

REVUE
DES
SCIENCES PHILOSOPHIQUES
ET
THÉOLOGIQUES

REVUE TRIMESTRIELLE

Publiée avec le concours du Centre National du Livre

**LE CORPS HUMAIN SELON THOMAS D'AQUIN :
NATURE ET DESTINÉE**

M. Borgo. — Préface. Qu'est-ce qu'un corps selon Thomas d'Aquin ?	571
N. Weill-Parot. — De l'aimant à l'homme : propriété occulte, âme et hiérarchie des formes chez Thomas d'Aquin	583
I. Costa. — Génération charnelle et transmission du péché originel chez Thomas d'Aquin	603
G. Zuccolin. — Tommaso d'Aquino sulla complessione corporea....	625
C. Casagrande. — <i>Transmutatio corporalis</i> . Le corps et les passions selon Thomas d'Aquin.....	649
C. König-Pralong. — L'anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d'Aquin.....	673
J.-Ch. de Nadaï. — La sépulture comme aumône corporelle. Son inscription dans le septénaire des œuvres de miséricorde.....	689
ARTICLE :	
J. Lambinet. — E. Przywara et l'« école » Maréchal-Heidegger. La culture du « problématique ».....	703
RECENSIONS ET NOTICES	733
TABLES ANNUELLES	747

P A R I S
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
2019

Revue des Sciences philosophiques et théologiques
fondée en 1907 par les dominicains de la Province de France



Propriétaire du titre
Province dominicaine de France

Directeur de la publication
Camille de BELLOY
directeur@rspt.fr

Secrétaire de rédaction
Serge TYVAERT
secretariat@rspt.fr

Comité de rédaction
Gilles BERCEVILLE, Oliver BOULNOIS, Philippe BÜTTGEN, Guillaume CUCHET,
Pascal MARIN, Jean-Christophe de NADAÏ, Adriano OLIVA,
Pasquale PORRO, Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

Comité de lecture
Jacques ARNOULD, Marta BORGIO, Ceslas BOURDIN, Rémi CHÉNO,
Iacopo COSTA, Jacques COURCIER, Emmanuel DURAND, Jacques FANTINO,
Claude GILLIOT, Emmanuel HOUSSET, Ruedi IMBACH, Jean-Pierre JOSSUA,
Laurent LAVAUD, Philippe LEFEBVRE, Hervé LEGRAND, Laurent LEMOINE,
Michel MALLÈVRE, Bernard MEUNIER, Marc MILLAIS, Régis MORELON,
Augustin PIC, Jean-Michel POTIN, Bernard QUELQUEJEU, Olivier RIAUDEL,
Henri Dominique SAFFREY, Édouard-Henri WÉBER

Adresse de la rédaction
Revue des Sciences philosophiques et théologiques
43bis, rue de la Glacière, F-75013 Paris
www.rspt.fr

Éditeur-Diffuseur
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne, F - 75005 Paris
www.vrin.fr

Abonnement annuel
Règlement auprès de la Librairie philosophique J. Vrin
BNP PARIBAS, Agence Sorbonne,
IBAN FR 76 3000 4007 4100 0270 2160328 BIC BNPAFRPPPRG

Prix T.T.C. 2019 : 95 € pour la France
115 € pour tous les autres pays

Prix de ce numéro : 28 €

Revue accessible en version numérique sur **www.Cairn.info**

ISSN numérique : 2118-4445

TOMMASO D'AQUINO SULLA COMPLESSIONE CORPOREA

par Gabriella ZUCCOLIN
Università degli Studi di Pavia

I. LA *COMPLEXIO* : UNA NOZIONE CHIAVE DELL'ANTROPOLOGIA MEDICA

Come ha ben mostrato Danielle Jacquart, il termine *complexio* – nella sua valenza tecnica (cioè come corrispondente del greco *krasis*) – si stabilizza relativamente tardi nel lessico medico latino, sostituendosi progressivamente a *natura* e *temperamentum* (senza che quest'ultimo vocabolo si eclissi del tutto) e affrancandosi piuttosto faticosamente da *commixtio*¹. Le tappe più significative di tale processo sono rappresentate

1. Sulla storia e le trasformazioni in epoca medievale della teoria della complessione cf. Lynn THORNDIKE, « *De Complexionibus* », *Isis* 49, 1958, p. 398-408 ; Danielle JACQUART, « *De crasis à complexio : note sur le vocabulaire du tempérament en latin médiévale* », Guy SABBAH (dir.), *Textes Médicaux Latins Antiques* (Mémoires 5), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1984, p. 71-76, poi anche in EAD., *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e-XV^e s.)*, Aldershot, Variorum, 1997 ; Per-Gunnar OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1400)*, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 127-194 ; Nancy SIRAI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 101-104 ; Jean-Marie FRITZ, « La théorie humorale comme moyen de penser le monde. Limites et contradictions du système », *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècles)*, éd. par Dominique BOUTET, Laurence HARF-LANCNER, Paris, Éditions rue d'Ulm, 1993, p. 13-26 ; Valentin GROEBNER, « *Complexio/Complexion : Categorizing Individual Natures, 1250-1600* », Lorraine DASTON, Fernando VIDAL (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2004, p. 361-383 ; Theodor Wolfram KÖHLER, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Teilband 1, Leiden-Boston, Brill, 2008, in part. p. 305-340 (« *Deduktionen aus der complexio-Theorie* ») ; Joël CHANDELIER, Aurelien ROBERT, « *Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge* », *Revue de*

dalla *Pantegni* di Costantino l'Africano (compendio del *Kitāb al-malikī* di 'Alī ibn 'Abbās al-Mağūsī) – in cui *commixtio* indica la mescolanza o commistione (*mīxis*) degli elementi in un corpo elementare e *complexio* il risultato di questa stessa commistione, ovvero l'equilibrio dei diversi elementi (la *krasis*, appunto) – e dal commento di Mauro di Salerno all'*Ysagoge* di Iohannitius, che riprende e consolida questa stessa distinzione, precisando che la *complexio* è l'unione originaria delle qualità elementari in qualunque corpo naturale. Tuttavia, l'affermazione definitiva del termine si deve soprattutto alla traduzione latina, ad opera di Gerardo da Cremona, del *Canone* di Avicenna, in cui si afferma – in linea con quanto si ritrova nel commento di Mauro di Salerno – che la *complexio* è la qualità complessiva o globale che risulta dall'interazione reciproca delle qualità proprie di ciascun elemento :

Complexio est qualitas que ex actione adinvicem et passione contrariarum qualitatum in elementis inventarum provenit quorum partes ad tantam parvitatem redacte sunt, ut cuiusque earum plurimum contingat plurimum alterius. Cum enim adinvicem agunt et patiuntur suis virtutibus, accidit in earum summa qualitas in toto earum similis que est complexio².

Si impone così, per effetto delle traduzioni latine dei testi medici arabi, una distinzione tecnica, dai confini porosi ma pur sempre riconoscibili, tra tre termini che si rivelano sinonimi solo in apparenza, o solo secondo il loro uso generico : se *commixtio* indica, come detto, la mistione degli elementi, e *complexio* designa la qualità equilibrata che risulta dall'interazione delle qualità elementari, *temperamentum* viene sempre più adoperato per esprimere l'equilibrio degli umori che corrispondono alle qualità elementari.

In ogni caso, è soprattutto l'autorità di Avicenna ad assicurare la diffusione della nozione di *complexio* anche al di fuori del contesto strettamente medico³. Questo non deve però far dimenticare che tale nozione, già presente nel corpus ippocratico, aveva assunto un ruolo cruciale in Galeno e nella tradizione che, direttamente o indirettamente, dipende dalla sua opera. Semplificando, si potrebbe dire che lo scopo stesso della medicina medievale si fonda sulla nozione di *complexio* : se la malattia consiste essenzialmente nell'alterazione dell'equilibrio

synthèse 134/4 (2013), p. 473-510 ; Joel KAYE, *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, in part. p. 128-240.

