

TEMI E TESTI

132

IL DESIDERIO NEL MEDIOEVO

a cura di

ALESSANDRO PALAZZO



ROMA 2014

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: dicembre 2014

ISBN 978-88-6372-709-8
eISBN 978-88-6372-710-4

Il volume è stato pubblicato grazie al contributo
del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Trento

*È vietata la copia, anche parziale e con qualsiasi mezzo effettuata
Ogni riproduzione che eviti l'acquisto di un libro minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza*

Tutti i diritti riservati

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 24
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: info@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Osservazioni introduttive: il desiderio</i>	VII
--	-----

IL DESIDERIO DI DIO

ARMANDO BISOGNO, Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino	3
GIULIO D'ONOFRIO, «Vegno del loco ove tornar disio». Perfezione di natura e desiderio di Dio in Dante.	27
GUIDO ALLINEY, Speranza e desiderio di Dio nel pensiero di Giovanni Duns Scoto.	55

IL DESIDERIO E LA NATURA

ALESSANDRO PALAZZO, «Sub metaphora mulieris adulterae»: la materia e la forma in Meister Eckhart	75
ANTONELLA SANNINO, «Desiderium animae operantis»: <i>adfectiones, passiones, apprehensiones et opera magica</i>	97
STEFANO PERFETTI, Nelle gabbie del fissismo etologico: complessità del desiderio umano e monotonia dell'appetito animale in Tommaso d'Aquino	111

IL DESIDERIO E L'UOMO

IRENE ZAVATTERO, La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo.	133
--	-----

SILVANA VECCHIO, «Desiderium vel concupiscentia»:
il desiderio nel sistema delle passioni di Tommaso d'Aquino 151

ANDREA COLLI, Dalla *creatura nobilissima* al *vir desideriorum*.
Aristotele e la definizione di uomo nel *Commento alle Sentenze*
di Bonaventura da Bagnoregio 165

IL DESIDERIO DI SAPERE

LUISA VALENTE, Il desiderio di filosofia
nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo 185

FABRIZIO AMERINI, Tommaso d'Aquino, il *desiderium* e la logica.
Alcune note sul rapporto tra logica e desiderio nel Medioevo. 207

I DESIDERI MONDANI

MARIA T. BETTETINI, «Sed dispar desiderium» (*En. Ps.* 42).
Le declinazioni del desiderio d'amore 225

THOMAS RICKLIN, «Vaghissimo fu e d'onore e di pompa»:
il desiderio di fama negoziato fra Boccaccio, Petrarca e Dante 243

Indice dei nomi a cura di Francesca Bonini. 257

STEFANO PERFETTI

NELLE GABBIE DEL FISSISMO ETOLOGICO:
COMPLESSITÀ DEL DESIDERIO UMANO
E MONOTONIA DELL'APPETITO ANIMALE
IN TOMMASO D'AQUINO

Le riflessioni che presenterò in queste pagine nascono da una generale insoddisfazione e da una perplessità. *Insoddisfazione* perché Tommaso, come quasi tutti gli autori patristici e scolastici, tratta dell'appetizione negli animali (e, più in generale, del comportamento animale) attraverso dottrine codificate e ripetitive, che, al fine di esaltare la pur problematica complessità della natura umana, minimizzano e banalizzano le capacità degli animali. *Perplessità* perché simili dottrine sono quasi sempre illustrate attraverso pochi esempi standardizzati, mentre c'è da capire se funzionerebbero altrettanto bene di fronte al comportamento di animali più complessi.

1. *Lo schema triadico* «res naturales, bruta animalia, homo» nel *De malo*.

Nella sesta questione *De malo*, un articolo unico *de electione humana* (databile intorno al 1270), ci si chiede se l'uomo sia libero nelle sue scelte oppure necessitato¹. La determinazione del quesito è preparata da alcune distinzioni. Ci interessa qui la prima, uno schema a tre livelli, che presenta

¹ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris, Commissio Leonina – Vrin, 1982 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, XXIII) q. VI, a. unicus, pp. 145,1-153,726. Secondo G. Emery (in J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp. 229-230) la questione 6 *de malo* è anteriore alla *Prima Secundae* qq. 9-10, ma posteriore al *Quodlibet* I (Pasqua o Natale 1269). La sua redazione suppone il contesto della condanna del dicembre 1270; dunque è di poco anteriore o posteriore ad essa.

l'*appetitus* animale con caratteristiche intermedie tra l'attività umana e quella delle cose inanimate.

[a] Negli enti naturali inanimati l'attività è mossa dalla tendenza o appetito verso una forma particolare realizzata in un oggetto materiale individuale. Questa inclinazione, mossa da un semplice *appetitus naturalis*, è *determinata ad unum*. (Come sappiamo da altre opere, l'appetito naturale negli enti privi di sensazione, non è attivato da una *apprehensio* ad opera dell'ente stesso, ma dalla superiore *apprehensio* di Dio, l'arciere che indirizza al loro bersaglio frecce infallibili ma inconsapevoli).

[b] Nell'uomo, invece, non c'è la limitazione alla singola forma naturale individuata nella materia. La nostra volontà (appetito razionale che segue l'apprensione razionale)² inclina verso forme intellettuali che si danno nella conoscenza e queste forme, universali, possono comprendere più realtà particolari. Infatti, osserva Tommaso, rimane sempre una dismisura tra le scelte possibili – regolate da una forma universale – e l'azione particolare effettivamente da noi intrapresa.

[c] Gli animali irrazionali sono in una condizione intermedia: per un verso, infatti, ogni azione di un animale si basa sulla apprensione sensibile di una forma particolare e di qui si ha l'inclinazione a un unico atto («inclinatio ad unum»), come per gli enti inanimati. Ma, per propria natura, l'animale è anche capace di recepire molte forme diverse, infatti in contesti diversi ha comportamenti diversificati, e questo lo avvicina (imperfettamente) alla complessità dell'azione umana³.

Tagliato fuori dall'appetito razionale umano, l'animale è tuttavia al di sopra della mera 'tendenza' naturale degli enti inanimati, proprio perché dotato della sensazione, che si dispiega nella passività dell'apprensione sensibile e nella corrispondente attività dell'appetizione sensibile. È la sensorialità che permette all'animale di avvertire le diverse situazioni e rispondere a esse con un comportamento adeguato. Ma, anche se l'animale, grazie al suo dinamismo di apprensione/appetizione, risponde adeguatamente al variare dei contesti, non rimane forse vero che in ciascuno di questi si comporta con una reattività univoca stimolo/risposta? In altre parole: l'animale è capace di fare più cose, ma ciascuna di queste non è forse limitata *ad unum*, con una

² Schematicamente possiamo dire che nell'uomo la volontà (*voluntas*) è l'appetito razionale che segue l'apprensione razionale (in analogia all'appetito sensibile, che segue la apprensione sensibile). Cfr. R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 15.

