



La vita che si apre all'agire. Il potenziale operativo dell'uomo (prima parte)

José A. Izquierdo Labeaga, L.C.

I.- INTRODUZIONE: DISTINGUERE PER UNIRE

In questo studio cercheremo di presentare una *panoramica del sistema operativo dell'uomo*, così come S. Tommaso d'Aquino lo delinea nella *Somma Theologiae*. Insisteremo di più sulla considerazione delle potenze operative (I^a, qq. 77-78). Tommaso stesso, nell'abbozzare il suo più completo trattato *De Homine* suggerisce di percorrere queste tre regioni programmatiche intimamente connesse: *la natura, le potenze e gli atti*:

«Dionigi dice che nelle sostanze spirituali si trovano *tre cose*: l'essenza, la potenza operativa, e l'operazione. Quindi prima bisogna considerare ciò che appartiene all'*essenza* [I, q.75-76], poi ciò che appartiene alla *potenza* [I, q.77-83], e finalmente ciò che appartiene all'*operazione* [I, q.84-II]» (I, q.75 prol)¹.

¹ Tra l'ordine metafisico dell'essere e quello dell'agire s'innesta soavemente mediatica la potenza o *virtus* operativa, che "in certo modo" può essere contemplata e ridotta verso i due estremi. Perciò: "in ogni cosa si devono considerare due aspetti, l'essere e l'operazione, o la *virtus* della stessa" (*In Johan.*, 1, lc.1). Noi entriamo a conoscere l'essere essenziato all'inversa della sua emanazione metafisica: dagli atti secondi (agire) accediamo all'atto primo (essere), seguendo questo ordine preciso: dall'oggetto all'atto, dall'atto alla potenza, dalla potenza al principio (cf. I, q.77, a.3).

L'articolo non pretende tanto di essere originale quanto di offrire una sintesi pedagogica della dottrina di Tommaso, *Doctor Humanitatis*, che possa servire da guida introduttiva per i meno pratici di tomismo, riproponendo quei fondamenti metafisici dell'antropologia che diano la possibilità di accostare la validità perenne di questo umanesimo ai problemi della nostra epoca, che a volte appare tanto confusa. Esso perciò punta sulla chiarezza della presentazione.

1. Distinguere per unire

L'agire dell'uomo è molto più unitario di quanto il filosofo riesca a spiegare. Molte volte alla divisione dei vari aspetti, intimamente uniti nell'atto vitale, corrisponde solo una separazione considerativa *nella mente* (*abstractio per modum considerationis*), e non una separazione *nella realtà* da studiare (*per modum rei*). L'uomo, ad esempio, non presenta un atto *puramente intellettuale* o *puramente sensitivo*, al quale non si accompagnino insieme fattori *vegetativi e fisici*. Così, l'atto umano d'intendere appare penetrato d'immaginazione sensitiva (*intelligere phantasticum*), che richiede la sinergia degli organi cerebrali, che solo funzionano bene supposta la sintesi armonica vegetativo-biologica dei *quattro umori* insieme alla *temperatissima complessione* chimica dei quattro elementi; per usare la terminologia di Tommaso.

Infatti nell'uomo, "*optimum animalium*" (*Gent.*, III, 32)², dall'unica anima forma spirituale, sgorga una *vita potentissima*, che concentra unitariamente, la totalità di un'essenza (*totalitas essentiae*) e di un potere operativo derivato (*totalitas virtutis*) "eminenti". Essa contiene in sé, al modo di un "tutto potestativo"³, la perfezione dinamica della vita vegetativa della pianta, della vita sensitiva dell'animale, e di quel proprio che solo si trova nell'uomo: la vita intellettuale dello spirito. Essa quindi è «una secondo l'essenza, ma *molteplice* nella sua perfezione» (I, q. 75 a.5 ad 3):

«La forma più perfetta contiene potentemente (*virtute*) tutto quanto c'è nelle forme inferiori. Perciò, essendo una e la stessa, perfe-

² «Il più nobile degli animali» (*In II Sent.*, d.20 q.2 a.1 ob 5); «il più perfetto degli animali» (*De Motu Cordis*). «Perché tutto quanto dice l'animale lo dice anche l'uomo è più ampiamente» (*De Nat. Gen.*, c.2). Quasi tutte le traduzioni sono nostre.

³ Il tutto potestativo o potenziale "quod dicitur in partes virtutis", serve molto bene per illustrare l'analogia e il modo di realizzarsi il "*quantum virtutis*". Sul tutto potestativo, che è medio tra il tutto universale e il tutto integrale, cf. I, q.76, a.8; q.77, a.1 ad 1; cf. *In I Sent.*, d.3, q.4, a.2 et ad 1; d.8, q.5, a.3; d.9, q.3, a.1; *In III Sent.*, d.33, q.3, a.1a...; cf. S. RAMÍREZ, *De Analogia*, Vives, Madrid 1971, v.II, pp.982-1039.

ziona la materia secondo diversi gradi di perfezione. Infatti, una sola forma è per essenza quella per cui l'uomo è *ente in atto*, e per cui è *corpo*, e per cui è *vivo*, e per cui è *animale*, e per cui è *uomo*» (I, q.76 a.6 ad 1)⁴.

Cercar di descrivere questa ricchissima realtà racchiusa nell'essenza umana, con un intelletto umano razionale, che solo possiede un'iniziale intuizione sintetico-unitaria *confusissima* dell'essenza, significa dover scatenare una razionalità analitica, obbligandola ad isolare *per modo di considerazione* i vari aspetti per poter arrivare ad una scienza distinta dell'insieme. "*Abstrahentium non est mendacium!*", dicevano gli antichi, se si sa anche rispettare l'unità della cosa⁵. Quindi dalla naturale visione sintetica ma confusa dell'inizio bisognerà guadagnare, distinguendo e analizzando, una nuova visione risolutiva più scientifica.

La fase della distinzione può sembrar noiosa; tanto che alcuni propongono di sostituire lo studio degli *atti umani in rapporto alle relative potenze*, con uno studio più generico sui *tipi di comportamento predominante*⁶. Forse c'è stata un'epoca dove si distingueva troppo e si univa troppo poco. In tal senso la *Gestalttheorie* della prima metà del 1900 (M. Wertheimer, A. Meinong, J. Lindworsky) e molti studi d'ispirazione tomista come quelli di J. Maritain, C. Fabro (*Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941) e X. Zubiri, (*Inteligencia*

⁴ «Le forme sostanziali si rapportano come i numeri, come dice il *Libro VIII della Metafisica*, o anche come le figure, come dice il Filosofo sulle parti dell'anima nel *Libro II De Anima*. Infatti, il numero maggiore o la figura contiene in se virtualmente il minore, come il cinque contiene il quattro e il pentagono il quadrato. Similmente, la forma più perfetta contiene virtualmente in se la più imperfetta, come appare soprattutto negli animali. Così, l'anima intellettuale ha il potere di conferire al corpo umano ciò che conferisce la sensitiva nei bruti; e similmente la sensitiva fa negli animali ciò che la nutritiva nelle piante, e ancora di più» (*Quodl.*, I, q.4, a.1). Sulla lotta di Tommaso, sostenitore dell'unicità eminente dell'anima umana, contro coloro che richiedevano nell'essenza dell'uomo molte forme sostanziali, cf. E.H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les Maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin; Paris 1991, pp.74-198.

⁵ «Dal fatto che il corpo matematico si trova solo nell'intelletto, non si segue che *coloro che astraggono mentono*. Perché l'intelletto che astrae non intende che un corpo esista fuori della cosa sensibile, ma lo intende senza intendere la cosa sensibile. Allo stesso modo, non mente chi intende l'uomo senza intendere la sua risibilità; mentirebbe invece se intendesse che l'uomo non è risibile» (*De Spir. Creat.*, a.3 ad 14; cf. *In Boet. De Trin.*, q.5 a.3 ad 1). «*Abstrahentium non est mendacium*» (Cf. *In II Physic.*, [193b 35] lc.3, n.5). Cf. ROBERT KILWARDBY, *De Ortu Scientiarum*, c.25, nn.198-200, British Academy, Toronto 1976, pp.76-77.

⁶ Cf. G. L. Brena, *Forme di Verità. Introduzione all'epistemologia*, San Paolo, Torino 1995, p.18-19.

sentiente, Alianza, Madrid 1980) hanno richiamato l'attenzione verso una visione più unitaria dell'atto umano vitale, aiutando a rimettere le esperienze particolari nella totalità strutturale della personalità umana⁷.

Ma benché sia buono tentare un linguaggio più unitario, ricorrendo spesso alla ricomposizione e alla sintesi, come quando Tommaso parla della "volontà deliberata", dell'"*intendere fantastico*", o della "*percezione sensitiva*" come di un atto più unitario, è buono anche saper analizzare e distinguere per poi meglio intravedere (*intuslegere*) l'unità, secondo quel lemma tomistico che Maritain ripropone, intitolando un suo famoso libro di gnoseologia: *Distinguere per unire o i gradi del sapere*⁸. Allora ci renderemo conto, come dice Tommaso, che se è corretto dire "*l'uomo vede*" o «*actiones sunt suppositorum*», è più preciso ancora dire "*l'uomo vede per l'occhio*"⁹ o "*sensus est actus coniuncti*". Quindi, se le considerazioni che seguono, scoraggiano qualcuno perché sembrano di spezzettare troppo l'uomo, siano prese come un intento di distinguere per meglio poi poter *intuslegere* l'unità¹⁰. Come proprio fa Tommaso, all'inizio della I, q.78 a.1 quando, riassumendo molti studi d'Aristotele propone:

«Respondeo dicendum quod *quinque* sunt genera *potentiarum animae*, quae numerata sunt. *Tres* vero dicuntur *animae*. *Quatuor* vero dicuntur *modi vivendi*» (I, q.78 a.1).

⁷ Cf. A. WILLWOLL, *Forma*, in «*Diccionario de Filosofia*» (ed. W. BRUGGER), Herder, Barcelona 1975, pp. 248-251. Per i rapporti tra Gestalttheorie e Tomismo, oltre lo studio sopra citato di C. FABRO, cf. gli studi di F. PALMÉS, *La psicología guesaltista. Introducción a su estudio crítico*, in «*Pensamiento*» 1 (1945) 31-61; *Fundamentos de hecho de la psicología guesaltista*, in «*Pensamiento*» 2 (1946) 5-32; *La teoría de la forma «Gestalttheorie»*, in «*Pensamiento*» 3 (1947) 21-57; *La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélicotomista*, in «*Pensamiento*» 3 (1947) 147-171.