2. AVICENNA, *Canon medicinae*, Venetiis, apud Iuntas, 1608, I, fen 1, doct. 3, c. 1, p. 11.

3. Sulla recezione del *Canone* di Avicenna in Italia, cf. Joël CHANDELIER, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités italiennes (1200-1350)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

umorale di ciascun individuo – che a sua volta corrisponde all'equilibrio delle qualità elementari, e cioè appunto alla complessione –, il fine del medico è in definitiva quello di ripristinare, attraverso regimi appropriati e interventi specifici, questo stesso equilibrio. Tuttavia, come appena accennato, la teoria della *complexio* non resta confinata nell'ambito ristretto della teoria o della pratica medica; essa veicola una precisa antropologia, in cui entrano in gioco non solo la salute o il benessere dell'uomo, ma, entro certi limiti, la sua stessa natura, o per meglio dire il modo in cui la natura specifica dell'uomo si articola nella varietà e differenza dei temperamenti e delle disposizioni individuali: ciò che ogni individuo è, dipende dalla complessione che gli è propria⁴.

In quanto portatrice di questa particolare interpretazione dell'uomo, la nozione di *complexio* esula dai confini disciplinari della medicina per penetrare non solo nel territorio contiguo della filosofia naturale, ma anche in quello – solo apparentemente più remoto – della teologia. Non sorprende quindi che anche Tommaso d'Aquino abbia fatto ampiamente ricorso alla dottrina della complessione e si sia confrontato con essa⁵. L'attitudine di Tommaso a questo proposito non è però univoca e dev'essere interpretata secondo registri e livelli diversi. Se da una parte Tommaso non ha alcuna esitazione nel rigettare la tesi che fa coincidere *tout-court* l'anima umana con la complessione, dall'altra egli accetta altrettanto pacificamente l'assunto per cui la complessione corporea ha delle ripercussioni profonde e strutturali sulle operazioni dell'anima – ripercussioni che non si limitano all'ambito delle funzioni vegetative e sensitive, ma investono anche la sfera delle potenze razionali, condizionando in qualche misura tanto le capacità conoscitive quanto l'agire morale, ovvero il campo delle virtù e delle deliberazioni pratiche. Inoltre, la particolare insistenza sull'unità psicofisica dell'uomo propria del pensiero di Tommaso fa sì che la teoria della complessione sconfini anche nell'ambito più strettamente teologico, attraverso una serie di implicazioni, non sempre prevedibili, che toccano il posto dell'uomo nell'Universo, l'escatologia, la demonologia e anche la cristologia. Scopo di questo contributo è provare a dar conto di alcuni di questi aspetti.

4. Sull'antropologia medica, in quanto fondata appunto sulla nozione di *complexio*, cf. J. CHANDELIER, A. ROBERT, « Nature humaine et complexion du corps », art. cit., p. 473-510.

5. Sugli interessi medici di Tommaso, cf. Mark D. JORDAN, « Medicine and Natural Philosophy in Aquinas », Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, de Gruyter (coll. « Miscellanea Mediaevalia » 19), 1987, 2012², p. 233-246.

II. IL RIFIUTO DELL'IDENTIFICAZIONE TRA ANIMA E COMPLESSIONE

La *pars destruens* dell'approccio tommasiano alla *complexio* – quella relativa al rifiuto della tesi che identifica in senso stretto l'anima umana con la complessione – è probabilmente quella che ha attirato maggiormente l'attenzione dei lettori di Tommaso. Il luogo più significativo a questo proposito è senza dubbio rappresentato dal c. 63 del II libro della *Summa contra Gentiles*, a cui si può affiancare il c. 64, dedicato alla confutazione della tesi – attribuita a Empedocle sulla scorta di Aristotele e a Dinarco sulla base di Gregorio di Nissa – che fa consistere l'anima nell'armonia⁶. L'idea di una coincidenza in senso stretto tra anima e complessione è invece attribuita da Tommaso a Galeno: in verità, come è già stato notato, il riferimento è indiretto, ed è proprio la menzione di quel « Gregorio di Nissa » nel c. 64 appena citato che getta luce sulla reale fonte dell'attribuzione a Galeno della tesi della coincidenza dell'anima con la complessione, ovvero il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa (nella versione tradotta da Alfano di Salerno nel secolo XI), opera che Tommaso attribuiva a Gregorio di Nissa⁷. Ecco il passo preciso del *De natura hominis*:

Galenus autem testari videtur in demonstrativis sermonibus, tamquam nihil de anima appareat loquens; sed videre ex his, quae dicit, ut magis velit crasin id est temperantiam esse animam (hanc enim consequuntur morum differentiae), ex dictis Hippocratis confirmas rationem⁸.

Si potrebbe discutere di quanto questa attribuzione indiretta risponda o meno alla posizione autentica di Galeno, dal momento che la tesi della coincidenza dell'anima con la complessione non si ritrova mai alla lettera negli scritti a noi noti del medico, ma parrebbe rappresentare una radicalizzazione/semplificazione della tesi fondamentale – propria

6. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 63-64, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Romae, Typis Riccardi Garroni (« Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia » XIII), 1918, p. 433-435.

7. Mark D. JORDAN, « The Disappearance of Galen in Thirteenth-Century Philosophy and Theology », A. ZIMMERMANN, A. SPEER (Hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin-New York, de Gruyter (coll. « Miscellanea Mediaevalia » 21/2), 1992, p. 703-717; Michael R. McVAUGH, « Moments of Inflection: The Careers of Arnau de Vilanova », Peter BILLER, Joseph ZIEGLER (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York, York Medieval Press (coll. « York Studies in Medieval Theology » 3), 2001, p. 47-67. Tommaso non fu l'unico a confondere il « Nyssenus » con « Nemesius ». Su questa confusione e sulle varie traduzioni, in siriano, arabo e latino, del *De natura hominis*, cf. Helen BROWN WICHER, « Nemesius Emesenus », Ferdinand Edward CRANZ, *Catalogus translationum et commentariorum*, vol. VI, Washington, DC., The Catholic University of America Press, 1986, p. 31-72.

8. Carolus BURKHARD (ed.), *Nemesii episcopi Pempton Physicon sive περί φύσεως ἀνθρώπου liber ab Alfano in Latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917, p. 33.

dell'approccio galenico – secondo cui le operazioni e i costumi dell'anima sono fortemente influenzati dal corpo e dalla sua complessione⁹. Per Tommaso, ad ogni modo, Galeno fu spinto all'identificazione tra anima e complessione dal fatto che le diverse passioni che si attribuiscono all'anima sono in realtà prodotte dalla complessione di ciascuno: quelli di complessione collerica sono ad esempio inclini all'ira, mentre i melanconici sono inclini alla tristezza. Ma in realtà, secondo Tommaso, è altrettanto facile constatare che le funzioni vegetative, quelle sensitive e a fortiori quelle razionali si sviluppano ben al di là delle qualità attive e passive, che sono causa della complessione, secondo la definizione avicenniana che abbiamo già considerato. Inoltre, proprio perché la complessione risulta formata da qualità contrarie (come se fosse una qualità intermedia tra esse), non può essere una forma sostanziale, come invece è l'anima: Aristotele afferma infatti che la sostanza non ha contrari e non ammette aumento o diminuzione. Altrettanto evidente è il fatto che non è la complessione a muovere localmente il corpo vivente: se così fosse, ogni corpo avrebbe sempre il moto dell'elemento in lui predominante, e poiché quest'ultimo nei corpi sublunari è la terra, ogni corpo si muoverebbe sempre e solo verso il basso. L'anima, in quanto principio di movimento, è invece in grado di muovere il corpo verso tutte le direzioni. Infine, l'anima è capace di contrastare le passioni che dipendono dalla complessione corporea: per quanto infatti si possa essere predisposti, a partire dalla propria complessione, verso una determinata passione, si dovrebbe sempre essere in grado di trattenerla

9. Il noto trattato, genuinamente galenico, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* asserisce in realtà non solo la forte influenza della complessione corporea sulle operazioni dell'anima, come suggerito dal titolo stesso, ma anche che l'anima possa in effetti corrispondere alla crasi fra le quattro qualità; l'asserzione è però fatta in via soltanto ipotetica. Sappiamo comunque che la traduzione di quest'opera ad opera di Niccolò da Reggio risale agli inizi del secolo XIV, dunque Tommaso non poté conoscerla. La fonte principale dell'affermazione radicale della tesi che l'essenza dell'anima sia la complessione è invece individuata sia da autori antichi (come Nemesio) che successivi a Tommaso (come i medici Pietro d'Abano e Arnaldo da Villanova) nel *De demonstratione*, un importante libro di Galeno che sappiamo essere stato in buona parte tradotto in arabo da Iohannitius (Ḥunayn ibn Isḥāq) nel secolo IX, e che è ripetutamente citato da Rasis (Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī) nel secolo successivo. Il *De demonstratione* è oggi perduto sia nella versione araba che nell'originale greco; sono però stati rintracciati alcuni frammenti, per i quali rimando a Iwan VON MÜLLER, « Ueber Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis », *Aus den Abhandlungen der k. Bayer. Akademie der Wiss.*, München, 20 (1895), p. 403-478. Cf. anche Riccardo CHIARADONNA, « Le traité de Galien *Sur la démonstration* et sa postérité tardo-antique », Riccardo CHIARADONNA, Franco TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden-Boston, Brill (coll. « Philosophia Antiqua » 115), 2009, p. 43-77; Matyáš HAVRDA, « The Purpose of Galen's Treatise *On Demonstration* », *Early Science and Medicine* 20 (2015), p. 265-287.

o contenerla. La continenza è così un indice manifesto, per Tommaso, della differenza che sussiste tra l'anima e la complessione, dal momento che la complessione stessa non potrebbe mai agire contro se stessa.