³ Cfr. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, q. VI, a. unicus, resp., p. 148,297-307.

risposta istintuale scontata e prevedibile? È questo che intende Tommaso? In questo articolo *de electione* la risposta è laconica:

(...) la sensibilità animale non riceve sempre la stessa forma, come avverrebbe agli enti naturali (perché il fuoco è sempre caldo), ma ora una, ora un'altra: ad esempio, ora una forma piacevole (*delectabilis*), ora una sgradevole (*tristis*). Per questo l'animale ora la evita, ora la ricerca⁴.

Nella sua brevità un po' ellittica questa annotazione richiama altre riflessioni tommasiane che, trasformando la dottrina avicenniana dei sensi interni, pongono a tema il processo motivazionale che dalla apprensione, attraverso l'appetizione, porta all'azione. In particolar modo, per valutare le abilità 'mentali' degli animali, sono rilevanti quei processi che non si possono spiegare solo con la mera reattività degli organi di senso (una *apprehensio apud praesentiam sensibilis*, per dirla nel gergo scolastico), ma sono da riferire a oggetti assenti (*apud absentiam sensibilis*). Sono rilevanti perché qui entrano in gioco il desiderare (o un qualche moto affine), quindi anche la capacità di avere rappresentazioni di un oggetto in assenza di stimoli sensoriali.

2. *La vis aestimativa e la apprehensio apud absentiam.*

Nel quarto articolo della *quaestio* 78 della prima parte della *Summa theologiae* viene offerta una rielaborazione della mappa avicenniana dei sensi interni: le forme sensibili sono recepite dal (i) *sensus communis* e conservate dalla (ii) *imaginatio*; le *intentiones* extra-sensibili sono apprese dalla (iii.1) *vis aestimativa* e conservate dalla (iv.1) *memoria*; la *aestimativa naturalis* è propria solo degli animali e nell'uomo è sostituita dalla (iii.2) *vis cogitativa* (che procede mettendo a confronto diverse *intentiones*); l'uomo, poi, oltre la *memoria* possiede anche la (iv.2) *reminiscentia* (che opera inferenze a partire da *intentiones* individuali)⁵. Tommaso si chiede se tale mappa sia esaustiva.

⁴ *Ibidem*, p. 148,302-306. Al fine di ottenere una maggiore uniformità, propongo sempre una mia traduzione dei passi citati.

⁵ Prendendo ispirazione da D.L. Black, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, «Topoi», XIX (2000), pp. 59-75, potremmo ricostruire così la mappa avicenniana originale dei sensi interni: le forme sensibili sono trasmesse dai sensi esterni (1) al senso comune (*al-hiss al-mushtarak*) e (2) all'immaginazione ricettiva di forme sensibili (*al-muṣawwira* o *al-khayāl*) che ne conserva le immagini (*al-ṣuwar*); (3) la facoltà estimativa (*wahm*) riceve, invece, le intenzioni (*ma'ānī*) e (4) la facoltà memorativa (*al-dhākira*) le conserva; a queste facoltà ricettivo-conservative si affianca (5) l'immaginazione compositiva (*al-mutakbayyila*), che, quasi inconsciamente e istintivamente, compone

Il *respondeo* è organizzato intorno all'idea che il numero delle facoltà dell'anima debba corrispondere alle attività di un animale 'completo' (*animal perfectum*)⁶. Così Tommaso prende spunto da una sorta di fenomenologia delle attività che permettono di vivere una vita animale completa e da queste ricava le facoltà corrispondenti.

Effettivamente, nella vita di un animale 'completo' abbiamo molti esempi di *apprehensio apud absentiam*. Tutti i viventi dotati di capacità di locomozione si muovono alla ricerca di cose non presenti («ad inquirendum aliquid absens»). Dunque non basta la facoltà sensibile, che viene mutata *praesentialiter*, ma è richiesta anche la capacità di conservare e fissare quelle *apprehensiones*. Inoltre, nell'economia di vita di un animale 'completo', sono richieste abilità che vadano oltre il gradimento o la repulsione immediata di uno stimolo (ovvero oltre ciò che è «delectabile et contristabile secundum sensum»). Quando la pecora vede il lupo, non fugge per la bruttezza del suo colore o della sua figura; quando l'uccello raccoglie la pagliuzza, non lo fa per un piacere immediato dei sensi. Entrambi i comportamenti trovano la loro ragion d'essere in una finalità che va oltre l'immediatezza ed è funzionale all'intero regime di vita di quella specie, ovvero il riconoscimento del *conveniens* e del *nocivum*. Simili operazioni comportano *intentiones* irriducibili alla ricettività del *sensus exterior*. Quindi, al di sopra delle facoltà dedicate alle forme sensibili (il senso comune, che le riceve, e la *imaginatio*, che le conserva), dobbiamo porre due facoltà dedicate alle *intentiones* non sensibili: la *vis aestimativa*, che le 'apprende', e la *vis memorativa*, che le conserva⁷. Come sintetizza efficacemente Robert Miner: «When Aquinas as-

e divide forme e intenzioni. L'attività dell'immaginazione compositiva, comune a umani e animali, può essere controllata o attraverso la facoltà estimativa (sia da animali che da umani) o dalla ragione (solo ad opera degli umani). Sotto il controllo della ragione umana l'immaginazione compositiva diventa (5.1) facoltà cogitativa (*al-mufakkira*). Come si vede, rispetto al modello avicenniano le innovazioni tommasiane più significative sono il limitare l'*aestimativa* ai soli animali (dotando gli umani di una *cogitativa* che assolve funzioni analoghe ma di livello superiore) ed eliminare l'immaginazione compositiva (per gli umani in parte sostituita dalla *reminiscentia*).

⁶ Altrove, e segnatamente nel suo commento alla *Metafisica* (I, 1, 9), Tommaso precisa che *animalia perfecta* sono quelli dotati di tutti i sensi: cfr. Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, I, edd. M. R. Cathala – R. M. Spiazzi, Torino – Milano, Marietti, 1971.

⁷ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Editiones Paulinae, 1999³, I, q. 78, a. 4, resp., pp. 373-374. A differenza di Avicenna, Tommaso ritiene immotivato porre una ulteriore facoltà «mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit e dividit formas imaginatas», ossia una *vis imaginativa* che, ad es., dalle forme dell'oro e del monte conservate nell'*imaginatio*, possa comporre la forma fittizia di un monte

signs animal nature an estimative power, beyond the capacities for sensation and imagination, he reiterates the essential incommensurability between the useful/dangerous and pleasant/painful»⁸.