⁸J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

⁹ «Le operazioni delle parti si attribuiscono al tutto per le parti. Diciamo, infatti, che l'uomo vede per l'occhio e palpa per la mano... Può dunque dirsi che l'anima intende, come l'occhio vede, ma più propriamente si dice che l'uomo intende per l'anima» (I, q.75 a.2 ad 2).

¹⁰ «Bisogna considerare che dove sono molti agenti ordinati, l'inferiore è mosso dal superiore, come nell'uomo il corpo è mosso dall'anima e le potenze inferiori dalla ragione. Così le azioni e i moti del principio inferiore più che operazioni sono *operati* (*magis operata quaedam quam operationes*), mentre ciò che appartiene al principio supremo è propriamente un'operazione. Ad esempio, se diciamo che nell'uomo il camminare dei piedi o il palpare delle mani, sono certi *operati* dell'uomo, di cui uno lo fa l'anima per i piedi e altro per le mani; e poiché è la stessa l'anima che opera per entrambi, da parte dello stesso operante, che è il principio movente, si da un'operazione *una e indifferente*, mentre la differenza si trova da parte degli stessi *operati*» (III, q.19 a.1).

2. Ragione di fondo: l'animale capace di felicità perfetta

Quando Tommaso vuole capire la ragione di perché nell'uomo appare una gamma di operazioni così variopinta, come mangiare, dipingere, correre, ascoltare musica, dormire, studiare o pregare Dio, ci dona questa risposta: «perché è un animale razionale *capace di felicità perfetta*».

Con essa Tommaso non fa altro che “*vedere l'agire dell'uomo*” (non inventando ma partendo da un realismo), *indurre la sua natura operativa* (l'essenza dinamica) e *metterla in rapporto con l'atto sintetico perfetto* che tale natura potrebbe compiere. Poi, comparandolo con altre nature o strutture operative, riguardo alla possibilità di raggiungere la felicità perfetta e al modo di farlo, deduce con Aristotele qual è la differenza propria dell'uomo. Appaiono dunque queste differenze di nature, sintetizzate da Tommaso così:

1°. Ci sono enti inferiori, incapaci di raggiungere la felicità perfetta (*perfectam bonitatem*), che devono accontentarsi con una felicità imperfetta, raggiunta con *pochissime operazioni*. Qui, senza distinguere troppo, potremmo collocare tutti gli enti inferiori all'uomo dalla pietra alla scimmia, capaci di conseguire alcuni beni particolari, mediante alcune operazioni molto determinate.

2° Ci sono poi enti superiori, capaci di raggiungere la felicità perfetta, ma *con molte operazioni*. Proprio questo è il caso dell'uomo, preparato per affacciarsi “*quodammodo omnia*”, “cognoscendo et amando”, sull'orizzonte del *Bene Totale*. Ma egli (che a motivo dell'anima spirito, è “ultimo degli intelligenti”) si trova così lontano e *così potenziale* riguardo a questa felicità desiderata, che più operazioni naturali fa, e più la sente come un'utopia¹¹. E più passa la vita, e più subentra un sentimento *rassegnato* prossimo alla *disperazione*: troppa felicità finale (troppo fine ultimo) per una così debole struttura potenziale; troppo volere e poco raggiungere¹².

¹¹ «Invece l'uomo può conseguire la bontà universale e perfetta, perché può raggiungere la felicità. Ma l'uomo si trova nel grado ultimo nell'ordine naturale del poter raggiungere la felicità. Perciò l'anima umana ha bisogno di molte e diverse operazioni e virtù» (I, q.77, a.2).

¹² Tommaso parlerà dell'indebolimento naturale della speranza nel vecchio e del suo aumento nell'età giovanile: «Perché i giovani hanno molto futuro e poco preterito» (1-2, q.40, a.6).

È di fronte a questo squilibrio, dove il realista Aristotele, *poggiando solo sulla struttura della natura realisticamente considerata*, declina verso un certo stoicismo, e raccomanda di dimenticare un po' l'ideale (la felicità "in se"), per accontentarsi con la felicità raggiunta (una certa felicità "quoad nos"), forgiando quell'espressione del "*felix ut homo*", mistura di nostalgia e di rassegnazione. È di fronte a questo squilibrio, nel limite stesso della natura, dove l'uomo cristiano di Tommaso, sperimentando l'inefficacia della natura per la felicità perfetta, invoca l'aiuto di Dio, a cui già la stessa natura lo sta spingendo, per non far morire la speranza: "*Quae per amicos possumus, per nos aliquo modo possumus*" (1-2, q.109, a.4 ad 2; cf. *III Ethic.*, 1112b 27. Ed è qui, di fronte alla felicità perfetta, dove la grazia di Cristo, scatena tutto il suo potere antropologico, poiché "*gratia (come anche gloria) non destruit naturam, sed perficit*"; facendo sì che anche l'uomo, *per una sola operazione eminente*, (intensivamente potentissima, "*vita aeterna*"!), raggiunga la felicità perfetta. Mentre ciò non avviene l'uomo si avvia a la felicità con una miriade di atti di diverso genere, che Tommaso cercherà di catalogare nel migliore dei modi.

3° Ci sarebbero poi enti superiori, come gli angeli, *capaci di felicità perfetta con poche operazioni*. Ragione per cui agli angeli compete "*minor diversitas potentialium*" (I, q.77 a.2).

4° E ci sarebbe finalmente, un ente supremo, che tutti diciamo Dio, *capace della felicità perfettissima, anche senza operazione*. Perciò «in Dio non c'è nessuna potenza né azione, oltre la sua essenza» (I, q.77 a.2).

Tommaso comunque aggiunge ancora un'altra ragione di perché nell'uomo c'è tanta abbondanza e diversità di potenze: «perché trovandosi *nella frontiera* (in confinio) tra le creature corporali e spirituali, confluiscono in esso le facoltà operative di entrambe le creature» (I, q.77 a.2).

Cercheremo quindi di seguire Tommaso nell'*esposizione panoramica dei vari generi di operazioni vitali* che mettono in mostra il *sistema operativo-vitale* dell'uomo: l'insieme di energie con cui l'anima dispone l'uomo all'agire, sia quelle che pone in unione col corpo (*potenze organiche*), sia quelle che pone trascendendo il corpo (*potenze spirituali inorganiche*). Per approfondire questi aspetti si potrebbe fare una lettura diretta della *Summa Theologiae* I, qq.77-78 coi relativi paralleli.

II.- LA VITA IN GENERALE

1. Vita come «essere» (atto primo) e come «operazioni vitali» (atti secondi)

Seguendo Aristotele, S. Tommaso distingue la vita come atto primo sostanziale (effetto immediato della presenza dell'anima-forma nell'uomo) e la vita come atti secondi accidentali (effetto secondario della potenzialità operativa dell'anima).

1°- Nel primo caso la vita viene descritta in astratto come “un essere”, da dove sorge una prima definizione di vita: “*vivere viventibus est esse*”. È il modo di essere nobile tipico, proprio ed emergente dei viventi, in contrasto con quello meno nobile dei non viventi, che solo “*esistono*”, senza gestire inmanentemente il proprio essere.

2°- Nel secondo caso, la vita viene considerata più in concreto come un “agire” al plurale (atti vitali) su cui dilaga quel tipo di essere-vita. Nasce così una seconda definizione di vita intesa come operazioni vitali (“*opera vitae*”): quegli atti caratteristici dei viventi come vegetare, sentire, intendere, volere..., in cui si snoda la vita:

«Vivere si prende in due sensi. Uno, in cui vivere significa l'essere dei viventi, come dice il Filosofo che «*vivere est esse viventibus*». Altro in cui vivere è l'operazione” (In I De An., lc.14 n.209). “Vivere negli animali si dice in due modi. Nel primo, vivere e lo stesso *essere del vivente*, come dice il Filosofo: «vivere è l'essere dei viventi». E in questo modo l'anima fa vivere immediatamente qualunque parte del corpo, in quanto che è la sua forma. Nel secondo, si chiama vivere l'operazione che l'anima in quanto principio motore causa nel cuore. E questa è la vita che si trasmette mediante gli spiriti vitali. E questa vita la immette prima nel cuore e dopo la elargisce a tutte le altre parti. Perciò quando si ferisce il cuore si rovina l'operazione dell'anima in tutte le parti del corpo, e conseguentemente l'essere di queste parti, che si conserva mediante l'operazione dell'anima» (In I Sent., d.8, q.1, a.3 ad 3).

Queste due definizioni *si completano a vicenda*, in modo che l'agire vitale si rapporta all'essere vitale, come una *derivazione complementare* (*agere sequitur esse*): come gli *atti secondi accidentali*

stanno all'*atto primo fontale e sostanziale*¹³. Essi sono l'ultima espressione o modulazione dell'atto primo in cui radicalmente consiste la vita¹⁴.

2. La vita come padronanza sui propri atti-movimenti

Cercando di descrivere l'atto vitale da ciò che più lo differenzia nel suo manifestarsi, Tommaso con Aristotele lo caratterizza come una certa padronanza interna sul proprio atto-moto. Una specie di «*automozione*» che insieme è movimento *da se stesso* (spontaneità causativa autonoma: «*energeia*») e movimento *a proprio vantaggio* (finalizzazione immanente del moto: «*entelecheia*»); moto, il cui principio e il cui termine sono *intrinseci* al vivente. Proprio questo tipo di atto-movimento contrappone e distanzia il vivente dal non vivente. Quest'ultimo, più che muovere se stesso è come mosso da un altro; esso diventa il luogo dove il moto si disperde in semplice azione-reazione, il luogo del predominio del moto transeunte di pura estrinsecità. Perciò, mentre i viventi «*agunt se*», i non viventi «*magis aguntur quam agunt*». Benché tutto ciò si applichi con tanta gradualità analogica, in una specie di crescendo nell'autogestione del proprio agire, fino ad arrivare alla mente che amministra la propria causalità con piena coscienza e pieno dominio:

«Solo la creatura razionale ha come proprio l'agire per sé. Invece le creature irrazionali, più che agire se stesse sono gestite (aguntur) dall'impeto naturale. Perciò appartengono di più all'ambito delle cause strumentali che all'ordine dell'agente principale» (*Gent.*, IV, 55)¹⁵.