È significativo che Tommaso cerchi di dar conto della possibile radice dell'errore di Galeno (o forse è meglio dire dell'errore attribuito a Galeno). In effetti, le passioni possono essere ricondotte tanto alla complessione quanto all'anima, ma in maniera diversa: le passioni risultano dalla complessione per quel che riguarda il loro aspetto materiale (come, nel caso dell'ira, « il ribollire del sangue, o qualcosa del genere »), mentre dipendono dall'anima per il loro aspetto formale, che è quello principale: nel caso dell'ira, per esempio, il desiderio di vendetta. L'ilemorfismo aristotelico viene così anche in questo caso contrapposto al (presunto) riduzionismo galenico; e poiché l'aspetto formale è più importante, nel cercare la natura di qualcosa, di quello materiale, le passioni devono essere riportate all'anima – come principio distinto – più che alla complessione.

L'aspetto forse più interessante dell'approccio di Tommaso è il modo in cui la posizione galenica viene saldata alle teorie sull'intelletto possibile di Alessandro di Afrodisia e Averroè, che vengono discusse nei capitoli immediatamente precedenti del II libro della *Summa contra Gentiles*. Si potrebbe anzi dire che la tesi di Galeno è considerata da Tommaso come un elemento implicito che agisce in entrambi i commentatori: se l'intelletto possibile non è altro che una disposizione organica, o qualcosa di dipendente da essa – come nel caso di Alessandro – l'anima stessa nel suo complesso potrebbe essere identificata con la complessione o con un suo effetto; ma d'altra parte, se si fa dell'intelletto possibile una sostanza separata – come nel caso di Averroè –, ciò che di più proprio resta all'uomo non è nulla più della *vis imaginativa* legata alla propria complessione corporea¹⁰. Agli occhi di Tommaso, in altri termini, tanto la prospettiva iperorganicistica o ipernaturalistica di Alessandro quanto quella anti-ilemorfica di Averroè non potrebbero prescindere dalla teoria della complessione, e farebbero in definitiva entrambe leva – da prospettive opposte – sulla teoria attribuita a Galeno.

10. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, III, cap. 1, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma-Paris, Commissio Leonina / Vrin (« Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia » XLV/1), 1984, p. 205, l. 270-280: « Ex hiis autem que hic dicuntur apparet falsitas opinionis illorum qui dixerunt quod intellectus est uis ymaginativa uel aliqua preparatio in natura humana consequens corporis complexionem. [...] Set horum occasione uerborum quidam in tantum decepti sunt ut ponerent intellectum possibilem secundum esse a corpore separatum, sicut una de substanciis separatis. »

III. LA PECULIARITÀ DELLA COMPLESSIONE UMANA

Se dunque la condanna, da parte di Tommaso, della possibile identificazione tra anima e *complexio* è netta e inequivocabile, la determinazione dell'influenza che la *complexio* ha in ogni caso sulle operazioni proprie dell'anima razionale è più articolata e ricca di sfumature, e chiama in causa questioni ed aspetti diversi.

In primo luogo, Tommaso condivide con i medici l'idea che il corpo umano possieda la migliore complessione possibile tra tutti i corpi misti, e che pertanto la natura umana sia da questo punto di vista simile a quella dei corpi celesti¹¹. Questi ultimi, a differenza dei corpi misti, sono in effetti sottratti alla contrarietà delle forme, e dunque al mutamento sostanziale; tra le sostanze generabili e corruttibili, tuttavia, solo il corpo umano perviene al massimo equilibrio tra le qualità elementari. L'uomo perciò rappresenta, nel mondo sublunare, la natura più vicina a quella dei corpi celesti, come Tommaso scrive già nel *Commento alle Sentenze* :

De nobilitate autem corporis caelestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similis caelo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, sed per hoc quod veniunt ad medium, quia medium neutrum extremorum est actu; et ideo illud corpus quod venit ad maximam aequalitatem mixtionis, est simillimum caelo; et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur II *De anima* [...], quod homo habet meliorem tactum caeteris animalibus; et quanto est melioris tactus, tanto est melioris intellectus, quia subtilitas tactus sequitur aequalitatem complexionis¹².

E analogamente nella *Contra Gentiles* :

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum, secundum intentionem Aristotelis substantia intellectualis unitur non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius¹³.

11. Su questo tema, e in particolare sul ruolo del corpo in Tommaso, cf. Antonia FITZPATRICK, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2017 (spec. capitolo 3, « Individuality and the Individual Body », p. 80-129).

12. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 1, q. 2, a. 5, ed. P. MANDONNET, II, Paris, Lethielleux, 1929, p. 55. Cf. anche II, dist. 8, q. 1, a. 1; dist. 17, q. 3, a. 1, ad. 1.

13. ID., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 70, ed. Leon., p. 450. Cf. anche *Summa contra Gentiles*, II, cap. 90; *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 5, resp. e ad 2; *Questiones disputate de anima*, a. 9, ad 19.

Da questo punto di vista, la complessione umana – indipendentemente dal possesso dell'anima razionale – rappresenta già di per sé la perfezione nella natura inferiore¹⁴; il corpo destinato a congiungersi con l'anima razionale deve in effetti essere quello dotato della complessione più equilibrata :

Corpus igitur cui anima rationalis unitur, cum debeat esse conuenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per equalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio nature inferioris terminatur ad homines sicut ad perfectissimum¹⁵.

14. Tommaso riconosce però che la peculiare complessione umana presenta anche qualche svantaggio rispetto agli altri viventi. Per esempio, in quanto più nobile, la complessione umana è anche più « molle », e questo rende l'uomo inadatto, alla nascita e nella fanciullezza, a compiere determinati atti che risultano invece possibili ad altri animali di complessione meno nobile. La complessione umana è in questo caso svantaggiata inoltre dall'essere più umida, anche per la presenza di un cervello più sviluppato, e l'umidità in eccesso, specie in tenera età, ostacola il movimento dei nervi. Cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 20, q. 2, a. 1, ad 5, ed. P. MANDONNET, p. 512 : « [...] dicendum, quod hoc est ex nobili complexionem hominis, quod defectum talem in pueritia prae quibusdam animalibus patitur : quia enim est mollis complexionis, ideo membra puerilia ex sui mollitie sunt impotentia ad suos actus exercendos : et etiam propter humiditatem abundantem in pueritia, quod contingit in hominibus prae quibusdam animalibus, tum ex magnitudine cerebri, quod homo majus prae aliis anima-bus habet, secundum proportionem sui corporis ; tum etiam propter qualitatem complexionis, a qua si in humidiores recedatur, propter complexionem aetatis inuenitur superabundans humiditas, quae praecipue impedit motum nervorum. Unde animalia siccae complexionis ut caprae, nascuntur cum membris ad motum habilibus. » Comprensibilmente, la tradizione teologica, filosofica e medica medievale, incluso Tommaso, non sviluppa la questione se la donna, considerata da Aristotele più umida e « molle » dell'uomo, non debba allora essere ritenuta una creatura più nobile del suo corrispettivo maschile. Segnalo però qui che all'interno dell'acceso dibattito sulla dignità della donna di epoca rinascimentale, sarà proprio il principio aristotelico secondo cui gli individui dal tatto sviluppato e dalla carne « molle » sono più dotati intellettualmente (sul quale ritornerò nel paragrafo 5 di questo contributo) a giustificare l'idea di una superiorità femminile. Cf., a titolo di esempio, Lucrezia MARINELLA, *La nobiltà et l'eccellenza delle Donne, co' difetti et mancamenti de gli Huomini*, in Venetia, appresso Giovan Battista Ciotti Sanese, 1601, p. 8 : « [...] Mulier, voce latina, che significa molle, et delicato, se al corpo il nome applichiamo ; ma se all'animo mansueto e benigno. Onde all'uno, e all'altro modo sempre risulta in lode della donna ; percioche le carni morbide, e delicate argomentano, che l'ingegno in quel tale sia più atto ad intendere, che non farebbe fra carni ruvide, et aspre. Questo insegna Aristotile dicendo *Molles carne apti mente.* »