Proprio allo scopo di chiarire il funzionamento della *vis aestimativa* negli animali, spesso gli autori scolastici ripetono la classica analisi avicenniana: come fa la pecora ad apprendere che il lupo è ostile? La risposta breve è che la pecora oltre alla capacità di apprendere e conservare aspetti sensibili, ha questa facoltà estimativa, deputata a cogliere proprio una *intentio* (*ma'nā* in arabo), quasi un segnale, che indica sia “da evitare”, sia “da cercare” o “da fare”. Avicenna ne parlava con una formulazione piuttosto minimale:

Una *intentio* è ciò che l'anima apprende circa un oggetto sensibile, anche se il senso esteriore non lo ha appreso in precedenza, come quando la pecora apprende la sua *intentio* del lupo, ossia che lo deve temere e fuggire, anche se questo non è in alcun modo appreso dal suo senso⁹.

Ancorché innescate insieme al processo di percezione dei sensibili («*com-mixtae cum sensibilibus*», dice altrove l'Avicenna Latinus¹⁰), le *intentiones*, tuttavia, sono distinte da essi. La sintetica formulazione avicenniana fu il punto di partenza per le variazioni degli autori latini¹¹.

d'oro. Immotivato perché tale operazione, compiuta solo nell'uomo, può essere spiegata facendo appello alla sola *imaginatio*. *Ibidem*, p. 374. Questo riduzionismo di Tommaso sembra trascurare il fatto che l'*imaginatio* pertiene alla ricettività (dunque alla passività) del senso, mentre l'avicenniana immaginazione compositiva (*al-mutakhayyila*) coinvolge anche i processi legati alle *intentiones*.

⁸ Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, p. 71.

⁹ Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Louvain – Peeters, Leiden – Brill, 1974, I, 5, p. 86,99-3: «*intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprendat sensu nullo modo*». Cfr. la discussione di questo passo in C. Di Martino, *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008, pp. 25-26.

¹⁰ Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Louvain – Leiden, Éditions Orientalistes – Brill, 1968, IV, 3, p. 38,33-34.

¹¹ Vedremo fra breve gli esempi in Tommaso. Cfr. anche Alberto Magno, *De anima*, ed. C. Stroick, Münster, Aschendorff, 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, VII, 1), II, tr. 4, c. 7, p. ...: «(...) *intentiones* (...) nunquam in sensu fuerunt, sed tamen a sensibilibus condicionibus non sunt separatae, sicut esse conveniens vel inconveniens, et amicum vel inimicum, et esse filium et non filium, matrem et non matrem. Sicut ovis noscit filium et illi et non alii porrigit ubera lactando et fugit lupum ut inimicum et canem sequitur ut custodem»; Id., *De homine*, edd. H. Anzulewicz – J. R. Söder, Münster, Aschendorff, 2008 (Alberti Magni Opera Omnia, XXVII, 2), q. *De aestimativa*, a. 1; a. 2, ratio 3 e ad 3m, p. 295,41-46: «*aestimativa magis imitatur naturam*

Tommaso è pronto ad ammettere che nella ricezione delle forme sensibili non vi sia differenza tra l'uomo e gli altri animali. Le cose però cambiano per le facoltà superiori, deputate a cogliere le *intentiones*, segnali non più sensibili ma ancora pre-intellettuali. Gli animali le percepiscono con la facoltà *aestimativa*, che è regolata da una sorta di istinto naturale («naturali quodam instinctu»). Gli umani, invece, lo fanno con la facoltà *cogitativa*, che enuclea le intenzioni con un processo comparativo («per collationem quandam huiusmodi intentiones adinventit») e, addirittura, sono in grado di richiamare selettivamente le esperienze particolari passate, componendole in una sorta di inferenza sillogistica¹². Dunque, dalla parte animale troviamo l'istinto (termine quanto mai opaco)¹³, dalla parte umana una forma di quasi-pensiero, una *ratio particularis*, che procede mediante confronti, richiami selettivi e inferenze.

Come Tommaso puntualizza nella *Sententia libri de anima*¹⁴, nell'uomo la facoltà sensitiva ha fin dall'inizio un ruolo diverso, in quanto è collegata strutturalmente alla facoltà intellettiva, quindi è il punto di partenza, la traccia sensibile di un processo di universalizzazione; invece nell'animale la facoltà estimativa rimane a una valutazione istintuale, non negoziabile e,

in movendo quam scientiam et artem intellectus practici. Unde licet uno modo ovis accipiat inimicum in omni lupo, tamen non utitur inquisitione et consilio in modo fugiendi quemamodum homo; sed omnis ovis fugit uno modo omnem lupum». Più in generale sulla ricezione latina della psicologia di Avicenna vd. D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London, Warburg Institute, 2001. Sulla nozione di *intentio* nel pensiero medievale, cfr. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden – Boston, Brill, 2001; P. Porro, *Intenzioni e rappresentazioni. Teorie dell'oggetto nel Medioevo*, in *Pensiero, parola, scrittura*, a cura di E. Moriconi – S. Perfetti, Pisa, ETS, 2007, pp. 122-155; F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, Pisa, ETS, 2013.

¹² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, resp., p. 374: «[homo] non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscuntur, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».

¹³ È da sottolineare che, mentre oggi con 'istinto' intendiamo un impulso naturale interno, in special modo nei comportamenti irreflessivi e volti alla autoconservazione degli animali, invece nel latino classico e ancora nel latino medievale la connessione *instinctus/instinguo* faceva pensare di più a uno stimolo o a un'istigazione dall'esterno. In questo senso, ad esempio, Cicerone scrive che il furore profetico nasce da un «praesagio immesso dall'esterno (*extrinsecus*)», che può diventare *furor* «quando la mente è eccitata da un impulso divino (*divino instinctu*)»: *De divinatione*, ed. W. Ax, Stuttgart, Teubner, 1965, I, 66, p. 33b,1-4. Ancora in Tommaso l'uso primario di istinto indica uno stimolo sovranaturale o, comunque, esterno: vd. R. A. Greene, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, «Journal of the History of Ideas», LVIII (1997), pp. 176-198: 182.