¹³ «L'operazione umana non appartiene al genere della sostanza; ciò succede solo in Dio, dove l'operazione è la sua sostanza» (I, q.77 a.1)

¹⁴ Forse adesso si può capire meglio la definizione aristotelica di anima come «atto primo di un corpo fisico organico che ha «*la vita*» in potenza (potentia vitam habentis)», cioè: che ha in potenza le «operazioni vitali», gli atti secondi: «anima autem est actus primus corporis physici potentia vitam habentis, id est quod est in potentia ad opera vitae» (*In IX Ethic.*, lc.7).

¹⁵ «Si dicono viventi le cose che in qualche modo muovono se stesse; perciò si dice che hanno vita perfetta le cose che muovono perfettamente se stesse. Ora, solo l'uomo tra le creature inferiori, muove se stesso perfettamente e propriamente. Infatti, benché le altre cose muovano se stesse da qualche principio interno, questo principio non si apre agli opposti; perciò sono mosse per necessità e non liberamente. Quindi le cose mosse da tale principio *più che agire sono fatte* (magis aguntur quam agunt). L'uomo invece, essendo signore del proprio atto, si muove liberamente a tutte le cose che vuole; perciò l'uomo possiede una vita perfetta, e similmente qualsiasi natura intellettuale» (*In Johan.*, 1, lc.3).

In quest'autopadronanza e autopossessione del proprio moto-agire, come "potersi muovere da se" (*De Causis*, lc.18), o "determinarsi da se medesimo al moto o a qualche operazione" (I, q.18, a.1) o "muoversi immanente", pone S. Tommaso «il segno» (il manifestarsi fenomenico) più evidente della vita¹⁶. Tanto, che quando inconsciamente adoperiamo la metafora della vita per allungarla ai non viventi, il moto diventa il fulcro naturale dell'analogia. Così, l'acqua in movimento la chiamiamo «viva», e l'acqua stagnata la diciamo «morta»¹⁷:

«Dagli esseri che possiedono *con evidenza* la vita si può dedurre quali realmente vivano e quali non vivano. Ora, gli esseri che possiedono con evidenza la vita sono *gli animali*: infatti, osserva Aristotele, "*negli animali la vita è patente*". Perciò noi dobbiamo distinguere gli esseri viventi dai non viventi in base a quella proprietà per cui diciamo che gli animali vivono. E questa è il segno che per primo rivela la vita e ne attesta la presenza fino all'ultimo. Ora, noi diciamo che un animale vive *appena incomincia a muoversi*, e si pensa che in esso perduri la vita *finché si manifesta tale movimento*; e quando non si muove più da sé e viene mosso soltanto da altri, allora si dice che *l'animale è morto* per mancanza di vita.

Da ciò si vede che *propriamente sono viventi quegli esseri che in qualche modo si muovono da sé...* Quindi diremo viventi tutti gli esseri che si determinano da se medesimi al movimento o a qualche operazione. Invece, quegli esseri che per loro natura non hanno di potersi determinare da se stessi al movimento o alla operazione, *solo possono dirsi viventi per una certa analogia*» (I, q.18 a.1). Perciò già Eraclito diceva: *στάσις ἔστι τῶν νεκρῶν*¹⁸.

¹⁶ Infatti, quando Aristotele nel *De Anima* traccia la *prima storia della psicologia*, il *moto vitale* (fisiologico o conoscitivo) diventa anche il punto naturale di discernimento per tutte le interpretazioni sull'anima: "alcuni hanno cercato d'investigare la natura dell'anima *dal moto*, altri *dal senso*" (*In I De An.*, lc.3). Ora, questo moto deve essere visto molto *analogamente*. Tommaso precisa l'analogia distinguendo un *triplice moto* nelle operazioni vitali: "In alcune si trova il moto propriamente (in operationibus animae vegetabilis), in alcune meno propriamente (in sensitivis)... Minimum autem de proprietate motus et *nihil nisi metaphorice*, invenitur in intellectu" (cf. *In I De An.*, lc.10, n.12-17).

¹⁷ Cf. I, q.18 ad 3.

¹⁸ ERACLITO: Vogel, I, 52d. Così Tommaso, che credeva che ai quattro elementi fisici corrispondesse un luogo naturale, arrivati al quale cessavano di «muoversi» come più aderiti alla loro natura dice: «Il movimento solo conviene ai corpi pesanti e leggeri quando sono fuori delle loro posizioni connaturali, cioè perché si trovano fuori del loro luogo proprio, ma quando sono nel loro luogo naturale, stanno in riposo. Le piante, viceversa, e gli altri esseri viventi *si muovono con moto vitale proprio perché sono nel loro stato naturale*, e non perché si sforzano di giungervi o di discostarsene: anzi, a misura che si discostano da tale movimento, si

Lo stesso movimento racchiuso in ogni agire fa come di detonatore che a livello coscienziale ci fa percepire la vita. Perché la stessa vita vissuta e posseduta nel riposo della sua quieta “rutine” ha qualcosa che l'accosta verso l'inconscio (rendendola simile alla morte), ed è solo il movimento dell'azione, nota Tommaso, a tirarla psicologicamente fuori da questa incoscienza:

«Noi non cogliamo la disposizione che è già inerente così come quando si trova nel divenire, come dice Avicena nel *VI De Naturalibus*. Perciò i malati “hectici” sentono il calore febbrile molto meno degli altri febbricitanti, benché in loro la febbre sia più intensa: perché quel calore si è già infuso nelle membra come se fosse della loro struttura. Ora, poiché sia il nostro sentire o intendere sono causati mediante una certa perturbazione del senso o dell'intelletto che proviene dai loro oggetti, ciò che già si ritrova in riposo non gli perturba niente. Quindi poiché il nostro essere e vivere e tutti i nostri atti propri si trovano in noi come in riposo, e solo l'operazione si trova in noi come svolgendosi in moto, solo nell'operazione percepiamo il nostro essere e il nostro vivere. Perciò troviamo un piacere nell'agire e nel vivere e nel sentire e cose simili, nelle quali viene come rilevato il nostro essere e vivere, come il Filosofo attesta nel *X dell'Etica*» (*In IV Sent.*, d.49, q.3 a.2)

3. La vita come «moto immanente» (l'*actio* e la *factio*):

Questo moto, inoltre, è un moto tipicamente “immanente” (*da sé e per sé*), che Tommaso dice “*proprium viventis*”, come sua caratteristica:

“Ci sono due generi di operazioni:

1°. Alcune sono transeunti (*transiens*) da un soggetto a un altro, come il riscaldamento dal fuoco al legno. Queste operazioni *non tornano a vantaggio dell'operante bensì dell'operato*; infatti il fuoco non trae nessun vantaggio dal fatto che scalda; mentre il riscaldato riceve il calore.

allontanano dal loro stato naturale. Inoltre, i corpi gravi e leggeri sono mossi da un motore estrinseco che, generandoli, dà loro la forma o elimina l'ostacolo [del loro movimento], come dice Aristotele. E, per conseguenza, essi non si muovono da sé, come i corpi viventi» (I, q.18 a.1 ad 2).

2°. L'altro genere di operazioni non è transeunte (*non transiens*) in qualche cosa di estrinseco *ma permanere nello stesso soggetto che agisce*, per es., il sentire, l'intendere, il volere e simili. Queste operazioni perfezionano il soggetto che opera (*haec operationes sunt perfectiones operantis*): così l'intelletto solo diviene perfetto quando intende in atto, e analogamente il senso quando sente in atto. Il primo genere di operazioni è comune ai viventi e ai non viventi; invece il secondo genere è esclusivo dei viventi (*secundum operationum genus est proprium viventis*)" (*De Pot.*, q. 10, a. 1)¹⁹.

III. Gradazione analoga della vita

Questo atto vitale (di essere e di agire) non è uniforme in tutti i viventi ma si manifesta in essi secondo una certa analogia graduatoria, che implica una diversa gamma di operazioni vitali (vita come "*opera vitae*") man mano più intensa, corrispondente al diverso "essere-vita" di ciascuno. In genere, Tommaso, dice che si devono distinguere "tre tipi di anima e quattro modi di esercitare la vita"²⁰. La ragione per stabilire questa distinzione si prende dal modo diverso come ciascun anima nel suo agire "sorpassa l'operazione [fisica] della natura corporale" (I, q.78 a.1).

In un passo famoso del *Contra Gentes*, IV, 11, Tommaso, partendo da un altro punto di vista, che punta più specificamente sulla crescita intensiva dell'interiorità immanente di questo agire che superecede la sola attività fisico chimica, percorre tutti i gradi analoghi della vita, dalle piante fino a Dio:

«Quanto più una natura è alta, tanto più è intrinseco ad essa ciò che ne emana. Infatti tra tutte le cose occupano il grado infimo i corpi inanimati: in essi non possono esserci altre emanazioni all'infuori dell'azione dell'uno sull'altro. È così che il fuoco è ge-

¹⁹ «Esiste una duplice operazione, come si dice nel IX della Metafisica. Una (1) che rimane nello stesso operante, come vedere, volere, e intendere; e quest'operazione propriamente si dice azione (actio). L'altra (2) invece è un'operazione che transita in una materia esteriore, che propriamente si dice fattura (factio); e questa è duplice. Qualche volta, infatti, (2a) si assume una materia esteriore solo *per l'uso*, come il cavallo per cavalcare, e l'arpa per suonare. Ma altre volte (2b) si assume una materia esteriore *per mutarla* in una forma, come quando l'artefice costruisce un letto o una casa. Così la prima (1) e la seconda (2a) di queste operazioni, non hanno un operato che sia un fine, ma entrambe sono un fine, benché la prima (1) è più nobile della seconda (2a), in quanto che rimane nell'operante. Invece, la terza operazione (2b) è come una specie di generazione, che ha come fine la cosa generata. Perciò nell'operazione del terzo tipo, le stesse cose operate sono i fini» (*In I Ethic.*, lc.1 n.13).

²⁰ «Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi» (I, q.78, a.1).

nerato dal fuoco, per il fatto che ne viene alterato un corpo estraneo, in modo da risultarne la qualità e la specie del fuoco».