15. THOMAS DE AQUINO, *Questiones disputate de anima*, art. 8, ed. Bernardo Carlos BAZÁN, Roma-Paris, Commissio Leonina-Éditions du Cerf (« Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia » XXIV/1), 1996, p. 67, l. 245 – p. 68, l. 251. E di seguito nello stesso articolo : « Videmus enim operationem nature procedere gradatim a simplicibus elementis, commiscendo ea quousque perueniatur ad perfectissimum commixtionis

Se l'uomo possiede il corpo dotato della migliore complessione nell'ambito della sfera sublunare, si deve poi presupporre che, all'interno della stessa natura umana, il corpo di Cristo sia stato quello provvisto della complessione più perfetta :

[...] *Christus fuit optime complexionatus : quod patet ex hoc quod habuit nobilissimam animam, cui respondet aequalitas complexionis in corpore*¹⁶.

Ciò che colpisce, in questo argomento, è l'idea della perfetta corrispondenza tra nobiltà dell'anima e complessione corporea, che è uno dei cardini della tradizione fisiognomica, e non a caso il tema della complessione di Cristo avrà larga fortuna all'interno dei trattati che appartengono a tale tradizione¹⁷. Tommaso si spinge peraltro a riportare a questa impostazione di tipo medico o naturalistico anche la conclusione squisitamente teologica secondo cui la sofferenza sensibile di Cristo fu superiore a quella di tutti gli altri uomini :

[...] *magnitudo doloris sensibilis Christi potest ex tribus considerari. Primo ex ipsa natura passionis ; et sic habuit magnam acerbitatem : tum ex complexione patientis quae erat temperatissima ; unde habebat optimum tactum et per consequens erat in eo vehemens sensus laesionis*

modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem in communi corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissime complexionis. Si quis autem considerare uelit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inueniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus » (p. 68, l. 251-260).

16. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, III, dist. 15, q. 2, art. 3, qc. 3, sed contra 2, ed. Maria Fabianus MOOS, Paris, Lethielleux, 1933, p. 495.

17. L'opinione che Gesù, così come Mosè, avesse una complessione temperata è attribuita da Pietro d'Abano a Isaac Amaran (Ishāq ibn 'Imrān), Avicenna e al-Gazālī. Cf. PETRUS DE ABANO, *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Venetiis, apud Iuntas, 1565 ; rist. anast. a cura di Ezio RIONDATO, Luigi OLIVIERI, Padova, Antenore, 1985, diff. XVIII, f. 28vb G. Cristo è nuovamente nominato da Pietro al fol. 29ra A, dove è affrontato il tema della permanenza temporale della complessione temperata, che, secondo alcuni, non supera la durata di due o tre anni e che si colloca all'incirca intorno al trentatreesimo anno di vita. La stessa considerazione ritorna alla diff. XX, f. 32ra C-D. Pietro tuttavia non nomina Cristo all'interno del suo trattato fisiognomico. Michele Savonarola invece inserisce all'interno delle rubriche del suo *Speculum physionomiae* (1442) vari passi della lettera di Publio Lentulo (un clamoroso falso di origine medievale) sull'aspetto del Cristo per corroborare le sue affermazioni. L'importanza di questa inserzione nello *Speculum* di Savonarola è sottolineata in Joseph ZIEGLER, « Text and Context : On the Rise of Physiognomic Thought in the Later Middle Ages », Yitzhak HEN (ed.), *De Sion Exhibit Lex et Verbum Domini de Hierusalem : Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, Brepols, Turnhout, 2001, p. 159-182 (170-172), a cui rimando per ulteriore bibliografia sulla fisiognomica del Cristo nella letteratura medievale.

– bonitas enim tactus attestatur etiam bonitati complexionis et bonitati mentis, ut dicitur in II de anima [...] ; tum etiam ex genere poenae [...] ¹⁸.

Ritroveremo presto questa connessione – in questo caso già presente in Aristotele – tra tatto o sensibilità in generale e capacità intellettuale. Il caso limite della complessione corporea di Cristo ci permette però di cogliere un altro aspetto fondamentale della dottrina della complessione: la possibilità di giustificare le differenze individuali all'interno di una stessa specie.

IV. COMPLESSIONE E *LATITUDO* DELLA SPECIE UMANA

La complessione di ciascun corpo è in effetti strettamente individuale. Ciò permette in primo luogo di dar conto del fatto che talvolta alcune disposizioni proprie del genere o della specie si trovino ribaltate, o almeno declinate in modo differente, in alcuni degli individui che appartengono al medesimo genere e alla medesima specie. Così ad esempio, nell'art. 5 della q. 46 della I^a-II^{ae}, a proposito della maggiore naturalezza dell'ira o della concupiscenza (*Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia*), Tommaso osserva che la natura dell'uomo si può considerare secondo il genere, secondo la specie e secondo la complessione individuale: secondo il genere, cioè in quanto l'uomo è un animale o un vivente, la concupiscenza è più naturale dell'ira, perché la natura comune dell'uomo in quanto vivente tende maggiormente verso ciò che ne assicura la conservazione; secondo la specie vale invece il contrario, perché l'ira è più legata alla ragione rispetto a quanto non lo sia la concupiscenza (per cui, come osserva Aristotele, è più umano adirarsi contro tutto ciò che risulta contrario e nocivo, che essere mansueti); infine, anche secondo la complessione individuale l'ira risulta più naturale, ma per una ragione differente: l'ira infatti consegue dalla disposizione naturale che dipende dalla complessione collerica, e la *cholera* o bile gialla è l'umore che opera più rapidamente rispetto a tutti gli altri perché è legato alla natura del fuoco ¹⁹.

18. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, dist. 15, q. 2, a. 3, qc. 3, sol., ed. M. F. MOOS, p. 500.

19. ID., *Summa theol.*, I^a-II^{ae}, q. 46, a. 5, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1962 (testo leonino rivisto), p. 743: « Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis in quantum est animal; sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum. [...] Unde Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, quod *humanus est*

Se in questo caso natura specifica e complessione individuale sembrano andare nella stessa direzione, sia pure per motivi diversi, nel successivo art. 1 della q. 63 della stessa I^a-II^{ae} (*Utrum virtus sit in nobis a natura*) la naturalità viene accuratamente distinta tra quella che appartiene alla specie e quella che è invece relativa agli individui. Ciò che conviene all'anima secondo la forma, ovvero secondo l'anima razionale, è naturale rispetto alla specie, mentre ciò che conviene all'uomo secondo la sua determinata complessione corporea è naturale rispetto all'individuo :

[...] oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo, ex natura speciei ; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam ; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus : id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei ; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam : inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum²⁰.

Nella *Sententia* sull'*Ethica* Tommaso precisa che nulla impedisce di considerare come naturale per l'individuo (*quasi pertinens ad naturam individui*) ciò che non è tale rispetto al genere e alla specie²¹.

punire, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse* : unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. – Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem : cholera autem, inter alios humores, citius movetur ; assimilatur enim igni ». Nel *De veritate*, Tommaso precisa ulteriormente che il dominio dell'ira dipende dalla *complexio* corporea più che il dominio della concupiscenza ; questa maggiore dipendenza dalla complessione spiega anche il fatto che i peccati di ira tendano a ripresentarsi per via ereditaria più che quelli legati alla concupiscenza. Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25, a. 6, ad 4, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma, Editori di San Tommaso (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia » XXII,III,1), 1973, p. 742, l. 158-166 : « Et ideo corporalis complexio, in qua plerumque filii parentibus simulantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae ; et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae ; quod enim est ex parte animae, refertur ad speciem, sed quod est ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum. »

20. ID., *Summa theol.*, I^a-II^{ae}, q. 63, a. 1, ed. cit., p. 810.

21. L'argomento è stato analizzato in un altro contesto da Adriano Oliva. Cf. Adriano OLIVA, *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 86-91.