¹⁴ Composta a Roma tra il settembre 1267 e il settembre 1268 (fine del periodo romano e partenza per Parigi): cfr. Emery in Torrell, *Tommaso d'Aquino*, pp. 197-198.

soprattutto, inchiodata alla realtà particolare del sensibile¹⁵. Infatti, chiarisce Tommaso ancora nella *Sentencia de anima*:

La cogitativa apprende la realtà individuale come esistente sotto una natura comune; questo perché è unita alla facoltà intellettiva nello stesso soggetto; pertanto conosce quest'uomo in quanto è quest'uomo e questo legno in quanto è questo legno. L'estimativa, invece, non apprende una realtà individuale in riferimento alla natura comune, ma solo in quanto è termine o principio di una qualche azione o passione¹⁶.

E Tommaso offre l'esempio, convenzionale, del riconoscimento istintuale dell'agnellino-figlio da parte della pecora-madre. Questa, infatti, appena riceve segnali di fame da parte dell'agnellino, non compie alcuna operazione mentale (né inferenza, né collazione di dati particolari e nemmeno pensa al concetto di 'agnellino' o 'figlio'). Semplicemente è attivata in modo univoco da questo stimolo: l'estimativa le dice qualcosa come "hoc lactabile" o "hoc lactandum" e lei non può che allattarlo:

ad esempio la pecora non conosce questo agnello in quanto è 'questo agnello', ma in quanto 'è da allattare da parte sua' (*inquantum est ab ea lactabilis*); e non conosce l'erba in quanto 'erba', ma solo in quanto 'cibo per lei'. Pertanto, con la sua estimativa naturale non apprende in alcun modo quegli individui ai quali non si estendono la sua azione o passione. Infatti, agli animali l'estimativa naturale è data affinché attraverso di essa si dispongano alle azioni e alle passioni proprie da perseguire o da rifuggire¹⁷.

Sia nel caso della fuga dal lupo che nel caso dell'allattamento o del brucare l'erba, Tommaso aderisce pienamente allo schema avicenniano: la pecora

¹⁵ Thomas de Aquino, *Sentencia libri de anima*, ed. R.-A. Gauthier, Roma – Paris, Commissio Leonina – Vrin, 1984 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, XLV/1), II, 13, p. 122,198-205: «nichilominus tamen hec uis est in parte sensitua, quia uis sensitua in sui supremo participat aliquid de ui intellectiua in homine, in quo sensus intellectui coniungitur; in animali uero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per estimatiuam naturalem, secundum quod ouis per auditum uel uisum cognoscit filium uel aliquid huiusmodi».

¹⁶ *Ibidem*, p. 122,205-214: «Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et estimativa: nam cogitativa apprehendit indiuiduum ut existentem sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectiuae in eodem subiecto, unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum prout est hoc lignum; estimatiua autem non apprehendit aliquod indiuiduum secundum quod est sub natura communi, set solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis uel passionis».

¹⁷ *Ibidem*, p. 122,215-222: «sicut ouis cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, set in quantum est ab ea lactabilis et hanc herbam in quantum est eius cibus; unde illa individua ad que se non extendit eius actio uel passio, nullo modo apprehendit sua estimatiua naturali: naturalis enim estimatiua datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias uel passiones prosequendas uel fugiendas».

non compie alcuna inferenza, non decide (non decide di farlo e non può decidere di non farlo). Come ha sottolineato Dominik Perler, sia nelle reazioni negative che in quelle positive nella pecora non c'è né deliberazione né scelta. Non c'è una volizione. Dunque siamo al di sotto dell'azione in senso stretto. Quello mostrato dalla pecora è un nudo schema stimolo-reazione, un nudo meccanismo apprensione-reazione interamente determinato dai suoi istinti naturali¹⁸.

Questo non comporta però che la reazione rimanga confinata alla mera particolarità dello stimolo che la scatena. In realtà, nel suo avvertire l'inimicizia del lupo, anche la pecora percorre un processo di generalizzazione, per cui prova inimicizia non solo per quel lupo in particolare («non solum ex eo quod est particularis»), ma anche, sulla base della natura comune («ex natura communi»), odia il lupo in genere («odit lupum generaliter»)¹⁹.

Già nel giovanile (1252-56) *Commento alle Sentenze* (I, d.1, q.1, a.1, *resp.*), in un contesto linguistico-concettuale agostiniano, sia pure intellettualizzato (*fruitio* come consapevolezza *cognitiva* del fine ultimo), Tommaso sottolineava che il tratto distintivo dell'agire umano è la libertà. L'autonomia della nostra volontà rispetto alle pulsioni necessitanti degli istinti e delle passioni si mostra, infatti, nel fatto che il nostro comportamento è variabile, ricco, adattivo, insomma ben diverso dalla iteratività monotona del comportamento animale:

la fruizione comporta una *delectatio* nel fine. Ma ci può essere *delectatio* solo in chi conosce (...); per questo le creature non sensibili, dato che non conoscono, non provano nemmeno *delectatio* né *fruitio*. Inoltre c'è fruizione, in senso proprio, solo del fine ultimo. Ma gli animali (*bruta*) non comprendono il fine ultimo e non possono mettere un fine prossimo in relazione al fine ultimo, perché sono privi della ragione, la cui proprietà è mettere in relazione. Quindi non hanno una fruizione in senso proprio. Similmente il peccatore pone il fine ultimo in ciò che non lo è. Ecco perché, non avendo un fine reale, non fruisce realmente. Inoltre la fruizione esprime la *delectatio* nel fine; ecco perché non può esserci fruizione perfetta se non c'è *delectatio* perfetta, che non può esistere prima dell'acquisizione del fine; per questo

¹⁸ D. Perler, *Intentionality and actions. Medieval discussions on the cognitive capacities of animals*, in *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. by M. C. Pacheco – J. F. Meirinhos, 3 voll. Turnhout, Brepols, 2006, I, pp. 72–98: 78-79.

¹⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 29, a. 6, *resp.*, p. 682: «Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter».

[anche] l'uomo giusto non gode perfettamente; invece i beati che hanno raggiunto il loro scopo, godono veramente, perfettamente e in senso proprio²⁰.