1. La pianta

«E tra i corpi dotati di vita i più vicini ai precedenti sono le piante, nelle quali c'è un'emanazione che procede dall'interno: poiché l'umore intrinseco della pianta si trasmuta nel seme: e il seme, affidato alla terra, si sviluppa come pianta. Quindi si riscontra qui *un primo grado di vita*: poiché viventi sono tutti quegli esseri che muovono se stessi ad agire; mentre quelli che possono essere mossi solo dall'esterno, sono del tutto privi di vita. Invece nelle piante c'è quest'indizio di vita, che da se stesse muovono verso una data forma. La vita delle piante però è *imperfetta*: perché sebbene in esse ci sia un'emanazione che parte dall'interno, questa tuttavia *uscendo gradatamente dall'interno all'esterno, finisce del tutto come qualcosa di estrinseco*. Infatti l'umore dell'albero dapprima si trasforma in *fiore*; e finalmente diventa un *frutto* che esce distinto dalla corteccia dell'albero, pur restandone collegato; ma una volta maturato, il frutto *si separa totalmente dall'albero*, e caduto per terra, per la virtù del seme produce *un'altra pianta*. Anzi, se si considera bene la cosa, si nota che il primo principio di quest'emanazione *parte dall'esterno*: poiché l'umore intrinseco all'albero attraverso le radici viene desunto dalla terra, dalla quale la pianta riceve il nutrimento».

2. L'animale

«Al di sopra della vita delle piante si riscontra un altro grado di vita, che dipende dall'anima sensitiva: e l'emanazione specifica di esso, sebbene *parta dall'esterno, termina all'interno*; e più codesta emanazione si svolge, più interno è il termine che raggiunge. Infatti l'oggetto sensibile esterno imprime la propria forma sui sensi esterni; da essi passa all'immaginazione; e finalmente termina nel tesoro della memoria. Tuttavia in ogni tappa di codesto processo *il principio e il termine appartengono a facoltà diverse: perché nessuna potenza sensitiva riflette su se stessa*. Perciò questo grado di vita è tanto superiore alla vita delle piante, quanto più intime sono le facoltà in cui si svolgono le funzioni della vita sensitiva: però *non è una vita del tutto perfetta, perché ogni emanazione è un passaggio da una facoltà all'altra*».

3. L'intelligenza

«Quindi il supremo e perfetto grado di vita è quello di ordine intellettivo: perché l'intelletto *riflette su se stesso, e può intendere se stesso*. Però nella vita intellettiva si riscontrano diversi gradi.

(1°) Infatti *l'intelletto umano*, pur potendo conoscere se stesso, tuttavia *desume dall'esterno il primo inizio* della sua conoscenza, non avendo la possibilità di intendere senza il fantasma, come sopra abbiamo visto.

(2°) Perciò è più perfetta la vita intellettiva *negli angeli*, nei quali l'intelletto procede alla conoscenza di se stesso, senza dipendere da qualcosa di esterno, ma conosce se stesso direttamente. Tuttavia la loro intellesione non raggiunge la perfezione suprema della vita: perché, sebbene in essi la specie intellettiva sia del tutto intrinseca, tuttavia codesta loro specie intenzionale non s'identifica con la loro sostanza; perché in essi non c'è identità tra l'intendere e l'essere, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato.

(3°) Perciò l'ultima perfezione della vita spetta a *Dio*, in cui *intendere ed essere non sono due cose distinte*, come sopra abbiamo visto, cosicché in Dio è necessario che la specie intellettiva sia la stessa divina essenza» (*Gent.*, IV,11).

4. I quattro modi di esercitare la vita

Inoltre Tommaso distingue “*quattro modi di esercitare la vita*”. Commentando Aristotele *In I Met.* lc.1. n.1-35, e concentrandosi sugli aspetti conoscitivi, Tommaso fa *una stupenda meditazione progressiva, più curata, su questi vari modi di esercitare la vita*: dall'animale inferiore, che solo sviluppa il tatto con un'immaginazione informe, fino all'uomo saggio, carico con la cultura delle scienze, le arti e la sapienza metafisica architettonica, capace del “*perfectum hominis regimen*”. Raccomandiamo la sua lettura, prendendo solo il breve riassunto che Tommaso offre nella *Summa Theologiae* I, q.78 a.1:

«I modi di (esercitare la) vita si distinguono secondo i gradi dei viventi: (1°) Ci sono alcuni viventi che soltanto possiedono la vegetazione, come le piante. (2°) Ci sono altri che insieme alla vegetazione hanno la sensazione, ma senza il moto locale, come gli animali immobili, ad esempio le conchiglie. (3°) Altri viventi inve-

ce, oltre tutto ciò possiedono anche la locomozione, e sono gli animali perfetti, con tanti bisogni vitali che hanno necessità del moto per ricercare le cose lontane loro convenienti. (4°) Ci sono poi gli uomini che oltre tutto ciò hanno l'agire intellettivo» (I, q.78 a.1).

Così un albero solo vegeta; una conchiglia vegeta e sente ma non memorizza e non si muove; un lupo vegeta, sente, memorizza, ricerca il cibo e fugge il pericolo, sviluppando una certa prudenza animale; l'uomo ancora intende, sceglie liberamente e si ammanta di cultura (scienze, arti e sapienza architettonica), con cui si determina il fine e il sentiero della sua vita.

IV. IL POTENZIALE OPERATIVO UMANO

1. L'anima in quanto atto e in quanto potenza

All'inizio della vita di ogni vivente, come atto primo che gli dona l'essere, questo nobile essere chiamato vita, si trova la forma. Essa nel vivente merita anche un nome speciale: "anima"²¹. Quando noi oggi sentiamo la parola *anima*, facciamo una specie di riduzione culturale, per cui pensiamo solo all'anima spirituale dell'uomo. In realtà questa parola ha un significato più ampio: la forma propria del vivente, il suo "*principium vitae*". Quindi anche un cipresso e un gatto possiedono "*anima*".

Ora, l'anima, che ogni vivente acquista alla fine di una generazione, non soltanto si comporta come forma attuante nell'ordine dell'essere, infatti essa "*secundum suam essentiam*" è un atto che "dona l'essere" (o la vita nel primo senso)²². Ma essa si mostra inoltre,

²¹ PLATONE nel *Cratilo*, proponeva queste due etimologie di anima, una più popolare e altra più colta: «(1°) È ciò che, quando è presente nel corpo (σῶμα), è causa per esso del vivere, dandogli la *possibilità di respirare* (ἀναπνεῖν) e *refrigerare* (ἀναψύχον), ma appena si allontana ciò che rinfresca (ἀναψύχον), il corpo (σῶμα) vien meno e muore. Per questo mi sembra che l'abbiano chiamata anima (ψυχή)... (2°) Allora, andrebbe bene attribuire a questa *forza che porta e possiede la natura* (φύσιν ὀχεῖ και ἔχει), il nome di *physéche* (φυσέχη). Ma è possibile anche dire anima (ψυχή), per eleganza» (*Cratilo*, 400 D - B). Tommaso con Aristotele approfondirà anche il *perché* di queste etimologie: cf. *In I De Anima* [405a 25] lc.5, n.15.

²² «La forma, per se stessa, fa essere in atto la cosa, perché per sua essenza è atto; e non dona l'essere per un altro mezzo» (I, q.76, a.7). «Perché l'anima secondo la sua essenza è atto» (I, q.77, a.1).

e sotto un altro aspetto, come una potenza (potenziale operativo) nell'ordine dell'agire, per cui essa è anche il principio primo originario di tutte le operazioni del vivente (della vita come *opera vitae*): “*primum quo vivimus*” (cf. II de An. lc.4 n.271); “*id quo primo sentimus et intelligimus*” (cf. I, q.77 a.1 ad 4)²³.

Sotto questo aspetto va anche benissimo la definizione che Aristotele dà dell'anima, che in certo modo coniuga le due definizioni. Essa è: “*Actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis*” (cf. *In II de An.*, lc.1 n.233), dove insieme appare forma-atto primo nell'ordine dell'essere (*dans esse*), e anche in potenza per gli atti vitali secondi (*principians operationes*).

In questo secondo aspetto relativo all'agire, l'anima non è più il principio «immediato» delle operazioni, così come era il principio immediato della vita sostanziale, *perché l'operazione appartiene ad un altro ordine o tipo di atto*, diverso dell'atto sostanziale essenziale. Infatti l'operazione non è più l'atto sostanziale, ma un *atto accidentale* secondo emanante dalla sostanza già costituita. E, siccome ad ogni tipo di atto corrisponde un tipo proprio di potenza (“*nam proprius actus propriam potentiam requirit*”: *De Sp. Creat.*, a.1; cf. I, q.54 a.3), segue che (1°) non è la stessa la potenza per l'atto sostanziale dell'essere e (2°) la potenza per l'atto accidentale dell'agire (cioè, *la potenza della facoltà operativa*).

1°. Nel primo caso (atto primo essenziale-sostanziale), l'essenza stessa dell'anima consiste nell'essere forma-atto «*immediato*», sostanzificante e «terminale» della materia corporale che essa vitalmente organizza nell'intimo dell'essenza uomo (“*nec dat esse per aliquod medium*”: I, q.76 a.7). E quindi a tale livello l'anima “*secundum suam essentiam est actus*”: un “*semper actus*” e con immediatezza totale; un atto eminente di cui dipende l'attuazione della “*totalitas essentiae*” (totum essenziale) dell'uomo.

2°. Invece nel secondo caso (atti secondi operativo-accidentali), non si può più dire che l'anima “*secundum suam essentiam est actus*”. Altrimenti ognuno degli aventi l'anima *avrebbe immediatamente, portate a termine e come sostanziate e sempre in atto tutte le operazioni*

²³ «L'anima è il primo principio (primum quo) per cui viviamo e sentiamo e ci muoviamo e intendiamo» (*In II De An.*, lc.4, n.12); «L'anima è il primo principio (primum quo) per cui viviamo (il che si dice per la parte vegetativa), e per cui sentiamo (per la parte sensitiva), e ci muoviamo (per la parte motiva), e intendiamo (per la parte intellettuale)» (*De Unit. Intell.*, c.1).

vitali, “*sicut semper habens animam actu est vivens*” (I, q.77 a.1). Quindi, in questo ordine dell’agire, si dovrebbe piuttosto poter dire che l’anima “*secundum suam essentiam est potentia*”: la potenza originaria e radicale dell’agire umano che segue dal suo essere, una potenza eminente in cui si concentra radicalmente la “*totalitas virtutis*” (totum potestativum):

«L’anima secondo la sua propria essenza è un atto. Perciò, se l’essenza medesima dell’anima fosse il principio immediato dell’operazione, colui che possiede l’anima avrebbe *sempre in atto* le operazioni vitali, come colui che possiede l’anima è sempre vivo in atto. Ma l’anima non è *un atto ordinato ulteriormente ad un altro atto “in quanto è forma”*, perché così è il *termine ultimo* della generazione. Quindi, che essa ancora si trovi *in potenza per un altro atto*, ciò non gli compete all’anima secondo la sua essenza in quanto che è forma, ma secondo la sua potenza. E così, la stessa anima, in quanto che sottostà alla sua potenza, si dice un “atto primo”, ordinato ad un “atto secondo”» (I, q.77, a.1).