« Naturale » è qui chiaramente inteso come ciò che dipende dalla complessione propria di ciascuno :

Nihil tamen prohibet etiam in his esse aliquid naturale quasi pertinens ad naturam individui licet non pertineat ad naturam generis vel speciei ; videmus enim quod diversa sunt delectabilia diversis secundum diversas complexionem eorum. Et quibusdam sunt quaedam delectabiliora quam alia indifferenter propter naturalem complexionem eorum²².

Si può qui cogliere il grande vantaggio che l'antropologia medica, e nel caso specifico la teoria della *complexio*, può offrire alla filosofia naturale e alla metafisica di ispirazione aristotelica. Se per Aristotele ogni forma sostanziale non ammette gradi o modificazioni (al di là dei processi di generazione e corruzione), le differenze individuali all'interno di una stessa specie non possono che restare confinate nella sfera indefinita dei molteplici e variabili accidenti materiali. La *complexio* fornisce uno spazio intermedio – qualcosa di appunto simile a una « natura individuale » – tra l'ambito omogeneo della forma specifica e la varietà assolutamente difforme degli accidenti individuali. Se insomma non è mai possibile ammettere gradi diversi di umanità in rapporto alla forma specifica, si può invece concedere una certa *latitudo* dell'umanità per quel che riguarda la complessione²³. Tommaso fa riferimento a tale *latitudo* in un passo del *Commento alle Sentenze* che riguarda il rapporto tra generi e corpi individuali, ma si concentra poi esplicitamente sulla natura umana :

Cum enim alicui generi deputatur aliqua complexio, hoc non est secundum aliquem indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam ; ita quod est invenire aliquos terminos ultra quos non salvatur complexio illius generis. Sed inter illos terminos est multa diversitas, secundum quod acceditur ad unum vel alterum : verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima ; et tamen sunt multi gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholericis, et sic de aliis, secundum propinquitatem ad terminos complexionis humanae speciei vel in calore

22. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, III, lect. 20, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma, Ad Sanctae Sabinae (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia » XLVII, 1), 1969, p. 185, l. 118-125. Più oltre, nel commento al VII libro, Tommaso precisa che alcuni dei piaceri *contra naturam* dipendono dalla consuetudine, e altri *ex natura corporalis complexionis, quam acceperunt a principio* : paradossalmente, tali piaceri sono dunque *contra naturam* se ci si riferisce alla natura generica o specifica, ma *ex natura* se ci riferisce alla complessione individuale (nel senso che dipendono dalla *natura* della complessione corporea ; cf. *Sententia libri Ethicorum*, VII, lect. 5).

23. Su questo specifico tema, cf. Aurélien ROBERT, « La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIII^e-XIV^e siècle) », *Mesure et histoire médiévale*, XLIII^e Congrès de la SHMESP, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 41-52.

vel in frigore ; ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris, quem non transit humana complexio²⁴.

La *complexio in qua salvatur natura animalis* – conclude Tommaso – *habet multas diversitates*. La *latitudo* dovuta alle complessioni e/o ai temperamenti rende così in qualche misura più porosi e permeabili i confini tra le specie, che in principio – proprio per l'assenza di gradi nelle forme sostanziali – dovrebbero rimanere netti e invalicabili. Così, se non è possibile dal punto di vista sostanziale che un uomo si tramuti in un altro animale, è invece possibile che l'alterazione dell'equilibrio delle affezioni umane possa tradursi in qualcosa di simile a un mutamento di complessione. Diventa in altri termini possibile immaginare che si possa andare oltre i limiti della natura umana (*ultra limites humanae vitae*) :

[...] alio modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae, puta leonis, ursi aut porci, et hoc est quod vocatur bestialitas et est simile sicut si ex parte corporis complexio alicuius mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam²⁵.

V. L'INFLUENZA DELLA COMPLEXIO SULLE OPERAZIONI DELL'ANIMA RAZIONALE

Come in parte già anticipato, Tommaso non ha alcun problema a riconoscere – con i medici e i filosofi naturali – che la complessione corporea inclini diversamente l'anima. E poiché la complessione corporea è a sua volta condizionata dall'influsso dei corpi celesti, questa specie di condizionamento « fisiologico » comporta anche il riconoscimento dell'influsso astrale sulle vicende umane. Ovviamente, Tommaso si preoccupa sempre di precisare che nulla di corporeo può condizionare direttamente intelletto e volontà, che non sono corporei e non possiedono un organo corporale ; tuttavia resta incontestabile che influendo sulla complessione corporea, gli astri possono modificare le passioni umane, e le passioni possono inclinare diversamente l'animo umano – soprattutto in coloro che non sono abituati a coltivare la propria attività razionale astraendo il più possibile dai dati sensibili²⁶.

24. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 15, q. 2, art. 1, ed. P. MANDONNET, p. 378.

25. ID., *Sententia libri Ethicorum*, VII, lect. 1, ed. Leon., p. 380, l. 67 – 381, l. 74.

26. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 5, ed. P. MANDONNET, p. 650 : «Ad quintum dicendum, quod motus caelestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum, in quantum ex impressione corporis caelestis relinquitur

Talvolta Tommaso sembra suggerire solo un parallelismo, o un'analogia, tra l'inclinazione dovuta all'influsso astrale e quella originata dalla complessione propria di ciascuno. Così è ad esempio nel *Commento al II libro delle Sentenze* :

[...] astrologi non possunt praenuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum caeli sicut ad causam, vel per se, sicut transmutationes quae accidunt in corporalibus, ut tempestates, et sterilitates, et pestilentiae et huiusmodi, quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit Philosophus in lib. *De som. et vig.*, vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt proni ad luxuriam vel ad iram, et huiusmodi ; non tamen talis dispositio corporis animae necessitatem inducit. Unde in his quae ex libero arbitrio dependent, maxime eorum iudicia falluntur²⁷.

In altre occorrenze i due fattori vengono invece concatenati, sempre con la stessa limitazione già ricordata :

[...] electio animae multum inclinatur ex complexione corporis ; unde etiam medici iudicant aliquem esse invidum, vel tristem, vel lascivum, vel aliquid huiusmodi : quorum iudicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur ; quamvis

aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam, sicut ex naturali complexione, quidam sunt magis proni ad unum vitium quam alii ; et hoc modo possunt astrologi praenuntiare aliquid ex his quae ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiae, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora caelestia. Unde etiam Ptolomaeus dicit, in *Centiloquio*, propos. 5, quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ad quae astra disponunt. » ; *De sortibus*, c. 4, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma, Editori di San Tommaso (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia » XLIII), 1976, p. 233, l. 117 - 234, l. 142 : « Nec tamen erit de sortibus similis ratio, quia per sortes non solum de actibus humanis inquiritur, sed etiam per humanos actus inquisitio ipsa procedit ; unde non potest dici quod ipsa proiectio sortium, corporum caelestium dispositionem ex necessitate sequatur. Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt voluntas et intellectus que impressioni siderum non subduntur, sed etiam sensitiva pars anime que, in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus caelestibus subiciatur, potest dici quod ex dispositione caelestium corporum aliqua inclinatio fit in nobis ad hec vel illa facienda : in quantum scilicet ad hoc inducimur per ymaginariam apprehensionem, et per appetitus sensitivi passiones, scilicet iram, timorem et alia huiusmodi ad que homo est magis vel minus dispositus secundum corporalem complexionem, que subditur dispositioni stellarum. Quia tamen homo per intellectum et voluntatem ymaginationis fantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed quedam inclinatio sola quam sapientes moderando refrenant [...]. »

27. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 7, q. 2, a. 2, ad 5, ed. P. MANDONNET, p. 191.

non de necessitate, eo quod ratio imperium super passiones habet ; et per hunc etiam modum ex motibus corporum caelestium aliqua possunt de operibus humanis praesciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi²⁸.

Nella *Contra Gentiles*, la connessione tra influsso dei corpi celesti e complessione dei corpi umani è giustificata sulla base dell'autorità di Giovanni Damasceno²⁹, e in parte di Agostino :

Dicit enim Augustinus, in V de Civitate Dei, quod non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in secundo libro, quod alii et alii planetae diversas complexionones et habitus et dispositiones in nobis constituunt. Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexionione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centilogio dicit : Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus³⁰.