3. *Lo schema triadico «res naturales, bruta animalia, homo» nella Summa contra Gentiles.*

Dunque negli animali l'intero processo è diverso, sia qualitativamente nei singoli stadi, sia per la mancanza globale di un'architettura della ragione pratica consapevolmente e liberamente collegata ai fini ultimi. Gli animali non danno prova di questa architettura, ma si rivelano mossi da un semplice *appetitus animalis*, che in ciascuna delle varie funzioni vitali, in ciascuna delle varie circostanze comportamentali, mostra di essere determinato *ad unum*: «habent iudicium a natura determinatum ad unum» si dice nella *Summa contra Gentiles*²¹. Anche il termine *iudicium* sembra qui utilizzato solo per analogia, dato che, in realtà, se «gli animali irrazionali hanno in qualche modo libertà di moto o di azione» (cioè, a differenza dei corpi fisici inorganici, non hanno bisogno di una causa efficiente esterna che li muova a ogni piè sospinto), tuttavia «non hanno uno *iudicium liberum*»²². Poi, in ultima istanza, gli animali non si muovono nemmeno da soli, perché il moto inizia dalla natura e dalle cose esterne percepite con la sensazione²³, tanto

²⁰ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929, I, d. 1, q. 4, a. 1, resp., p. 43: «(...) fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: (...) et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur. Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cuius est ordinare. Unde non proprie fruuntur. Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruatur. Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo iustus homo non perfecte fruatur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur».

²¹ Thomas de Aquino, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, edd. P. Marc – C. Pera – C. Caramello, Torino – Roma, Marietti, 1961, II, 48, p. 169,17-18 La redazione del secondo libro dovrebbe risalire ai primi anni '60, in Italia: cfr. Emery in Torrell, *Tommaso d'Aquino*, p. 371.

²² Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 48, p. 169,25-27. E, per esemplificare, anche qui Tommaso richiama l'esempio di repertorio: «naturali enim existimatione iudicatur ovis lupum sibi nocivum».

²³ *Ibidem*, II, 47, p. 168,49-3: «licet [animalia] dicantur quodammodo movere seipsa (...), tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura»

che si può dire che «non sono loro a muovere se stessi, ma è la natura a muoverli»²⁴.

Per noi umani è diverso: abbiamo consapevolezza del senso architettonico dei nostri atti e abbiamo un senso dell'autonomia della ragione pratica, che Tommaso esprime nella figura del 'dominio' o 'padronanza' (un po' come quando noi ancora oggi diciamo: "essere *padrone* dei propri atti"). Il punto è posto con chiarezza in *Summa contra Gentiles* II 47, un capitolo centrato sulla volontà nelle sostanze intellettuali. La premessa teorica generale è che il principio autentico di ogni operazione è la forma *quando è nell'agente che causa l'atto*. Ne consegue che in tutte quelle operazioni in cui l'agente si trova accidentalmente o mediatamente a essere portatore di forma, ma non ne è il *dominus*, non siamo in presenza di un atto volizionale autentico e completo²⁵.

Per illustrare questo punto, Tommaso squaderna ancora una volta lo schema tripartito (enti naturali, enti animali, sostanze intelligenti). Noto incidentalmente che qui la tripartizione rivela di essere più uno schema didattico-espositivo che uno schema ontologico. Lo prova un indizio menzionato *en passant*, ma sintomatico: la vaghezza di collocamento categoriale delle piante. Tommaso, infatti, parla prima degli enti naturali (che congetturiamo essere solo gli inanimati), poi passa agli animali, ma a un certo punto osserva che il loro differenziale (il moto appetitivo delle membra) li pone *supra inanimata et plantas*. Se si trattasse di uno schema ontologico, le piante dovrebbero essere disambiguate e collocate: o tra gli enti naturali o tra gli animali o in una fascia intermedia da allestire *ad hoc*.

Questo è lo schema tripartito in *SG* II 47.

[a] Gli enti naturali sono determinati dalle forme naturali. Le forme naturali, dalle quali seguono i mutamenti e le operazioni naturali, «non deri-

²⁴ *Ibidem*, II, 47, p. 168,9-10. Questo ultimo lapidario giudizio («non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae») è applicato da Tommaso indistintamente ad *inanimata, plantae et animalia bruta*. La formula «non agunt (...) sed aguntur» riecheggia Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, c. 36 (=II, 22), pp. 137,101-138,103: «(...) in irrationabilibus quidem appetitus fit alicuius et confestim impetus ad operationem. Irrationalis enim est appetitus irrationalium, et aguntur a naturali appetitu» (*De fide orthodoxa, Translatio Burgundionis*, ed. E. M. Buytaert, Louvain – St. Bonaventure (New York), Nauwelaerts – Franciscan Institute, 1955).

²⁵ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 47, 4, p. 168,23-33: «Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit».

vano da ciò di cui sono forma, ma derivano totalmente da agenti esterni» (è appena il caso di sottolineare, come fa Tommaso, che, su un piano più radicale, niente può essere *causa essendi* di sé). L'esempio *fisico* fornito è quello di un grave che non muove se stesso, ma riceve il moto da altro agente²⁶.

[b] Nel caso dei *bruta animalia*, che sembrerebbero dotati di principi interni di iniziativa e mutamento, i veri motori (*moventes*) che inducono il mutamento sono, in realtà, le forme sensibili e immaginative, che dagli animali non sono scoperte (*adinventae*) come avviene negli umani²⁷ ma soltanto *receptae*, ovvero provengono dai sensibili esterni; l'animale le recepisce e le valuta (in modo univoco, senza possibilità di scelta critica) col suo *naturale aestimatorium* (cioè la *vis aestimativa*).

Perché, nella misura in cui il loro appetito muove le loro membra, si dice che essi [gli animali] muovono se stessi, e in questo superano le realtà inanimate e le piante; ma, nella misura in cui l'appetizione in loro segue necessariamente la recezione di forme attraverso i sensi e deriva dalla valutazione della loro facoltà estimativa naturale, essi non sono la causa del loro movimento; dunque non sono padroni delle loro stesse azioni²⁸.

Conclusione: l'animale non si muove da sé (non rientra nemmeno nello schema aristotelico della azione riflessiva: una parte movente e l'altra mossa) e i suoi mutamenti e attività derivano *partim ex exterioribus sensatis et partim a natura*. Questo si capisce pensando alla struttura della loro appetizione: dato che *de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis*, non sono causa autentica dei loro mutamenti e

²⁶ *Ibidem*, p. 168,34-43: «Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura; nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans, quod dedit ei formam».

²⁷ Abbiamo già visto (in *STh.*, I, 78, 4, resp.) che, a differenza della recezione istintuale dell'animale, l'uomo perviene ad una *adinventio* delle intenzioni tramite il processo comparativo della facoltà *cogitativa*: «per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit».

²⁸ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 47, p. 168,44-11: «In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus».

delle loro operazioni (o, nel linguaggio di Tommaso, *non habent dominium sui actus*).

[c] Con le sostanze intellettuali il quadro è diverso: è armonioso e completo, in linea con la premessa teorica iniziale.