Questa potenzialità operativa dell’anima, vista ancora più in concreto in rapporto ai vari atti vitali e al modo come essi si sviluppano, viene amministrata dall’anima *con la «mediazione» delle facoltà specifiche dell’agire*, che Tommaso dice che fluiscono dall’anima come per una specie di “*risultanza naturale*”²⁴, divenendo così come delle speciali “qualità operative” dell’anima; quelle qualità della seconda specie, di cui parlava Aristotele²⁵. La mediazione delle facoltà appare molto più vistosa nel caso delle *potenze organiche*. Così, ad esempio, l’anima non potrà fare l’atto di vedere, se prima non organizza e dispone in quella parte del corpo che chiamiamo occhio, nervo ottico e cervello, il potere o la facoltà di vedere. Perciò Tommaso dirà che l’anima resta il *primo principio originario e radicale* dell’agire umano, mentre che le facoltà o potenze operative dell’anima (organiche o inorganiche) sono il “*principio immediato*” delle varie operazioni.

²⁴ «Così come la potenza dell’anima fluisce dall’essenza dell’anima, non per trasmutazione ma per una certa risultanza (resultationem), ed è insieme all’anima; così anche succede con una potenza riguardo ad un’altra» (I, q.77, a.7 ad 1). «L’emanazione degli accidenti propri dal soggetto, non avviene mediante una trasmutazione ma mediante qualche risultanza naturale (naturalem resultationem), come da una cosa risulta naturalmente un’altra, ad esempio il colore dalla luce» (I, q.77, a.6 ad 3).

²⁵ Cf. I-2, q.49, a.1-4, dove Tommaso nel parlare degli abiti, distingue le quattro specie di qualità aristoteliche e ne stabilisce la differenza con gli abiti. Cf. ARISTOTELE, *Le Categorie*, 8b 25ss.

2. Potenze organiche e inorganiche

Quindi secondo Tommaso l'anima in quanto atto-forma, al termine della generazione, pone in atto il vivente. Ed inoltre lo dinamizza potenziale (attivo-potente) all'operazione. Ma di quanti dinamismi ha bisogno il vivente? Quanti dinamismi pone l'anima in ciascun vivente, e di che tipo? Ciò non si può dire «a priori», ma si potrà stabilire solo contemplando le operazioni di ciascun vivente, perché le potenze *si conoscono dai loro atti relativi*, e questi a loro volta dai loro oggetti formali (cf. I, q.77 a.2-3).

Proprio l'analisi degli atti vitali ci fa vedere che non tutte le potenze sono dello stesso tipo. Se per esempio analizziamo le operazioni vitali dell'uomo, troviamo che ci sono alcune azioni vistosamente realizzate mediante il corpo, che per poterle operare richiedono prima l'organizzazione di una determinata struttura operativa nel corpo, cioè determinati organi corporali. Ad esempio, l'azione di odorare richiede l'olfatto coi suoi nervi umidi collegati al cervello (cf. *De Sensu*, lc.5). Conseguentemente l'azione di odorare non ha la potenza direttamente ancorata nell'anima *come in soggetto*, ma direttamente posizionata *nel «coniunctus»: nella cavità nasale*. E quindi, fintanto che l'anima non riesca ad organizzare questa potenza nel corpo (dovuto all'età come nel bambino, o ad un impedimento come nel malato, o alla separazione dal corpo come nel defunto), essa non si compie e si ritrae fino alla potenza originaria dell'anima dove questo potere di agire rimane nell'anima solo *“sicut in principio vel radice”*; senza che ci possa essere la “resultatio”. Di questo tipo sono tutte le potenze organiche (cf. q.77 a.8).

Ci sono invece altre azioni che l'uomo pone più direttamente per l'anima, oltrepassando tutta la potenzialità della materia fisica. Queste potenze, come l'intelletto e la volontà, non adoperano direttamente per agire organi corporali, ma sono potenze anorganiche, totalmente immateriali, di cui l'anima, in quanto spirito, è il principio originario ed insieme il «soggetto», dove questa potenza è posizionata, sempre con “resultatio”. Proprio perciò queste potenze possono rimanere nell'anima e continuar ad agire una volta separata dal corpo.

Siccome anche il composto è in atto per l'anima, Tommaso può dire che «tutte» le potenze dell'uomo fluiscono dall'essenza dell'anima come da principio:

«È chiaro che tutte le potenze dell'anima, sia che il loro soggetto sia l'anima da sola o il composto, *fluiscono dall'essenza dell'anima come da principio*» (I, q.77 a.6). «L'anima possiede

tutte le potenze prima del composto, *non come soggetto, ma come principio*» (I, q.77 a.5 ad 2)²⁶. «Il fatto che la forma accidentale diventi principio di azione, proviene dalla forma sostanziale. Perciò la forma sostanziale rimane il principio primo dell'azione, benché non sia il principio prossimo. Perciò dice il Filosofo che ciò per cui primariamente (quo primo) intendiamo e sentiamo è l'anima» (I, q.77 a.1).

Quindi l'anima è la radice fontale di tutte le potenze operative. Inoltre, delle potenze inorganiche (cioè, dell'intelletto e della volontà) essa è la radice originaria ed insieme il soggetto diretto. Mentre di tutte le potenze organiche (cioè delle potenze vegetative e sensitive) essa è la radice originaria, ma non il soggetto diretto, che diventa il «coniunctus», cioè il composto (cf. q.77 a.5): «È evidente però, da quanto abbiamo già detto, che vi sono certe operazioni dell'anima, come l'intendere e il volere, le quali si esercitano senza un organo materiale. Perciò le potenze, che sono i principi di tali operazioni, hanno sede nell'anima. Ci sono invece altre operazioni dell'anima, che si esercitano mediante organi corporei; la vista, p. es., mediante l'occhio e l'udito mediante l'orecchio. Così è per tutte le altre operazioni della vita vegetativa e sensitiva. Quindi le potenze, che sono i principi di tali operazioni, hanno la loro sede *nel composto* umano, non già *nella sola anima*» (I, q.77 a.5). Proprio il fatto che tutte le potenze fluiscono dall'anima ci permette parlare delle potenze (senza specificare), semplicemente come «potenze dell'anima»: «Tutte le potenze si dicono dell'anima, considerata però questa come loro principio non come loro soggetto: perché la capacità che ha il composto [umano] di compiere le sue operazioni deriva anch'essa dall'anima» (I, q.77 a.5 ad 1)²⁷.

3. Potenze attive e potenze passive

Il criterio che Tommaso segue per catalogare le varie potenze operative dell'uomo si concentra attorno a quest'assioma aristotelico, nato induttivamente, dopo tante osservazioni sugli atti concreti:

²⁶ «L'anima infatti è l'origine di quelle potenze che sono atti degli organi, per la sua propria essenza e non mediante alcune altre potenze; così come qualsiasi forma, dal fatto stesso che informa essenzialmente la propria materia (ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat) è l'origine delle proprietà che conseguono naturalmente nel composto» (*In IV Sent.*, d.44, q.3 a.3a).

²⁷ Per ciò che riguarda i vari ordini tra le potenze, cf. I, q.77 a.4.

«Le *potenze* vengono specificate dagli *atti*, e questi a sua volta vengono specificati dagli *oggetti*» (cf. I, q.77 a.3).

Infatti una potenza, nella sua stessa essenza, consiste nel dire *ordine al suo proprio atto*; perciò la natura di una potenza si ricava dall'*analisi di quell'atto* verso cui rimanda la potenza²⁸. Ora, siccome l'atto a sua volta prende la sua specificazione *dal proprio oggetto, formalmente preso*, bisognerà analizzare gli atti, in rapporto ai propri oggetti formali, per poter determinare la natura delle rispettive potenze.

Tommaso così arriva a determinare due tipi di potenze, *attive* e *passive*, secondo come l'oggetto si comporta in rapporto al suo atto.

1° Una potenza si dirà *attiva* quando l'oggetto a cui si rapporta l'atto della potenza, viene in certo modo come interamente causato, sotto quella determinata formalità, dall'atto di quella potenza. In questo caso l'oggetto si compara alla potenza attiva semplicemente come l'effetto: "*come il termine e il fine (sicut terminus et finis)*" di tale potenza (I, q.77, a.3). La cosa migliore è vedere un esempio. Noi diremo che *la nutritiva* è una potenza attiva perché attuando su una mela (alimentum) la trasforma in carne umana, o che *l'intelletto agente* è una potenza attiva perché attuando sul fantasma elabora una specie intelligibile. Carne umana e specie intelligibile sono gli oggetti terminali di queste operazioni, sotto l'intera iniziativa operativa di queste potenze sull'alimento e sul fantasma.

2° Una potenza si dirà *passiva* quando l'oggetto su cui versa l'atto della potenza, mostra una certa precedenza e iniziativa sulla potenza, essendo necessario che questa, prima di mettersi ad agire, sia come mossa o affetta o disposta, per quella formalità oggettiva. In questo caso l'oggetto si compara alla potenza passiva «*come il principio e la causa movente (sicut principium et causa movens)*» dell'atto della potenza (I, q.77, a.3). Così il colore muove l'occhio a vedere e la specie intelligibile (il termine dell'intelletto agente) muove o dispone l'intelletto possibile per l'intendere, quando questo la "riceve" (*pati quoddam*).

