima separata non può rappresentare perfettamente la perfezione ontologica superiore dell'angelo. La conoscenza rimane quindi imperfetta.

Quanto alla conoscenza delle altre anime separate, occorre distinguere. L'anima non ha bisogno di *species* infuse per conoscere la quiddità delle anime umane separate : la conosce conoscendo sé stessa per essenza : sa che cos'è un'anima umana. Invece, per conoscere le altre anime separate con le loro proprietà individuale, occorre che riceva da Dio le *species* corrispondenti.

#### 5.2.2.4. Conoscenza della realtà inferiori

Nell'a. 3 della nostra q. 89, san Tommaso nega che l'anima separata conosca tutti i "*naturalia*", vale a dire tutte le essenze delle realtà fisiche ossia corporali : tutte le specie d'animali, d'alberi... Come gli angeli, ma a seconda del loro grado nella catena degli esseri, le anime separate ricevono da Dio delle idee (partecipazioni alle idee creatrice di Dio) che

permettono loro di pensare l'ordine delle essenze, la struttura intelligibile del mondo quale dispiegamento della sapienza divina. Però, come abbiamo già detto, le idee infuse non sono addate alla capacità intellettuale dell'uomo cosicché non è in grado di sfruttarne pienamente il contenuto. Ne risulta una conoscenza confusa dei "*naturalia*". Ciò significa che l'anima separata non è in grado di cogliere tutte le differenze specifiche e quindi di distinguere perfettamente le diverse specie dentro un genere.

Il medesimo principio si applica anche al problema della conoscenza dei singoli materiali, vale a dire delle realtà individuali dentro una specie fisica (a. 4). La conoscenza dei singoli è legata al problema della conoscenza della materia in quanto la materia è il principio di individuazione dentro la specie "*naturale*". Ora, come si sa, per san Tommaso, l'intelletto umano non è in grado di afferrare direttamente il singolare materiale (cfr. *Ia*, q. 86, a. 1). Il singolare viene percepito direttamente dai sensi e in modo soltanto indiretto dall'intelletto. Ma quale è il motivo della nostra impossibilità di "pensare" il singolare? Non si tratta del fatto che il singolare sarebbe di per sé inintelligibile a causa della materia. In quel caso, neanche Dio potrebbe conoscere i singoli! Ora, li conosce perché anche la materia è una forma d'essere, la più debole che sia, e quindi viene causata da Dio e possiede nell'essenza divina qualche somiglianza. Il vero motivo è la modalità *astratta* della nostra conoscenza intellettuale. L'astrazione, per definizione, lascia fuori le condizioni della materia per cogliere soltanto la forma comune. Per tanto, l'idea astratta non consente la conoscenza del singolare. Un po' come una radiografia (che ritiene soltanto le ossa) non permette di conoscere esattamente la forma esterna della persona. Quindi, niente affatto impedisce la conoscenza intellettuale del singolare. Le idee divine creatrici rappresentato fino alle dimensioni materiali individuali degli esseri. Così, l'angelo vede nell'idea generale di cane, tutte le razze canine e anche tutti i cani individuali. Però, come l'abbiamo già detto, l'intelletto dell'anima separata non è in grado di sfruttare fino al fondo queste idee in cui sono virtualmente presenti i singoli. Tuttavia, san Tommaso ammette che, in alcuni casi, l'anima separata possa raggiungere per mezzo di queste idee, alcuni singoli :

“*[Possibilità di conoscere intellettualmente i singoli]* Infatti, come Dio conosce tutti gli universali e tutti i singoli nella propria essenza, la quale è appunto causa di tutti i principii delle cose universali e di quelle singoli [...], così le sostanze separate possono conoscere i singoli mediante specie che sono somiglianze partecipate dell'essenza divina.

[*Differenza angelo / anima separata*] Vi è però questa differenza tra gli angeli e le anime : gli angeli dalle specie suddette ricavano una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, le anime separate invece ne ricavano una conoscenza confusa. Perciò gli angeli per il vigore della loro intelligenza sono in grado di conoscere, servendosi di tali idee, non soltanto la natura specifica delle cose, ma anche i singoli contenuti nelle varie specie. [*Quali singoli può conoscere l'anima separata ?*] Invece le anime separate, servendosi delle idee infuse, possono conoscere soltanto quei singoli, in rapporto ai quali hanno una certa determinazione ; e questa può dipendere, o da una conoscenza precedente, o da una disposizione affettiva, o da un rapporto naturale, o da una disposizione divina.” (*Sum. theol., Ia, q. 89, a. 4 ; cf. Q. de anima, q. 20 : Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem [...]. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis.*)

Per mezzo delle idee infuse, l'anima separata può conoscere i singoli con cui ha avuto oppure ha ancora un “rapporto” particolare. Ricevuta in un'anima umana segnata da una storia personale del tutto originale, irripetibile, l'idea viene sfruttata in un modo anche lui personale. Per esempio, essa permette di raggiungere gli eventi singoli e le persone che hanno avuto un posto centrale nella sua vita quaggiù (san Tommaso indica nelle *Q. de anima*, a. 20 che l'anima conosce i peccati singoli che ha commesso). Altro esempio : l'idea permette di conoscere le persone con cui l'anima separata ha legame affettivo, come, ad esempio, una relazione di famiglia o di amicizia.