Invece, la forma compresa intellettualmente, attraverso la quale agisce la sostanza intellettuale, procede dall'intelletto stesso come una cosa concepita ed escogitata, come vediamo nel caso della forma artistica: l'artefice la concepisce e la escogita, e attraverso di essa attua il suo lavoro. Dunque le sostanze intellettuali muovono se stesse per agire ed hanno padronanza delle loro stesse azioni. Ne segue che sono dotate di volontà²⁹.

La sostanza intellettuale agisce attraverso la comprensione intellettuale della forma. Di più: agisce attraverso il concepire ed escogitare direttamente la forma: il paradigma è quello dell'*artifex*. Ma l'illustrazione mondana, per cui pensiamo subito a scultori, pittori o artigiani in relazione ai loro artefatti, non deve farci dimenticare che *Artifex* con la A maiuscola è Dio che crea l'intera natura: è una posizione che troviamo anche nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-59) o nella questione 16, art. 1 della *pars prima* della *Summa theologiae* (1265-68). Questo «suae operationis dominium» è il carattere della volontà.

4. *Un'immissione di ordine dall'alto.*

Ogni traccia di razionalità ravvisabile nel comportamento animale è, in ultima istanza, ridotta da Tommaso a *effetto* di una causa razionale che si pone su un piano superiore. Tommaso ricorre insistentemente a un repertorio limitato di analogie, come quella dell'orologio (che si comporta alla perfezione, ma solo grazie a una razionalità che gli è stata immessa da un artefice esterno) e quella della freccia che va a bersaglio in quanto indirizzata dall'arciere: «ciò che è privo di intelligenza tende al fine solo perché è indirizzato da un essere dotato di conoscenza e di intelligenza, *come la freccia è indirizzata dall'arciere*». Così nella famosa quinta via (*STh.* I, q. 2, art. 3, resp.):

²⁹ *Ibidem*, p. 168,12-20: «Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem».

La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che ci sono alcune cose prive di intelligenza, come i corpi fisici, che tuttavia agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, *come la freccia dall'arciere (sicut sagitta a sagittante)*. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio³⁰.

Ancora più esplicito e stringente in un passaggio successivo della *Summa theologiae* (Ia-IIae, q. 13, art. 2, ad 3m):

(...) in tutte le cose che si muovono razionalmente si rivela lo schema razionale di chi le muove, anche se queste sono prive di razionalità. Così una freccia, quando centra il bersaglio *grazie all'azione dell'arciere [sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis]*, sembra avere una sua razionalità che la dirige. E lo stesso è evidente nei movimenti degli orologi e di tutte le invenzioni umane. Ma le realtà artificiali stanno all'azione umana come le realtà naturali stanno all'arte divina. Ne deriva che ci sono accortezze nelle attività degli animali bruti solo perché essi sono diretti da un'arte somma che li inclina per natura a certi processi ordinatissimi. Per questo, anche quando si dice che certi animali sono intelligenti o abili, non è perché in loro c'è razionalità o vera scelta, come è evidente dal fatto che tutti quelli di una stessa specie si comportano in modo simile³¹.

³⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, resp., p. 14: «Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum».

³¹ *Ibidem*, Ia-IIae, q. 13, a. 2, ad 3m, p. 615: «(...) in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. (...) Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur». Per un'analisi più ampia di questo articolo, vd. S. Perfetti, *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*, Pisa, ETS, 2012, pp. 82-84.

Tommaso ha un dispositivo teorico di fondo, che ripete continuamente, con minime variazioni: «appetitus sequitur apprehensionem» (I, q. 79, art. 1, ad 2m). Alla ricettività del momento apprensivo, corrisponde l'estroflessione dell'atto di appetizione, in cui «l'appetente (*appetens*) è inclinato verso la cosa appetibile (*in rem appetibilem*)»³². In altre parole, l'appetito «è come una sorta di moto verso una cosa»³³. In noi umani, enti razionali, l'architettura più ampia della razionalità regola i livelli inferiori e l'appetito razionale si configura come *voluntas* che segue l'apprensione razionale. Ma anche per l'*appetito naturale* (non solo quello *sensibile* degli animali, ma anche quello *naturale* delle piante e delle realtà inorganiche, quindi anche per enti al di sotto della soglia di sensibilità) Tommaso ritiene di poter mantenere questo schema esplicativo per cui «appetitus sequitur apprehensionem».

Nel senso più generale, *appetitus* è la tendenza di ciascuna cosa a cercare ciò che la completa, dunque denota la disposizione della potenza della creatura verso l'attualizzazione³⁴. Solo che questa tendenza non sempre si unisce alla consapevolezza dell'agente finale (non sempre l'ente possiede le facoltà apprensive adeguate o un'autocoscienza che lo renda consapevole dei propri atti). Allora, probabilmente già nel caso delle piante, ma sicuramente nei moti naturali di puri enti inorganici, la loro operazione è interamente predisposta dall'apprensione preliminare da parte di Dio: gli enti privi di capacità di apprensione sono diretti verso il loro fine in quanto questo è appreso da Dio. Questa è la struttura dell'*appetitus naturalis*, una dotazione ontica ancora più basilare rispetto all'appetito sensibile (che è presente solo in enti dotati di sensazione e, in qualche modo, dipende dalle facoltà apprensive dell'agente).

È sulla scorta di questo dispositivo teorico che Tommaso ricorre allo schema mentale *analogico* dell'arciere che imprime direzionalità alla freccia. Finché si parla di imprecisati *corpora naturalia* «*quae cognitione carent*», come nella quinta via, possiamo ancora pensare a enti inorganici che ricevono un indirizzo dalla provvidenza divina. Poi, però, Tommaso estende

³² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 1, resp., p. 389: «operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem».

³³ *Ibidem*, I, q. 5, a. 4, ad 1m, p. 26: «appetitus est quasi quidam motus ad rem». L'indefinito 'quasi' segnala la metaforicità della definizione.

³⁴ Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, p. 16: «Because God is pure act, he never reaches for or stretches toward something that would complete his being. He is always already complete. Everything other than God, however, is radically incomplete, and therefore seeks its completion, consciously or not. In its most general sense, *appetitus* names the universal tendency of anything to seek what completes it».

l'applicazione dell'analogia anche agli animali (anch'essi frecce infallibili ma inconsapevoli oppure orologi progettati, posti in essere e calibrati da Dio), nei quali i molti comportamenti sono solo esiti monotoni di una sapiente programmazione esterna. Seguendo questa logica, anche l'animale, in ultima istanza, non è un agente ma un agito.