Alla fine, *tutte le potenze fanno un'operazione* e producono un loro effetto, proprio perciò si chiamano «*potenze operative*». Ma il fat-

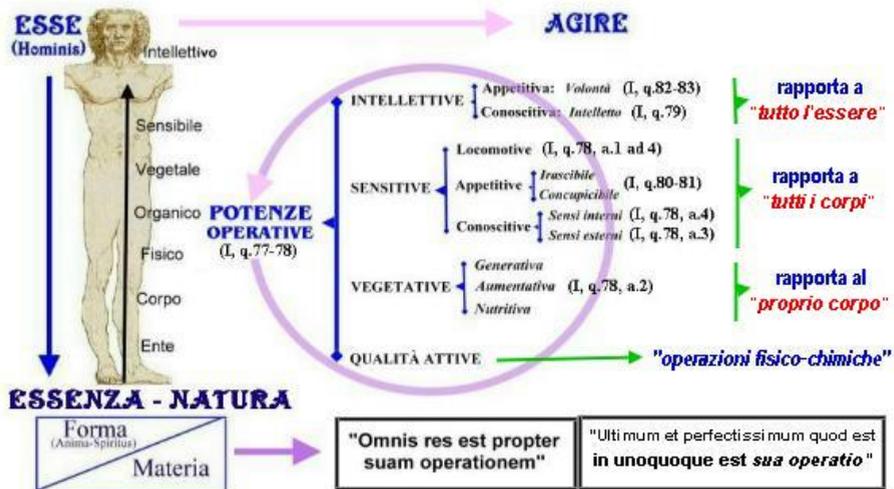
²⁸ «La potenza, nel suo essere comporta certo ordine (habitudinem) all'atto. Infatti essa è un principio di agire o di patire. Quindi è necessario che gli atti si mettano nelle definizioni delle potenze» (*In II De An.*, lc.6).

to di chiamarle «*attive o passive*», risiede in questo diverso modo di atteggiarsi di fronte all’oggetto dell’operazione: con iniziativa nella potenza o con iniziativa nell’oggetto; secondo questo uno sarà originariamente il *movens* ed altro il *mosso*:

«La potenza attiva si compara al suo oggetto *come un ente in atto ad un ente in potenza*; invece la potenza passiva si compara al suo oggetto al rovescio: *come un ente in potenza ad un ente in atto*» (I, q.79, a.7).

4. Quadro delle potenze operative dell’uomo

Contemplando la multiforme gamma di operazioni vitali che l’uomo mette in azione in vista del raggiungimento della sua ultima perfezione, Tommaso traccia questo quadro delle potenze operative dell’uomo, che possiamo ridurre a questo quadro illustrativo²⁹:



²⁹ Per una loro breve presentazione d’insieme, cf. *De Verit.*, q.15, a.2; I, q.78 a.1.

V.- LA VITA VEGETATIVA

Seguendo la biologia medica di Tommaso, una volta che l'anima informa la propria materia, il programma insito nel seme paterno, si scatena nel mestruo della donna ed elabora una prima fase preparatoria del nostro corpo vivo che ancora si trova sotto la "forza *formativa del seme*": (1°) essa lo fa diventare corpo vivo esteso, spazializzandolo e donandoli le tre dimensioni, facendolo così divisibile in parti e racchiudendolo con una figura. (2°) Essa inoltre organizza nel corpo la fisico-chimica dei quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco), cercando di mischiarli con una "temperatissima complessione", non del tutto omogenea, ma diversamente qualificata nelle varie parti del corpo. (3°) Poi, mediante la fisico chimica dei quattro elementi sintetizza i "quattro umori di base" con cui elabora le parti simili (membra similia, omeomera: carne, ossa, nervi...) e inoltre quelle dissimili che danno origine ai differenti organi (membra officialia, strumenti), potenziandoli e disponendoli per specifiche funzioni vitali (potentia "vitam" habentia). (4°) Questi organi poi, sotto la direzione efficiente dell'anima (administratio animae), manovrano tutta la fisico-chimica degli elementi, per sintetizzare e gestire la vita vegetativa. La materia viene così disposta: corpo, fisico, organico, potente per la vita³⁰.

Tommaso, fondato sulla biologia di Aristotele, sosteneva l'animazione ritardata dell'embrione: «Il Filosofo afferma che l'embrione è prima animale e poi uomo»³¹. Esso solo diventava veramente "uomo-persona" verso il 40° giorno (cf. *In III Sent.*, d.3, q.5 a.2) dopo la fecondazione, cioè nel momento in cui, la materia era già disposta per ricevere l'anima umana, che essendo spirituale e quindi oltre la potenza della materia, era introdotta "ab extrinseco" (*Gent.*, II,

³⁰ Tommaso parlerà di una *materia propria dell'uomo*: «Poiché la materia propria dell'uomo è un *corpo (com)misto e complessionato e organizzato*, è assolutamente necessario che l'uomo abbia in se ciascuna degli elementi e degli umori e degli organi principali» (*Gent.*, II, 30; Cf. *De Anima* a.8). Questa materia propria dovrà inoltre avere delle determinate *disposizioni* (previe e conseguenti) verso la sua forma, necessarie per acquistarla e per trattenerla. Così sarà necessaria una certa salute (armonia humorum) ed inoltre una certa fortezza o vigore e perfino una certa bellezza, che fanno come di disposizioni più o meno stabili della materia per la forma (cf. 1-2, q.49).

³¹ I, q.76 a.3 ob.1. Cf. *Gent.*, II, 89; *De An.*, a.11 ad 1...; ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 3, 736a 35.. «L'embrione prima di avere l'anima razionale non è un ente perfetto, ma in via verso la perfezione. Perciò solo è nel genere o nella specie per riduzione, come l'incompleto si riduce al genere o alla specie del completo» (*De Pot.*, q.3, a.9 ad 11).

89) e richiedeva un intervento apposito di Dio³². Fino a quel momento la materia corpulenta dell'embrione procedeva sviluppandosi in forza del programma scatenato nel mestruo dalla forza formativa del seme paterno, e passava per una serie di processi generativi gestiti da varie forme di passaggio, in cui la generazione della nuova forma supposeva la corruzione della precedente, insieme all'assunzione di tutte le sue funzioni. Arrivati verso il quarantesimo giorno, quando già la materia propria dell'uomo era ben disposta (*dispositio materiae*) Dio interveniva nel processo generativo infondendo "per creazione" l'anima spirituale umana (cf. I, q.118, a.2). Questa subentrava distruggendo la forma precedente dell'embrione e assumendo eminentemente tutte le funzioni da essa esercitata nella materia ("generatio unius est corruptio alterius"), diventando così l'unica forma dell'uomo, donando l'essere uomo (la *totalità dell'essenza*) e principiando radicalmente tutte le operazioni fatte dalle potenze (la *totalità virtuale* dinamica)³³.

1. Carattere generale della vita vegetativa

La *prima vita* che l'anima genera nel suo corpo è la vegetazione, che farà poi da base per tutte le altre vite. La vegetativa ha come fine primario il buon funzionamento *del proprio corpo o cui è unita l'anima* ("non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur": I, q.78 a.1). Ciò comporta conservarlo nell'essere con l'abito entitativo di una *buona salute* (necessaria *ad esse*), fondata sull'armonia dei quattro umori ipocratici, e anche con l'abito entitativo della *fortitudo*, che consiste in un'armonia dei nervi e delle ossa, e della *bellezza*, che consiste in un'armonia delle varie membra e dei colori (necessarie *ad bonum esse*); che sono come delle disposizioni naturali abituali del corpo (*dispositio materiae*) per ricevere e alloggiare la forma nella natura umana³⁴.

³² «Mediante la forza formativa che da un inizio si trova nel seme, persa la forma del seme, subentra un'altra forma, e persa questa, nuovamente subentra un'altra. Così, prima subentra un'anima vegetativa; poi, persa questa, subentra un'anima sensitiva e insieme vegetativa; e persa questa, subentra, ma non più in forza del seme ma per intervento del Creatore, un'anima che è insieme razionale, sensitiva e vegetativa» (*De Pot.*, q.3, a.9 ad 9).

³³ Sullo sviluppo dell'embrione, così come Tommaso lo concepiva, seguendo la biologia aristotelica e la scienza medica del suo tempo, si veda il nostro studio: "San Tommaso, maestro di Bioetica? La lezione del «Doctor humanitatis»", in «Alpha Omega» 1 (1998) 5-3. Per la parte storica, si veda E.H. WEBER, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les Maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris 1991, pp.146-187.

³⁴ Cf. 1-2, q.49, a.2 ad 1; a.3 ad 3. «La ragione di armonia conviene di più alle qualità del corpo che alle qualità dell'anima. Infatti, la salute è una certa armonia degli umori; la for-

Nell'ambito vegetativo, l'anima, che già si è organizzata un corpo³⁵ di complessione equilibratissima ("*temperatissimae complexionis*"), si limita ad agire mediante gli organi corporali, *adoperando le stesse qualità fisicochimiche* (caldo, freddo, umido e secco) con cui operano tutti i corpi fisici, fatti dei quattro elementi. Ma poiché l'anima è un atto potentissimo e quindi un *agente eminente*, e "ogni agente agisce nella misura che è in atto", manovrando le virtù di queste qualità attive a proprio vantaggio (con l'autopossesso del suo moto, proprio degli *atti immanenti*), riesce ad ottenere sintesi vitali superiori ed emergenti. L'anima così gestisce nel proprio corpo una specie di *superlaboratorio biologico "naturale"*, con risultati più sorprendenti ancora di quanto non riusciamo a fare, dopo millenni di cultura, adoperando *la conoscenza e la tecnica* nei laboratori artificiali; dove *l'anima pensante dello scienziato*, una volta conosciute le leggi della sua natura, cerca di imitare artificiosamente i processi gestiti dall'anima vegetativa ("*ars imitatur naturam*"). Dunque, dai quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) l'anima produce sintesi biologiche, cellule vive, "carne e ossa": corpo vivente³⁶.

«Tra le operazioni dell'anima, la più umile è quella che si svolge *mediante un organo corporeo e con l'efficacia della qualità corporea*. Essa però sorpassa l'operazione della natura corporea, perché mentre i moti dei corpi provengono da un principio estrinseco, queste operazioni provengono *da un principio intrinseco*. Questo aspetto è comune a tutte le operazioni dell'anima, perché ogni essere animato in qualche modo *muove se stesso*. Di questo tipo è l'operazione dell'anima *vegetativa*: infatti la digestione e le operazioni derivate si svolgono *strumentalmente*, mediante l'azione del calore, come si dice nel *II De Anima*» (I, q.78 a.1).

tezza, dei nervi e delle ossa; la bellezza, delle membra e dei colori. Invece non si può dire di che cosa è armonia il senso o l'intelletto e tutte le cose pertinenti all'anima» (*Gent.*, II, 64).