Questa dottrina permette di rispondere a una domanda di natura più specificamente teologica : “Se le anime separate conoscano gli avvenimenti di questo mondo ?” (a. 8). Si tratta della questione delle relazioni tra il mondo dei viventi e quello dei morti. Mentre le frontiere tra i due mondi sono assai porose nel mondo pagano (spettri, fantasmi, spiriti...), la tradizione biblica e poi la tradizione cristiana tende a chiudere strettamente i confini (nell'ordine naturale) e proibisce le pratiche per le quali gli uomini cercano a superare questi limiti (malgrado l'episodio imbarazzante della strega di En-Dor che rievoca lo spettro di Samuele !). Come spiegato da sant'Agostino nel suo trattato *Sulla cura dovuta ai morti*, i defunti (anche i giusti !) non si occupano dei fatti dei vivi e non intervengono se non per volontà di Dio, in modo miracoloso. Comunque, l'unica comunicazione possibile è quella – soprannaturale – fondata sulla carità e la comunione dei santi. Così, secondo san Tommaso :

“Se si considera la conoscenza naturale, di cui ora parliamo, bisogna dire che le anime dei morti ignorano quello che avviene in questo mondo. E possiamo ricavarne la prova dalle cose già dette. Infatti, l'anima separata conosce i singolari per il fatto che in qualche modo è in relazione con essi, sia per le tracce di cognizioni o volizioni antecedenti, sia per una disposizione divina. Ora, le anime dei morti, per disposizione divina e per il loro modo di essere, sono segregate dal consorzio dei viventi e aggregate a quello delle sostanze spirituali separate dal corpo. Quindi ignorano le vicende di quaggiù” (*Sum. theol., Ia, q. 89, a. 8*)

### 5.3. Altri aspetti della vita dell'anima separata.

Alla fine del cap. 81 del libro II della *Summa contra gentiles*, san Tommaso segnala che l'anima separata esercita anche operazioni di tipo affettivo, come amare o rallegrarsi. Però, da questi movimenti dell'anima bisogna ormai allontanare ogni aspetto sensibile, “passionale”, giacché la passione in senso proprio comporta sempre un aspetto fisiologico. SI tratta dunque di azioni puramente spirituali, appartenenti all'appetito spirituale, vale a dire alla sola volontà. La caratteristica principale dei movimenti della volontà nell'anima separata è che essi prendono posto dentro una scelta ormai definitiva rispetto al Fine ultimo. Nel momento della morte, la volontà si fissa per sempre e immutabilmente *pro* o *contra* Dio. I movimenti della volontà dell'anima separata non possono mai essere “conversioni” radicali né nel senso del bene né nel senso del male. In effetti, la possibilità di cambiare il fine ultimo è intrinsecamente legata allo stato terrestre della persona umana. L'orientamento della mia volontà verso il fine ultimo dipende in gran parte dalle disposizioni (comprese le disposizioni corporali) in cui mi trovo. Così, una forte passione sensuale può farmi sviare dal mio orientamento verso Dio perché mi fa vedere a torto quest'azione cattiva (sedurre la moglie del mio vicino) come buona per me, a dispetto dell'ordine morale oggettivo. Un habitus virtuoso stabilizza la mia azione nel senso del bene, superando gli sbalzi d'umore, mentre l'habitus vizioso radica la scelta perversa nella mia vita. Però, un habitus non determina mai completamente la volontà. Esso può corrompersi. Quindi, finché l'anima è unita al corpo, le disposizioni che sottendono la sua scelta del fine ultimo possono cambiare. Ma questo non è più possibile dal momento in cui l'anima è separata dal corpo.

L'anima separata esercita dunque un'attività spirituale consistente nel succedersi di atti di pensiero e/o di volontà. Perciò, occorre riconoscere l'esistenza di qualche “temporalità” per l'anima separata. Il tempo è, infatti, la misura del “prima e dopo”. Non appena vi è una

successione di atti, vi è anche una forma di tempo. Però, gli atti posti dall'anima separata sono atti che si compiono nell'istante. Quindi, sono atti discontinui. Il tempo dell'anima separata non sarà dunque il tempo cosmologico che misura e ritma il divenire del mondo fisico. Si tratta di un "tempo" discontinuo, simile a quello degli angeli, che san Tommaso chiama "aevum".