Dunque per Tommaso gli animali non umani non hanno alcuna autonomia della ragione pratica, ma sono solo mossi attraverso i loro appetiti, programmati in anticipo e provvidenzialmente di Dio. Questi appetiti sono economici e univoci, regolati da un meccanismo stimolo-risposta, dove non c'è merito né responsabilità. Attraverso un sistema di istinti *ad unum*, con reazione obbligata, gli animali soddisfano i propri bisogni corporali e sensibili. La loro estimativa naturale, che attiva l'appetizione, è una reazione univoca e ineluttabile: «deriva in modo necessario dalle forme apprese e valutate dall'estimativa naturale». Si tratta, in altre parole, di una reazione deterministica, rispetto a ciò che i sensi colgono (il moto, infatti, come abbiamo visto in *CG II 47*, inizia dalla natura e dalle cose esterne percepite con la sensazione). È necessario che l'animale cerchi o fugga alcune cose, non solo perché gradevoli o sgradevoli (questo è il livello puramente sensoriale-sensibile) ma anche per il vantaggio o il nocimento (e questo è il livello estimativo) (cfr. *STh.*, I, q. 78, art 4). Rimane l'ineluttabilità di questa programmazione etologica a priori.

5. *Dispositivi teorici per un fissismo etologico.*

In un'applicazione pervasiva dello schema secondo cui «appetitus sequitur apprehensionem», Tommaso finisce per postulare un'immissione di razionalità esterna, da parte di Dio, al fine di spiegare il comportamento regolare, ordinato ed efficace degli enti irrazionali. Questo schema teorico è condensato in due figure *analogiche*: l'arciere che imprime direzionalità alla freccia e l'artigiano che progetta, costruisce e calibra l'orologio. In questa ottica non solo gli enti inorganici, ma anche gli animali più che agenti sembrano essere agiti.

Queste analogie, tuttavia, presentano alcune criticità.

Se pensiamo a un orologio o a una freccia indirizzata dall'arciere, abbiamo chiaramente una scena in cui un agente esterno intelligente mette in moto e indirizza l'azione di un ente artificiale inconsapevole. Però chi scaglia la freccia o costruisce l'orologio, sebbene esterno e superiore, perché dotato di intelligenza, si pone pur sempre sullo stesso piano di causazione fisica dell'oggetto che indirizza (è un ente nel mondo che agisce su un altro ente

nel mondo). Non è pacifico pensare negli stessi termini il rapporto tra Dio e le creature irrazionali.

Inoltre, e più significativamente, nella dinamica dell'arciere è *lui* ad analizzare la situazione e decidere *che cosa* colpire, *quando* colpire, *dove* colpire, *in che modo* colpire. È lui a fare l'analisi della situazione e a servirsi poi strumentalmente del moto impresso alla freccia. Non così l'animale che, per quanto macroscopicamente iterativo in certi schemi generalissimi di condotta, analizza in prima persona diverse categorie e decide in prima persona *che cosa* colpire, *quando* colpire, *dove* colpire, *in che modo* colpire (a meno che non si voglia postulare un frenetico occasionalismo direttivo da parte di Dio).

Infine non possiamo trascurare il limite della standardizzazione descrittiva. Da una parte l'ossessivo *unum exemplum* avicenniano del comportamento condizionato della pecora, innalzato a paradigma dell'azione animale *tout court*, dall'altra l'etichetta riassuntiva di *bruta animalia* in cui viene compressa una gamma troppo vasta di viventi (come se il lombrico e il cane avessero prestazioni cognitive e desiderative, tutto sommato, simili). Così le conclusioni di Tommaso, sia pur raggiunte attraverso analisi concettuali e argomentazioni, finiscono immancabilmente per ribadire il repertorio tradizionale del fissismo etologico, teso a contrapporre la monotonia animale alla libertà umana.

Va tuttavia ricordato che questa insistenza sulla monotonia *ad unum* del comportamento animale (reazioni prevedibili e iterative, connessione deterministica stimolo-risposta) non è una peculiarità del solo Tommaso. Anzi, quasi tutta la letteratura teologico-filosofica scolastica, insiste su una rappresentazione convenzionale e standardizzata del comportamento di ciascuna specie. Dalla sintesi della psicologia avicenniana compilata da al-Ġazālī e latinizzata da Gundisalvi fino a Walter Burley, passando per John Blund, la *Summa Halensis*, Alberto Magno e molti altri, immancabilmente gli autori ripropongono, senza troppa fantasia, gli stessi esempi di inimicizia naturale (la pecora e il lupo su tutti, talora anche il gatto e il topo), senza mai uscire da un repertorio di maniera³⁵.

³⁵ Per limitarsi agli autori citati: al-Ġazālī, *De anima vegetabili et animali et humana*, in E. St. Clair, *Algazel on the Soul: A Critical Edition*, «Traditio», LX (2005), 4, pp. 47-84; Iohannes Blundus, *Tractatus de anima*, edd. D. A. Callus – R. W. Hunt, London, British Academy, 1970, 254-260, pp. 68-70; *Summa Theologica*, studio et cura PP. Collegii. a S. Bonaventura, ad Claras Aquas, 1928, t. II, l. II, pars I, inq. IV, tr. I, sect. II, tit. I, a. II, p. 438; Gualterus Burlaeus, *De sensibus*, edd. H. Shapiro – F. Scott, München, Max Hueber, 1966 (Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 13), p. 4. Per Alberto Magno, vd. *supra* n. 11.

Mi limito a riportare due esempi di accenti simili in autori scolastici anteriori a Tommaso. Nel *De universo creaturarum* Guglielmo di Alvernia afferma che: «[Gli animali irrazionali], non appena vedono o apprendono in qualche altro modo ciò che provoca loro piacere, non hanno la libertà di desiderarlo o non desiderarlo, ma sono attratti o trascinati verso tale oggetto come mossi da necessità»³⁶. Incapaci di desiderare elettivamente o selettivamente qualcosa, gli animali sono *come* mossi da necessità e da questa negazione del loro libero arbitrio discende anche la loro non imputabilità morale³⁷.

Una testimonianza ancora più eloquente ci viene da Alberto Magno. Anche questo autore giustamente celebrato per i suoi interessi naturalistici, culminanti nel ventisei libri *De animalibus*, nei quali non mancano occasionali riferimenti a osservazioni ed esperienze compiute in prima persona³⁸, finisce comunque per confinare sempre le specie animali entro un invalicabile fissismo etologico. Arrivato a commentare il primo dei due libri della *Historia animalium* dedicati al comportamento (l'VIII e il IX), scrive:

I comportamenti degli animali (...) hanno soltanto un principio naturale. Per questo Giovanni Damasceno dice che gli animali subiscono l'azione della natura piuttosto che essere loro ad agire su qualcosa grazie a libertà, immaginazione o pensiero. Si vede dal fatto che tutti quelli di una stessa specie hanno comportamenti simili o ben poco differenti tra loro³⁹.