³⁵ Cf. I, q.76 a.4 ad 1: «Aristotele non dice soltanto che l'anima è l'atto del corpo, ma l'atto di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza, e che tale potenza non prescinde dell'anima. Perciò, è evidente che il soggetto di cui si dice l'anima è atto, s'include anche l'anima, come quando si afferma che il calore è l'atto del caldo, e la luce l'atto del lucido: non nel senso che il lucido esista separato senza la luce, ma perché è lucido per la luce. Similmente si dice che l'anima è l'atto di un corpo etc.: perché per l'anima ed è corpo, ed è organico ed è potente per la vita. Ora l'atto primo si dice in potenza riguardo all'atto secondo che è l'operazione. Ma tale potenza esiste non tralasciando, cioè escludendo, l'anima».

³⁶ Tommaso studia anche questi processi seguendo la biologia di Aristotele, cf. In *I De Generatione et Corruptione*, lc.15: «Come avviene l'aumento. In che cosa l'aumento conviene e differisce con la generazione»; lc.16: «Comparazione tra l'aumento e alimento. Come avviene la diminuzione». Più brevemente, cf. I, q.119: «Se qualcosa dell'alimento si converte in vera natura umana».

Questo “*instrumentaliter*” lo spiega Tommaso ulteriormente così:

«Quando si parla di agenti e pazienti dobbiamo distinguere. (1°) C'è infatti un agente che *da solo* riesce a introdurre la sua forma nel paziente, come il fuoco da solo riesce a riscaldare. (2°) Ma c'è un altro agente che da solo non riesce a farlo, *se non lo aiuta* un altro agente: così *il calore del fuoco* non riesce a portare a termine l'azione del nutrimento *se li manca l'efficacia dell'anima nutritiva*. Quindi, *l'efficacia dell'anima nutritiva è l'agente principale*, mentre *il calore igneo è solo l'agente strumentale*» (Quodl., 8, a.3).

2. Le potenze vegetative

Allo scopo di costituire, conservare e far funzionare bene il proprio corpo (“*ipsum corpus vivens per animam*”) l'anima sviluppa e dispone nel vivente un vario sistema di potenze vegetative, che Tommaso con Aristotele *riduce a tre*:

«Una *per cui acquista l'essere*, e a ciò serve la potenza *generativa*. Altra per cui il corpo già vivo *acquista la grandezza dovuta*, e a ciò serve la *aumentativa* (facoltà di crescita). Altra per cui il corpo del vivente *si conserva* nell'essere e nella grandezza dovuta, e a ciò serve la *nutritiva* (facoltà metabolica)» (I, q.78 a.2)³⁷.

Ora, mentre *la nutritiva*, per cui trasformiamo gli alimenti nella sostanza del proprio corpo, e *la aumentativa* per cui questa trasformazione cresce entro certi limiti, esercitano il loro effetto *nel proprio corpo del soggetto* in cui si trovano (I, q.78 a.2), *la generativa* esercita il suo effetto *in un altro corpo*. Così la generativa si avvicina in certo modo a la dignità dell'anima sensitiva, “*quae habet operationes in res exteriores*”. In essa vedrà Tommaso, citando al platonico Dionigi, una certa filtrazione dei gradi, dove “il supremo della natura inferiore sfiora (attingit) ciò che è l'infimo della natura superiore”³⁸. Perciò conclu-

³⁷ Quello che Tommaso spiega deduttivamente, è stato conosciuto prima percorrendo il cammino inverso, cioè osservato l'agire da cui s'induce l'essere. Infatti, la via psicologica della conoscenza umana, che dall'agire induce l'essere, procede all'inversa della via metafisica dove “*agere sequitur esse*”.

³⁸ «La potenza generativa si avvicina in certo modo alla dignità dell'anima sensitiva, che compie delle operazioni sulle cose esterne, benché in un modo più eccellente e universale, perché lo supremo della natura inferiore raggiunge ciò che è l'infimo della superiore, come afferma Dio-

de che tra le potenze vegetative: “*la più finale, principale e perfetta è la generativa*”. Anche perché è proprio di una cosa perfetta (per-facta) “fare ad un'altra come essa è” (I. q.78 a.3). Così appare tra esse un certo *ordine gerarchico*: la nutritiva serve a all'aumentativa, e questa a alla generativa, che ha come compito più nobile la *conservazione della specie*.

Queste potenze vegetative sono delle forze *basilari e quasi naturali* del vivente, che operano opacamente senza controllo razionale diretto, in forza della sola natura predeterminata (Cf. I, q.78 a.3 ad 1)³⁹. Esse sono direttamente orientate a promuovere *l'essere* fisico-corporeo nella quantità dovuta, a conservarlo e a tramandarlo. Proprio perciò sono tanto amate e difese come *con appetito naturale* dal vivente, come mezzo per continuare nell'essere. L'uomo materialista metterà in esse, quasi terminalmente, i valori supremi: “Salute, denaro e piacere!”. Quindi, essendo il fine di questa vita vegetativa la formazione e il buon funzionamento del corpo (la salute), essa è come *sostrato (stramentum)* di tutto ciò che l'uomo agirà per il corpo: come materia per le nuove informazioni vitali, nel senso in cui “*materia est propter formam et non e converso*”⁴⁰.

Dalla buona salute dipende direttamente la buona vita sensitiva, in quanto che questa poggia direttamente su organi corporali, e indirettamente la vita intellettuale, che nell'uomo si origina e si appoggia sui sensi. Perciò il moto di Platone “*mens sana in corpore sano*” (cf. *Timeo* 88a-c), trova questa lettura in Aristotele e Tommaso: “Coloro di carne molle sono i meglio organicamente dotati per la vita dello spirito” (“*molles carne bene aptos mente videmus*”)⁴¹.

nigi nel *VII De Div. Nom.*» (I, q.78, a.2; cf. *In II De An.*, lc.9; *In VII De Div. Nom.*, [PG 3, 872] lc.4).

³⁹ A questo livello più rozzo e materiale della vita, tutto sembra procedere “per natura”, che in questo caso è quasi “per fisica”. L'immanenza del moto vegetativo è ancora minima (cf. *Gent.*, IV.11), così che solo l'esecuzione del moto vegetativo trova ancoraggio nella forma dell'organismo, essendo essa stessa e il suo fine acquisiti e predisposti per natura: «Alcuni muovono se stessi, senza riferimento alla forma o al fine che sono loro connaturali; solo con riferimento all'esecuzione del moto. Invece la forma per la quale agiscono e il fine in vista del quale agiscono, si trova in loro *predeterminato dalla natura*. Tali sono le piante, che seguendo la forma introdotta in loro dalla natura, muovono se stesse in vista della crescita o della diminuzione» (I, q.18, a.3).

⁴⁰ «Nella materia si considerano diversi gradi di perfezione, come l'essere, il vivere e l'intendere. E sempre il grado che sopraggiunge al precedente è più perfetto» (Cf. I, q.76 a.4 ad 2).

⁴¹ ARISTOTELE, *De Anima* II 421a 26. Per una lettura e comprensione più completa di quest'assioma, letto da Tommaso in funzione del conseguimento del miglior tatto, che è la base di

VI.- LA VITA SENSITIVA

1. Carattere generale della vita sensitiva

La vita sensitiva ha una emergenza ancora superiore sull'operazione della natura corporale, cioè sulla fisicochimica dei corpi materiali. Essa non si limita a produrre "un corpo vivo", come un laboratorio naturale, biologicamente animato, che trasformando la materia immediata del suo habitat a proprio vantaggio, nasce, cresce riproduce la specie e muore.

Adesso il corpo animato, soprattutto negli animali perfetti, operando anche a proprio vantaggio (operazioni immanenti), si rapporta in un *nuovo modo molto più originale* e non del tutto fisico ma biopsicologico (intenzionalità "spirituale") "ad altre cose, cioè a un suo "mondo", territorio o ecosistema, non solo immediato ma anche lontano, dove l'animale si muove ed esercita la propria esistenza e attività con una certa indipendenza e padronanza, per soddisfare una più ampia gamma di bisogni vitali necessari al suo essere superiore, con cui raggiunge una certa "*felicità imperfetta*".

In questo suo habitat, l'animale incomincia a funzionare come "centro operativo dell'ecosistema", come l'inizio di un "io sensibile (*soggetto*)" mediante la propria "coscienza percettiva del senso comune", che mette in esso un certo "centro psicologico" a cui fa riferimento e dove si ad-una il mondo circostante. Adesso l'animale è non solo il suo corpo, ma diventa anche (intenzionalmente) tanti corpi; adesso l'ecosistema fisico-vegetativo appare anche in certo modo accomodato e finalizzato al funzionamento di questo animale, dove trova un senso più compiuto. Si può dire che nell'animale prende più senso la foresta: "*materia est propter formam*"⁴². E Tommaso dirà che "gli animali terrestri, per la perfezione della loro vita sono *come anime che dominano i corpi* (quasi *animae dominantes corporibus*)" (I, q.72, a.1 ad 1).

tutta la vita sensitiva, si veda: I, q.76 a.5, dove Tommaso si domanda: «Quale deve essere il corpo a cui il principio intellettuale si unisce come forma».

⁴² «Gli elementi sono per i corpi misti; questi per i viventi; nei quali le piante sono per gli animali... I corpi misti prendono consistenza per le qualità adeguate degli elementi; le piante poi si nutrono dai corpi misti; e gli animali prendono nutrimento dalle piante» (*Gent.*, III, 22). «E evidente che una volta che gli animali sono perfetti, la natura provvede loro il cibo, in tal modo che le piante sono per gli animali, in vista del loro nutrimento» (*In I Polit.*, I, c.6, n.9).

Questo nuovo modo originale di vivere dimostra la sua emergenza soprattutto in nuovi tipi di operazioni vitali: la conoscenza, la emotività passionale, la locomozione. Per essi questa nuova attività vitale non si limita al proprio corpo (alla vita vegetativa), ma si apre intenzionalmente con una attività apposita molto varia su un orizzonte amplissimo: *ad ogni corpo, all'habitat, al mondo circostante*. Sotto questo aspetto Max Scheler direbbe che l'animale comporta il mondo, in tal modo che l'*Umwelt* è connaturale all'animale⁴³. Ma già Aristotele vedeva nell'animale, dovuto alla sua vistosa capacità di iniziare il moto dall'interno, un "*piccolo mondo*":

«L'animale (e soprattutto l'uomo) ha una certa *somiglianza col mondo*. Perciò alcuni dicono che l'uomo è un *piccolo mondo*. E se già in questo piccolo mondo inizia il moto, non essendoci prima, sembra che anche nel macrocosmo possa succedere lo stesso» (*In VIII Phys.*, lc.4).