Il passo è interessante perché l'articolazione tra *complexio* individuale e influenze astrali, dunque tra le capacità predittive dei medici e degli astrologi, è formulata in termini chiari ed espliciti : i medici possono giudicare della bontà dell'intelletto sulla base della *complexio* come disposizione prossima, gli astrologi possono farlo sulla base dei moti celesti che sono la causa remota di questa stessa disposizione³¹. Naturalmente, la predisposizione che deriva dalla complessione non riguarda la determinazione di ciò che è buono e desiderabile in senso assoluto, ma di ciò che è buono e desiderabile nelle condizioni presenti (*ut nunc*) e in quanto termine di una determinata

28. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 15, q. 1, a. 3, ad 4, ed. P. MANDONNET, p. 376-377.

29. Così anche nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 10, arg. 1, ed. Leon., XXII, I, 2, p. 168, l. 4-6 : « [...] dicit enim Damascenus quod corpora caelestia "constituunt in nobis complexionones et habitus et dispositiones" [...] ». Sempre nel *De veritate* (q. 12, a. 3, ad 7) si sottolinea il ruolo inevitabile della *complexio* nell'ambito della profezia naturale (escludendo la profezia in quanto dono dello Spirito Santo). Cf. anche *infra*, nota 46.

30. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 84, ed. Leon., XIV, p. 249-250.

31. Nel V libro del *De civitate Dei* di AGOSTINO, richiamato dallo stesso Tommaso, si insiste invece sulla discordanza tra le predizioni degli astrologi e le prognosi dei medici. Cf., in particolare per quel che riguarda le previsioni relative ai gemelli, Gabriella ZUCCOLIN, *I gemelli nel Medioevo. Questioni filosofiche, mediche e teologiche*, Como-Pavia, Ibis (coll. « Officina » 2), 2019.

passione. Ciò vale allo stesso modo per il condizionamento prodotto dai movimenti celesti e per quello causato dalla propria *complexio* :

Est ergo dicendum quod ex caelestibus corporibus potest aliqua dispositio causari in corpore humano ex qua inclinatur appetitus sensitivus, cuius motus est passio animae ; unde ex inclinatione caelestium corporum non habet homo inclinationem ad hoc quod iudicet aliquid esse bonum simpliciter et secundum se, sicut fit per habitum electivum virtutis et malitiae, sed ad iudicandum aliquid esse bonum ut nunc, sicut fit per passionem. Et idem est dicendum de inclinatione quae accidit ex complexione corporis. Nunc autem non agitur de iudicio quo iudicatur aliquid bonum ex passione, quia voluntas potest hoc non consequi, ut dictum est, sed de iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum per habitum³².

In linea con l'antropologia medica, Tommaso concede dunque, in generale e senza troppe esitazioni, che, poiché ogni forma è sempre proporzionata alla materia, la nobiltà dell'anima consegue dalla bontà della complessione corporea, fino al punto di riprendere l'affermazione aristotelica secondo cui coloro che possiedono un tatto migliore possiedono anche un'anima più nobile e un intelletto più perspicace. Così è già nel *Commento al II libro delle Sentenze* :

Omnis autem talis diversitas ex materia causatur ; et ideo, cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis : ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur, cum omne quod in aliquo recipitur per modum recipientis sit receptum : et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quae diversi generis sunt : quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Unde etiam in his quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas : et hoc etiam patet ex signo boni intellectus, quod Philosophus in II *De anima* [...] dat, dicens eos qui sunt boni tactus et molles carne aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit : quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium ; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat³³.

E analogamente nella *Sententia De anima* :

32. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, III, lect. 13, ed. Leon., p. 157, l. 120-134.

33. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 32, q. 2, a. 3, ed. P. MANDONNET, p. 839.

[...] cum enim instrumentum tactus non possit esse denudatum a genere tangibilium qualitatum eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potencia ad extrema saltem per hoc quod est medium inter ea ; ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas anime, quia omnis forma est proportionata sue materie. Vnde sequitur quod qui sunt boni tactus sunt nobilioris anime et perspicacioris mentis³⁴.

I due passi presentano una tesi molto netta : la diversità delle anime dipende dalla diversità dei corpi, e la nobiltà dell'anima consegue dalla buona complessione corporea³⁵. Ora, le operazioni dell'anima razionale consistono negli atti di intellesione e volizione : dunque, è fuor di dubbio che la *complexio* influisca da una parte sulla capacità di comprensione e dall'altra sulla virtù (per riprendere un'espressione dello stesso Tommaso : *ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel virtutem*)³⁶. Consideriamo allora meglio, e separatamente, i due aspetti – quello propriamente cognitivo (*scientia/doctrina*) e quello relativo all'agire e agli abiti morali (*virtus*).

Per quanto riguarda il primo – l'influsso della complessione sulla bontà dell'intelletto – è significativo che tanto nel *Commento al De Trinitate di Boezio* quanto nella *Summa contra Gentiles* la necessità della rivelazione e della *via fidei* venga giustificata, insieme ad altre ragioni, anche sulla base del fatto che non tutti, a causa della propria complessione, sono in grado di pervenire tramite la ragione (*per viam rationis*) alla conoscenza di ciò che ci sarebbe naturalmente accessibile di Dio e delle cose divine :

[...] quia multi hominum ex naturali complexionem sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam per viam rationis ; unde etiam ut hi diuina cognitione non careant, prouisa est fidei uia³⁷.

A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum :

34. ID., *Sententia libri De anima*, II, cap. 19, ed. Leon., p. 149, l. 105-114.

35. Sulle delicate implicazioni teologiche della questione cf. Paolo FALZONE, « Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel *Convivio* di Dante », Bologna, il Mulino, 2010, in part. p. 1-68 e 81-99, e Pasquale PORRO, « Ci sono anime più nobili delle altre ? Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Egidio Romano e la condanna del 1277 », Alessandro PALAZZO, Francesca BONINI, Andrea COLLI (dir.), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Fribourg, Academic Press (coll. « Dokimion » 41), 2016, p. 135-148.

36. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 20, q. 2, a. 3, ed. P. MANDONNET, p. 516.

37. ID., *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma-Paris, Commissio Leonina / Éditions du Cerf (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia », L), 1992, p. 108, l. 153-157.

unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit³⁸.

Il vincolo della complessione corporea è dunque tale da richiedere l'intervento della rivelazione e della fede per tutti coloro che non sono in grado di pervenire alla conoscenza di quelle realtà divine che possono essere accessibili anche alla ragione. Va però precisato che se certe volte Tommaso sembra sottolineare maggiormente il peso della complessione corporea, in altre occasioni è invece esaltata la capacità dell'intelletto di elevarsi al di sopra della base sensibile e fisiologica, base sensibile su cui l'intelletto deve comunque pur sempre far leva. Nel primo senso, Tommaso può affermare esplicitamente che la diversità delle complessioni determina la maggiore o minore capacità intellettiva, in ragione delle potenze sensibili dalle quali l'intelletto muove nel suo processo astrattivo³⁹; in senso opposto, se è vero che gli uomini sono più o meno disposti alla speculazione e alla scienza in base alle diverse disposizioni della loro potenza immaginativa e cogitativa, è vero anche, per Tommaso, che tali disposizioni sono in realtà remote, mentre il principio prossimo resta pur sempre l'abito scientifico, che si costituisce attraverso l'astrazione e dunque il superamento della base sensibile di partenza⁴⁰. In quest'ultimo senso, come viene precisato nel *De virtutibus*, la qualità effettiva di un uomo, per quel che riguarda la parte intellettiva, non si giudica sulla base della sua complessione corporea, né su quella

38. ID., *Summa contra Gentiles*, I, cap. 4, ed. Leon., XIII, p. 11.

39. ID., *Questiones disputate de anima*, a. 5, ad 5, ed. B. C. BAZÁN, p. 44, l. 308-313: « Ad quintum dicendum quod diuersitas complexionum causat facultatem intelligendi uel meliorem uel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus, que sunt potentie utentes organis corporalibus, sicut ymaginatio et memoria et huiusmodi. » Cf. anche *Sententia libri Metaphysicæ*, IV, lect 12. La necessità che l'anima, in quanto la più bassa delle forme intelligibili, si unisca al corpo organico per tramite della complessione è sottolineata ancora nelle *Questiones disputate de anima*, a. 8, ad 1, ed. B. C. BAZÁN, p. 69, l. 314-322: « Ad primum ergo dicendum quod licet anima sit subtilissima formarum in quantum est intelligens, quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri quod sit medie complexionis ad hoc quod per sensus species intelligibiles acquirere possit, necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet plus in quantitate de grauibus elementis, scilicet terra et aqua. »

40. ID., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 73, ed. Leon., p. 461: « Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit Aristoteles, in II *de Anima*, homines boni tactus et mollis carnis esse *bene aptos mente*. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, *ut agat cum voluerit faciliter*, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt. »

dell'influsso dei corpi celesti : questi elementi devono essere tenuti in conto in riferimento alla sola parte sensitiva, ma poiché questa parte obbedisce naturalmente alla ragione, il suo influsso può essere mitigato, o addirittura escluso⁴¹.