³⁶ Guilielmus Alvernus, *De universo*, Orléans, 1674 (Opera Omnia, 2 voll., ripr. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1964), II, II, 103, f. 957a: «[Bruta animalia] (...) non (...) liberum habent concupiscere vel non concupiscere delectabilia sua, cum ea viderint vel aliter ea apprehenderint, sed quasi necessitate feruntur vel rapiuntur ad ea»

³⁷ *Ibidem*: «(...) si libertatem hanc haberent, culpanda vel vituperanda essent bruta animalia propter huiusmodi desideria vel concupiscentias, praesertim cum positos sibi limites a natura transgrederentur, quemadmodum quando commiscuntur aliis speciebus et de furto arguendus esset canis vel catus». Si vedano le osservazioni di F. Morenzoni, *Le monde animal dans le De universo creaturarum de Guillaume d'Auvergne*, «Micrologus», VIII,1 (2000) "Il mondo animale/The World of Animals", pp. 197-216.

³⁸ Vd. l'introduzione dei curatori a Albertus Magnus, *On Animals*, translated and annotated by K. F. Kittell – I. M. Resnick, 2 voll., Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1999; M. W. Tkacz, *Albert the Great and the revival of Aristotle's zoological research program*, «Vivarium», XLV (2007), pp. 30-68; M. de Asúa, *War and peace: medicine and natural philosophy in Albert the Great*, in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. by I. M. Resnick, Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 269-297.

³⁹ Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*, hrsg. v. H. Stadler, Münster i. W., Aschendorff, 1916-1920, VIII, tr. 1, 1, p. 571,9-15: «Mores [scil. animalium] (...) non habent principium nisi per modum naturae. Propter quod etiam Ioannes Damascenus animalia magis agi dicit a natura quam agentia aliquid ex libertate animae aut ymaginatione aut cogitatu, cuius signum est quod ea quae sunt unius speciei, aut similes habent mores aut parum

6. Conclusioni.

Al fondo delle riflessioni non solo di Tommaso ma di tutti gli autori scolastici agisce la salda interconnessione di due paradigmi di lunga tradizione: da una parte quello della banalizzazione etologica, che cataloga ogni specie animale in base a tratti e comportamenti tipici, ripetitivi e prevedibili; dall'altra quello dell'irrazionalità, secondo cui gli animali, inchiodati come sono alla particolarità dei loro oggetti rappresentativi, non possono che rivolgere la loro attenzione e il loro desiderio a oggetti particolari (se non, addirittura, solo ad aspetti parziali di essi).

A questi due paradigmi, di ascendenza classica (prevalentemente aristotelica e stoica), si associa un terzo dispositivo filosofico medievale, nato dal peripatetismo di Avicenna. Gli autori scolastici tornano continuamente sull'esempio avicenniano della pecora che di fronte al lupo avverte l'*intentio*, l'invito indeclinabile, l'istruzione indifferibile che la obbliga alla fuga (perché è non tanto una informazione cognitiva, quanto l'attivazione di azione irriflessa). Ne deriva un fissismo etologico, scandito dall'ossessivo *unum exemplum*, che esaspera la connessione deterministica stimolo-risposta negli animali non umani. Ma perché si ripete sempre questo stesso esempio? Ne viene fuori un troppo facile schema "stimolo/risposta".

Inoltre dovremmo chiederci se queste teorie resisterebbero una volta verificate con animali dalle abilità cognitive più complesse. Ovviamente non si tratta di mettere in campo, anacronisticamente, quanto sappiamo noi oggi di etologia animale. Basta già la letteratura naturalistica di età classica e di età medievale, che registra molti casi di animali addestrati dagli uomini o arrivati ad addestrarsi da soli, quindi capaci di apprendere comportamenti individuali nuovi, diversi da quelli abituali. Oppure registra anche casi di animali che tralasciano la soddisfazione abituale di un bisogno primario, per compiere gesti di altruismo e solidarietà, anche a sprezzo del pericolo. Ora, tanto l'addestramento a comportamenti nuovi, quanto i comportamenti non finalizzati ai bisogni 'primari' non comportano forse schemi di desiderio differito e riconoscimento del valore non immediato e istintuale (nel senso contemporaneo) di gesti e relazioni?

Ma qui c'è il grande limite: gli autori scolastici sembrano non avere tempo, metodo e ispirazione per osservare la varietà oggettiva del comportamento animale. Esisteva sicuramente anche tutta una letteratura extrauni-

valde differentes». Il riferimento a Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, c. 36 (=II, 22) è lo stesso che abbiamo già visto (*supra* n. 24) in Tommaso, *Summa contra Gentiles*, II, 47.

versitaria che si occupava di animali, ma lo faceva in chiave di *mirabilia* e di *exempla* simbolici da utilizzare nella predicazione e nella cura delle anime (umane)⁴⁰. In altre parole, tutta la letteratura *de animalibus* a disposizione nell'età di Tommaso è troppo spesso specchio di pregiudizi o, se si preferisce, espressione di archetipi della mentalità collettiva. Insomma, non si esce da impieghi marcatamente antropocentrici: sia l'animale teologico-filosofico dei trattati universitari, creatura limitata, contraltare monotono che fa ben risaltare la varietà del comportamento umano (e l'universalità della nostra conoscenza), sia l'animale moralizzato dei bestiari e dell'omiletica⁴¹, proiezione e specchio dai tratti icastici e tipizzati, in fondo, non servono ad altro che a parlare dell'uomo.

⁴⁰ Rimando per questo al mio *Animali pensati*, specialmente cap. 1 "Animali allegorici e animali naturali in età patristica e altomedievale" (pp. 13-32) e cap. 3, "I libri *de animalibus* di Aristotele e i saperi sugli animali nel XIII secolo" (pp. 47-67).

⁴¹ Cfr. M. Pastoureaux, *Bestiari del Medioevo*, trad. it. di C. Testi, Torino, Einaudi, 2012. L'autore di questo libro documentatissimo e ricco di apparati iconografici esprime una posizione diversa dalla mia circa l'antirealismo medievale: «A differenza di quanto generalmente si credeva, gli uomini del Medioevo sapevano osservare assai bene la fauna e la flora, ma non pensavano affatto che ciò avesse un rapporto con il sapere, né che potesse condurre alla verità. Quest'ultima non rientra nel campo della fisica, ma della metafisica: il reale è una cosa, il vero un'altra, diversa» (p. 7).