E la relazione tra l'anima separata e lo spazio ? La spazialità è legata alla materialità. Quindi, l'anima separata non è di per sé in un luogo. Tuttavia, per motivi teologici, i medievali hanno elaborato una teoria dei "ricettacoli" delle anime, e la teologia cattolica comune ha a lungo rifiutato di ridurre il Cielo o l'inferno a semplici stati ma vi ha visto determinati luoghi situati nel cosmo

### ***Cenni bibliografici :***

- E. HUGON, "De l'état des âmes séparées", *Revue thomiste* 14 (1906), p. 48-68 ; 529-546.
- ID., "Si l'âme séparée est une personne ?", *Revue thomiste* 17 (1909), p. 590-596.
- V. E. SLEVA, *The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Washington D.C., 1940.
- J. WEBERT, « III. La vie de l'âme séparée d'après saint Thomas d'Aquin », p. 288-295 [288-289], in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, La pensée humaine, Ia, Questions 84-89, traduction française par J. Wébert, o.p. », Paris – Tournai – Rome, 1954<sup>2</sup>.
- C. J. PETER, *The Doctrine of Thomas Aquinas Regarding Eternity in the Rational Soul and Separated Substances*, Diss. ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificiam universitatem sancti Thomae in Urbe, Roma, 1964.
- A. C. PEGIS, « The Separated Soul and its Nature in St. Thomas », in *St. Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, p. 131-158.
- S. DE LA CIERVA, « Las potencias sensibles y el alma separada », in *L'anima nell'antropologia di s. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1987, p. 243-251.
- C. N. STILL, «Do We Know All After Death? Thomas Aquinas on the Disembodied soul's Knowledge » in M. BAUER (ed.), *Person, Soul, and immortality*, New York, 2002, p. 107-119.
- J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas on the Separated Soul's Natural Knowledge", in J. J. MCEVOY, M. DUNNE (ed.), *Thomas Aquinas: Approaches to Truth : The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, Dublin - Portland, 2002, p. 114-140.
- C. MARTIN, "Is There Identity of Person Between a Human Being and a Separated Soul?", *Studia Theologica* 6 (2008), p. 249-253 (corruptionist)
- J. T. EBERL, "Do Human Persons Persist Between Death and Resurrection?" in K. TIMPE (ed.), *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York, 2009, p. 188-205 (survivalist).
- C. VAN DYKE, "Not Properly a Person: The Rational Soul and 'Thomistic Substance Dualism,'" *Faith and Philosophy*, 26 (2009), p. 186-204 (corruptionist)
- P. TONER, « St Thomas Aquinas on Death and the Separated Soul », *Pacific Philosophical Quarterly* 91 (2010), p. 587-599 (corruptionist)

- W. KLUXEN, « Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin », in L. Honnefelder und H. Möhle (ed.), *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, 2012, p. 193-212.
- E. S. STUMP, “Resurrection and the Separated Soul”, in B. DAVIES, E.S. STUMP (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, 2012, p. 458-466.
- C. TADDEI FERRETTI, *Tommaso d’Aquino e l’escatologia intermedia: La conoscenza nelle anime separate*, Napoli, 2013.
- G. BUTERA, « Incomplete Persons: Thomas Aquinas on Separated Souls and the Identity of the Human Person », in N. ZUNIC (ed.), *Distinctions of Being, Philosophical Approaches to Reality*, Washington D.C., 2013, p. 61-80.
- M. SPENCER, « The Personhood of the Separated Soul », *Nova et Vetera* (Eng.) 12 (2014), p. 863-912 (survivalist)
- T. NEVITT, “Survivalism, Corruptionism, and Intermittent Existence in Aquinas”, *History of Philosophy Quarterly* 31 (2014), p. 1-19 (corruptionnist).
- C. VAN DYKE, “I See Dead People. Disembodied Souls and Aquinas’s Two Person Problem”, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 2, Oxford, 2014, p. 25-45 (corruptionnist).
- S. R. OGDEN, “Individuation and the Afterlife in Thomas Aquinas and Some Muslims Philosophers”, in S. OGDEN, G. KLIMA, A. HALL (ed.), *The Metaphysics of Personal Identity*, Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, vol. 13, Cambridge, 2016, p. 33-62.
- T. C. NEVITT, “Aquinas on the Death of Christ: A New Argument for Corruptionism,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (2016), p. 77-99.
- J.-B. GULLON, “Heaven before Resurrection: Soul, Body, and the Intermediate State”, in CUSHING S. (éd.), *Heaven and philosophy*, Lanham, Md., 2017, p. 45-76 [quale antropologia corrisponde alla dogmatica cristiana].
- J. W. SKRZYPEK, “Complex Survivalism, or: How to Lose your Essence and Live to Tell about it”, *Proceedings of the ACPA* 91 (2017), p. 185-199.
- S.-T. BONINO, « L’âme séparée. Le paradoxe de l’anthropologie thomiste », in ID., *Études thomasiennes*, Paris, 2018, p. 273-305.
- D. PERLER, “Disembodied Cognition and Assimilation: Thirteenth-Century Debates on an Epistemological Puzzle”, *Vivarium* 57 (2019), p. 317-340 [su san Tommaso, p. 320-327].
- M. EITENMILLER, “On the Separated Soul”, *Nova et vetera* 17 (2019), p. 57-91.