L'articolazione tra disposizioni remote e disposizioni prossime si ritrova anche nel caso delle virtù: ciò che appartiene a ciascun individuo sulla base della propria complessione corporea non è altro che un seme o un semenzaio (o vivaio : *seminarium*) delle virtù, un'*inchoatio* delle virtù, che deve tuttavia essere portato in atto e perfezionato dall'esercizio degli atti che dipendono dal nostro appetito razionale o volontà. L'inclinazione della forma a partire dalla predisposizione della materia trova dunque una corrispondenza nell'*inchoatio* delle virtù che dipende dalla complessione o dall'influenza celeste :

Et omnes predictae inchoationes uirtutum [*scil.* le *inchoationes* relative alle specie : intelletto, volontà e appetiti inferiori] consequuntur naturam speciei humane ; unde et omnibus sunt communes.

Est autem aliqua inchoatio uirtutis, que consequitur naturam indiuidui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione uel celesti impressione inclinatur ad actum alicuius uirtutis. Et hec quidem inclinatio est quedam uirtutis inchoatio, non tamen est uirtus perfecta, quia ad uirtutem perfectam requiritur moderatio rationis, unde et in diffinitione uirtutis ponitur quod est electiua medii secundum rationem rectam⁴².

41. ID., *Quaestio disputata de uirtutibus in communi*, q. 1, a. 9, ad 2, ed. Egidio ODETTO, Taurini-Romae, Marietti, 1965¹⁰, p. 733 : « Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis uel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva : et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore ; uel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva : quae quidem potest esse ex naturali complexione corporis, uel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, uel totaliter tolli. »

42. ID., *Quaestio disputata de uirtutibus in communi*, q. 1, a. 8, ed. E. ODETTO, p. 728 (la citazione è stata rivista sulla base dell'edizione critica Leonina in corso ; ringrazio Adriano Oliva e Iacopo Costa per avermi concesso di accedere al testo inedito). Se in questo contesto Tommaso adopera *inchoatio*, ricorre invece all'immagine in qualche modo stoica (ciceroniana) dei *seminaria uirtutum* nel *Commento alle Sentenze*. Cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, III, dist. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, ed. M. F. MOOS, p. 1027 : « Omnes autem istae opiniones secundum aliquid uerae sunt, et secundum aliquid falsae. Uerae quidem sunt, inquantum praedictorum aliqua inchoatio est in natura, sicut forma existit in potentia materiae, et scientia conclusionum in principiis universalibus ; quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur ; et uirtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum uirtutis, quae est in ratione cognoscente huiusmodi bonum, et etiam in uoluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus uiribus, inquantum sunt naturaliter subjectae rationi ; et in quibusdam ex

Se è quindi vero che il possesso di una determinata *complexio* non dipende da noi, è altrettanto vero che la *complexio* stessa è solo una disposizione che si tratta poi di tradurre in atto o di contrastare⁴³. Anche in questo caso la *complexio* non è che un'*inclinatio*: « [...] anima quantum ad actum voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt⁴⁴. » Si potrebbe obiettare che il parallelismo tra i processi di intellesione e quelli di volizione regge in realtà solo fino a un certo punto: nel processo conoscitivo l'intelletto ha necessariamente bisogno delle immagini sensibili, e dunque ha bisogno che le funzioni sensitive siano validamente predisposte da una complessione idonea; nel caso delle decisioni della volontà, la disposizione prodotta da una determinata complessione non è per così dire 'neutra', ma inclina già verso un abito virtuoso o vizioso. Per di più, se non è possibile pensare senza immagini, non sembra altrettanto necessario che le virtù debbano costruirsi su una predisposizione organica. Bisogna tuttavia rilevare che talvolta – per esempio nell'art. 9 della q. 22 delle *Quaestiones de veritate* – Tommaso collega esplicitamente il movimento della volontà all'apprensione particolare del bene e alle passioni dell'appetito sensitivo,

ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod Philosophus dicit in VI *Eth.* [...] quod quidam confestim a nativitate sunt fortes et temperati. Et ideo a Tullio dicitur, quod *seminaria virtutum*, sive initia, *sunt naturalia*. Falsae autem sunt praedictae opiniones, in quantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco; scientiae vero complementum est ex doctrina vel inventione; virtutum autem ex assuefactione vel infusione. Et hoc est quod Philosophus II *Eth.* dicit "innatis nobis eas suscipere, perfectis vero per assuefactionem"», e III, dist. 36, q. 1, a. 1, ed. M. F. MOOS, p. 1215 (a proposito della connessione delle virtù): « Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam sunt proni ad luxuriam ex natura suae complexionis, et sic etiam contingit in aliis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit; et sic accipit nomen politicae virtutis. Et hoc modo oportet virtutes omnes esse simul. »

43. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 5, ed. P. MANDONNET, p. 646-647: « [...] qualitas alicujus est duplex: quaedam ex habitu et quaedam ex naturali complexione; et secundum illam quae est ex habitu, videtur alicui finis talis qualis est ipse; verbi gratia, ei qui habet habitum luxuriae, videtur optimum delectabile venereum, quod est secundum similitudinem sui habitus. Sed ejus quod est tales esse vel non tales, est in potestate nostra: quia vel opera causant habitum, sicut in acquisitis, vel saltem sunt dispositiones ad habitum, sicut in infusis. Qualitas autem quae est ex naturali complexione, non est ad hoc quod faciat videri esse finem hujusmodi, sed est sicut dispositio ad illud: sicut patet in illis qui ex naturali complexione ad luxuriam proni sunt, quod non omnes delectabile venereum prosequuntur, licet eos ad hoc quodammodo naturalis complexio inclinet. »

44. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 10, ad 2, ed. Leon., p. 171, l. 200-204.

che dipendono dalla complessione corporea (o da un'impressione corporea), il che fa sì che ciò che la ragione prescrive in senso universale possa non essere applicato al caso particolare⁴⁵. La mediazione della complessione appare così in qualche modo indispensabile anche in questo ambito. Ed è questo il senso in cui è possibile parlare di individui « naturalmente buoni », nel *Commento all'Etica*⁴⁶, o di « male naturale » e individui « naturalmente malvagi » nelle *Quaestiones de malo* : l'una e l'altra espressione si riferiscono solo all'inclinazione naturale determinata dalla complessione⁴⁷.

Ma la delicata valenza morale della complessione emerge anche in un altro contesto. Così come i demoni possono trarre in inganno l'uomo agendo sulla componente immaginativa del processo conoscitivo (sui fantasmi), possono anche – in modo ancor più pericoloso e radicale – rendere qualcuno incline al male deteriorando la sua complessione, come Tommaso afferma esplicitamente in un passo del *Commento al II libro delle Sentenze*⁴⁸.

45. ID., *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 6, ed. Leon., p. 634, l. 188-203 : « Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum ; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III De anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi, cuius causa potest esse interdum complexio corporis vel quaecumque impressio corporalis ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, ut id quod ratio superior dictat in universali non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. »

46. ID., *Sententia libri Ethicorum*, X, lect. 14, ed. Leon., p. 598, l. 92-98 : « [...] quidam enim dicunt, quod homines fiunt boni per naturam, puta ex naturali complexione cum impressione caelestium corporum ; quidam vero dicunt, quod homines fiunt boni per exercitium ; alii vero dicunt, quod homines fiunt boni per doctrinam. Haec quidem tria aequaliter vera sunt [...] »

47. ID., *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 2, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma-Paris, Commissio Leonina / Vrin (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia » XXIII), 1982, p. 288, l. 182-185 : « [...] alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum ; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi uel concupiscentes propter complexionem. »

48. ID., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 11, q. 1, a. 3, ad 3, ed. P. MANDONNET, p. 276 : « [...] pueri in materno utero non recipiunt sacramenta Ecclesiae, quia non subduntur actibus ministrorum : sed operationibus divinis et angelorum subduntur ; et ideo eis ab infusione animae rationalis, custos angelus assignatur, per quem prohibetur virtus daemonis ab ejus nocimento, et propter multa impedimenta, quibus potest ejus complexio deteriorari, ut efficiatur pronior ad peccandum, vel etiam ipsa vita extingui : et in hoc etiam prosunt parvulis natis, quamvis eos non illuminent ». I demoni possono in effetti conoscere tutte le condizioni (seme paterno, disposizione ricettiva materna, moti celesti) che concorrono alla costituzione della *complexio* di ciascun individuo (cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 8, q. 1, a. 4, qc. 2, ad s.c. 3, ed. P. MANDONNET, p. 213 : « [...] daemones possunt scire virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decisum est, et similiter mulierem proportionatam ad seminis illius susceptionem, et

VI. QUALCHE OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

I diversi luoghi in cui Tommaso si sofferma sul tema della complessione corporea e ne considera le differenti implicazioni mostrano una sorta di assimilazione dell'antropologia medica (indirettamente galenica, ma soprattutto avicenniana) all'interno del proprio orizzonte di pensiero costituito dalla filosofia naturale aristotelica e dalle proprie esigenze più strettamente teologiche. Com'è naturale, Tommaso non perviene alle stesse conclusioni fortemente riduzionistiche e organicistiche dei medici italiani del XIV secolo presi in esame da Aurélien Robert e Joël Chandelier, ma ne condivide alcuni presupposti, a partire dalla convinzione dell'esistenza di una stretta interazione reciproca tra corpo e anima – convinzione che costituisce anche il perno della fisiognomica medievale in quanto disciplina « medicalizzata ». Un passaggio dell'a. 10 della q. 26 del *De veritate* è particolarmente significativo a questo proposito :

[...] transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia huiusmodi, ut dicitur in libro Sex principiorum. Similiter etiam ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus [...] ⁴⁹.

Questa insistenza sull'unità psicofisica dell'uomo è ovviamente rafforzata dalla tesi tipicamente tommasiana dell'unicità della forma sostanziale. Nella misura in cui l'anima razionale, nell'embriologia e

etiam constellationem juvantem ad effectum corporalem, scilicet optimae complexionis in genito : quibus omnibus concurrentibus, possibile est genitos corpore magnos esse vel fortes. ») D'altra parte, rovesciando la prospettiva, Dio può rendere qualcuno idoneo alla profezia modificandone la complessione naturale ; cf. *De veritate*, q. 12, art. 4, arg. 5, ed. Leon., p. 381, l. 44-52 : « Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae ; sed speculatio scientiae acquisitae impeditur per indispositionem naturalis complexionis, cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint ; ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit », e soprattutto la relativa risposta (*De veritate*, q. 12, art. 4, ad 5, ed. Leon., p. 382, l. 161-167) : « [...] dicendum quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo ; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare sicut est in potestate divina, qui donum prophetiae infundit ; et ideo non est simile. »

49. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, a. 10, ed. Leon., p. 784, l. 177-186. Lo stesso riferimento al *De sex principiis* compare anche prima nel *De veritate* (q. 5, art. 10, arg. 2, ed. Leon., p. 168, l. 11-16) : « Praeterea, dicitur in Sex principiis quod “anima coniuncta corpori corporis complexionem imitatur” ; sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humanam ; ergo et in ipsam animam, et ita possunt esse causa humanorum actuum. »

nell'antropologia di Tommaso, si sostituisce completamente a quella sensitiva, pur svolgendone le stesse funzioni, è in qualche modo inevitabile che essa si trovi a contatto diretto, per così dire, con le qualità elementari del corpo, e ne possa subire entro certi limiti il condizionamento. Tanto l'inizio del processo conoscitivo quanto quello dell'agire virtuoso si radicano in effetti direttamente nella complessione corporea ; resta però sempre in potere dell'anima astrarre dei contenuti puramente intelligibili dalle immagini sensibili, così come perfezionare o addomesticare le inclinazioni affettive o passionali prodotte dalla complessione. Ciò è evidentemente possibile non solo perché l'anima razionale non è tratta dal corpo, ma infusa direttamente da Dio, ma anche perché – come Tommaso non cessa di ripetere – essa possiede funzioni che non dipendono e non hanno bisogno di alcun organo corporeo. Questa (relativa) indipendenza o autonomia non sopprime però la proporzionalità tra l'anima razionale e la complessione specificamente umana : « Corpus igitur cui anima rationalis unitur, cum debeat esse conuenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per equalitatem complexionis », come già letto⁵⁰. E una riprova in qualche misura sorprendente dell'assoluta inscindibilità di questo rapporto e questa proporzione si ritrova in un articolo della I^a pars della *Summa theologiae* su cui vorrei soffermarmi in conclusione. Discutendo del luogo del Paradiso (terrestre) Tommaso non riesce a fare a meno di esprimere tutta la sua perplessità rispetto alle *auctoritates* che ne ponevano la sede sotto il circolo equinoziale : un luogo troppo caldo, secondo Tommaso, e inadatto alla complessione perfettamente temperata dell'uomo⁵¹. Anche la scelta divina della collocazione del Paradiso terrestre è così per Tommaso in qualche modo vincolata al rispetto della complessione corporea che Dio stesso ha scelto di darci affinché risultasse perfettamente proporzionale all'anima razionale – e poco importa se nel nostro immaginario contemporaneo i paradisi turistici si trovino tutti o quasi nelle zone equatoriali e tropicali.

50. ID., *Questiones disputate de anima*, a. 8, ed. B. C. BAZÁN, p. 67, l. 245-248.

51. ID., *Summa theol.*, I^a, q. 102, a. 2, ad 4, ed. cit., p. 479 : « [...] illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperantissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore ; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris ; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. – Aristoteles tamen, in libro *Meteor.*, expresse dicit quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius : quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. – Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi. »

RÉSUMÉ. – Thomas d'Aquin sur la complexion corporelle. Par Gabriella ZUCCOLIN.

Au Moyen Âge, la théorie médicale de la complexio n'est pas confinée dans le domaine restreint de la théorie ou de la pratique de la médecine. Elle implique une anthropologie déterminée, qui ne concerne pas seulement la santé et le bien-être de l'homme, mais, dans certaines limites, la nature même de celui-ci ou, pour mieux dire, la manière dont la nature spécifique de l'homme s'articule avec la variété et la différence des tempéraments et des dispositions individuelles : ce qu'est chaque individu dépend de la complexion qui lui est propre. Cette anthropologie médicale dépasse les limites de sa discipline et pénètre aussi la théologie, par une série d'implications, pas toujours prévisibles, qui concernent la place de l'homme dans l'univers, l'eschatologie, la démonologie et aussi la christologie. Le but de cette étude est de rendre compte de certaines de ces implications en regard de la pensée de Thomas d'Aquin. Les différents lieux où Thomas étudie la complexion corporelle – il en considère les implications dans les domaines intellectuel et moral – montrent une sorte d'assimilation de l'anthropologie médicale (indirectement galénique, mais surtout avicennienne) à l'intérieur de son horizon de pensée, constitué par la philosophie naturelle aristotélicienne et par les exigences propres à sa théologie.

MOTS-CLEFS : *Thomas d'Aquin – complexion corporelle – identité individuelle – anthropologie médicale.*

ABSTRACT. – Thomas Aquinas on Bodily Complexion. By Gabriella ZUCCOLIN

The medical theory of complexio was not confined to the restricted field of medicine during the Middle Ages: it conveyed a precise anthropology, in which not only the health of the human being comes into play, but, within certain limits, its very nature, or rather the way in which this specific nature manifests in a variety of individual dispositions. What each individual is, ultimately depends on her/his complexio. This peculiar medical anthropology crosses disciplinary boundaries and enters the strictly theological field, through a series of sometimes unpredictable implications that affect the place of human beings in the Universe, eschatology, demonology and even Christology. My contribution tries to give an account of some of these aspects with respect to Thomas Aquinas. The different places in which Thomas dwells on the theme of bodily complexio, and considers its different implications in both the intellectual and moral field, show a kind of assimilation of medical anthropology (indirectly through Galen, but mainly through Avicenna) within his own horizon of thought, constituted by Aristotle's natural philosophy and Aquinas own theological requirements.

KEYWORDS : *Thomas Aquinas – bodily complexion – individual identity – medical anthropology.*