Adesso l'anima opera anche per organi corporali, ma non per le sole qualità corporali (per la fisico-chimica). Benché queste (caldo-freddo; umido- secco) siano necessarie per la dovuta disposizione degli organi. In tal modo la vita sensitiva richiederà una determinata disposizione fisica del tatto che è l'organo basilare della sensibilità, fondamento di tutti gli altri sensi; la famosa *mesotes aristotelica* o "temperatissima complexio":

«Tutti i sensi si fondano sul tatto. E l'organo del tatto richiede che sia medio tra i contrari, tra il caldo e il freddo, l'umido e il secco e simili di cui il tatto è apprensivo, perché solo così si trova in potenza per i contrari per poterli sentire. Perciò quanto più il tatto diventa ridotto a una tale equalità di complessione, tanto più percettibile sarà il tatto» (I, q.75, a.6)⁴⁴.

Ma che l'anima non operi la sensibilità con la sola virtù delle qualità fisiche, si coglie nell'effetto, che oltrepassando l'ambito della materia, mostra già un certo *carattere irriducibile immateriale*, che Tommaso, contrapponendolo al modo "*coartante e chiuso*" della ma-

⁴³ «L'animale vive statico nel suo mondo ambiente, che si porta addosso là dove vada, come la lumaca porta il suo involucro»: M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, §.8.

⁴⁴ Sulla complessione fisica del corpo animale e dell'uomo, base del tatto e dei vari "temperamenti" cf. *In II Sent.*, d.1, q.2 a.5; *In II Sent.*, d.15, q.2, a.1; I, q.76, a.5; I, q.91, a.3; *De Anima*, a.8; *De Malo*, q.5 a.5...

terialità fisica, chiama il modo “*aperto, infinito intenzionale, spirituale*” dell’immaterialità⁴⁵. Dove l’essere del vivente appare già in certo modo “*ampio e in certo modo infinito*”, intenzionalmente dilatabile, conoscente e amante, oltre le leggi spazio temporali della materia: essendo per intenzione, oltre i limiti della propria essenza, aperto ad “*altre cose*”. Benché questa ampiezza rimanga ancora limitata al mondo fisico corporeo, questo, per gli animali perfetti, diventa già amplissimo.

«Ma c’è una differenza tra questi due tipi di essere. Perché secondo *l’essere materiale*, che è *contratto per la materia*, ciascuna cosa è *soltanto ciò che è*: come questa pietra non è altro che questa pietra. Ma secondo *l’essere immateriale*, che è *ampio e in certo modo infinito*, perché non è limitato dalla materia, la cosa non è soltanto ciò che è, *ma è anche in certo modo le altre cose*» (*In II De An.*, lc.5).

2. Le potenze della vita sensitiva

A differenza della vegetativa, la potenza sensitiva ha un “*oggetto*”, e quindi un orizzonte operativo molto più universale: non più “*corpus cui anima unitur*” (I,q.78 a.1), ma in genere essa viene riferita ad “*omne corpus*” (Cf. *De Verit.*, q.15 a.2)⁴⁶. Quindi opera non soltan-

⁴⁵ «Incorporalmente e immaterialmente in certo modo, benché non completamente senza l’aiuto di un organo corporale» in tal modo che le formazioni immaginarie si trovano nell’immaginazione «non come un corpo in altro corpo, ma in un certo modo spirituale» (*Comp. Theol.*, I, 52).

⁴⁶ Sulla differenziazione delle potenze in rapporto al loro oggetto; sulla necessità di moltiplicare le potenze “organiche”, per la stessa loro disposizione determinata e fissa verso certi oggetti; e sulla loro ampiezza e insieme limitazione all’ambito della “natura corporea”, Cf. *De Verit.*, q.15 a.2: «Bisogna sapere dunque che la distinzione delle potenze avviene in base agli atti e agli oggetti. Ora, alcuni dicono che ciò non va inteso nel senso che la diversità degli atti e degli oggetti sia la causa della distinzione delle potenze, ma solo un segno; altri invece dicono che la diversità degli oggetti è la causa della diversità delle potenze nelle potenze passive, ma non in quelle attive. Se però si considera con diligenza, si trova che nelle une e nelle altre potenze *gli atti e gli oggetti sono non soltanto segni della diversità, ma in certo qual modo cause*. Infatti, tutto ciò il cui essere non è se non in vista di qualche fine, ha un modo che è ad esso determinato dal fine a cui è ordinato, come la sega è fatta in quel modo, sia quanto alla materia che quanto alla forma, per essere conveniente al suo fine che è segare. Ora, ogni potenza dell’anima, sia attiva che passiva, è ordinata al suo atto come al fine, come appare da Aristotele: per cui qualsiasi potenza ha un modo e una specie determinati secondo che può essere conveniente a tale atto. E quindi le potenze sono state diversificate a seconda che la diversità degli atti richiedeva principi diversi dai quali venissero emessi. Ma poiché l’oggetto si rapporta all’atto a modo di termine, e gli atti da parte loro sono specificati dai termini, come appare da Aristotele, è necessario che an-

to sulle cose *unite*, ma anche sulle cose *lontane*, motivo per il quale deve anche moltiplicare le potenze. Ora, per operare su di esse, potremmo dire che l'anima sensitiva sviluppa tre tipi d'intenzionalità o di potenze:

1^a. Di tipo apprensivo-conoscitivo:

Nell'apprensione conoscitiva, la cosa viene ad unirsi all'anima non più materialmente, per contatto fisico, ma "per la sua somiglianza" (*per speciem suam*)⁴⁷, con un "movimento" che va dalla cosa verso l'anima: "motus a rebus ad animam". Alla fine di questa operazione, la cosa si trova nell'anima "intenzionalmente"⁴⁸ (spiritualmente) o "per la sua idea intenzionale o specie", che sempre che si attua e diventa forma della potenza riesce a farla diventare cosciente della cosa.

che gli atti si distinguano in base agli oggetti, e quindi *la diversità degli oggetti induce la diversità delle potenze*. Però la diversità degli oggetti può essere considerata in due modi: in un modo secondo la natura delle cose, in un altro secondo i diversi caratteri degli oggetti: secondo la natura delle cose come il colore e il sapore, secondo il diverso carattere dell'oggetto come il bene e il vero. Ma poiché le potenze che sono atti di determinati organi non si possono estendere oltre alla disposizione dei propri organi – e d'altra parte un solo e medesimo organo corporeo non può essere adatto a conoscere tutte le nature –, occorre necessariamente che le potenze che sono legate a organi siano determinate nei riguardi di alcune nature, cioè nei riguardi delle nature corporee: infatti l'attività che si esercita mediante un organo corporeo non può estendersi oltre la natura corporea. Ora, poiché nella natura corporea si riscontra qualcosa in cui tutti i corpi convergono, e qualcosa invece in cui i diversi corpi si diversificano, sarà possibile che un'unica potenza legata al corpo si adatti a tutti i corpi secondo ciò che hanno di comune: per esempio l'immaginazione [lo fa] in quanto tutti i corpi comunicano nel carattere della quantità e della figura e di ciò che ne consegue – per cui si estende non solo alle realtà naturali ma anche alle entità matematiche –, il senso comune invece in quanto in tutti i corpi naturali, ai quali soltanto si estende, si riscontra la virtù attiva o immutativa. Alcune potenze infine si adatteranno a ciò in cui i corpi si diversificano secondo il diverso modo di influire [sui sensi], e così vi è la vista riguardo ai colori, l'udito riguardo al suono, e così per gli altri [sensi]. Dal fatto dunque che la parte sensitiva dell'anima fa uso di un organo nell'agire provengono per essa due conseguenze, cioè che non si può attribuire ad essa una qualche potenza che riguardi l'oggetto comune a tutti gli enti, perché allora già trascenderebbe le realtà corporee; e ancora che si possono riscontrare in essa diverse potenze secondo la diversa natura degli oggetti a motivo della condizione dell'organo, che si può adattare a questa o a quella natura».

⁴⁷ Tommaso contrappone quella che chiama la "immutatio naturalis o materialis", che sarebbe l'alterazione puramente fisico-chimica, a quell'immutatio "secundum sensum" (*In VII Phys.*, lc.4) che chiama "immutatio spiritualis" (cf. *In IV Sent.*, d.44, q.2, a.1c; *In II De An.*, lc.24; I, q.78, a.3). E dice che «se la sola immutazione fisica (naturalis) bastasse per sentire, allora tutti i corpi fisici sentirebbero nell'essere alterati» (I, q.78, a.3). Anzi, non si vede perché gli enti fisici non diventino già autocoscienti in atto, nel solo possederle (cf. I, q.84, a.2; *Autographi Deleta*, G1, pg29b).

⁴⁸ Cf. H.D. SIMONIN, *La notion d'«intentio» dans l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin*, in *Revue des Sciences de Philosophie et Théologie*, 19 (1930) 445-463.

Nella sensibilità, la conoscenza comporta uno sviluppo, che secondo Tommaso, parlando in modo riassuntivo, coinvolge due fasi: la fase della “*immutazione*”, dove il senso comune coglie la trasformazione dei cinque sensi mentre sono alterati; e la fase della “*formatio*”, dove la traccia dal precedentemente sentito (fantasma), è rievocata dall’immaginazione e corredata e arricchita di significati e valori vitali dalla cogitativa e la memoria:

«Nella parte sensitiva si trova una *duplice operazione*. Una, di *sola immutazione* (secundum solam immutationem), e così avviene l’immutazione del senso quando è immutato dal sensibile. L’altra operazione è di *formazione* (formatio) quando la potenza immaginativa si forma una immagine (aliquid idolum) della cosa assente, o mai vista» (I, q.85 a.3 ad 2; cf. *In De Mem.*, lc.2, n.9).

2ª. Di tipo appetitivo-tendenziale:

Per cui l’intenzione della cosa, previamente conosciuta, scatena un moto interiore, tecnicamente chiamato *passione dell’anima*, accompagnato di una palese commozione o alterazione fisiologica, che porta l’animale ad uscire fuori da sé e a interagire col mondo: “*motus ab anima ad rem*”. Questo moto sarà svariatissimo, tanto che Tommaso lo cataloga in ben undici tipi le passioni: le sei del concupiscibile (amore, odio - desiderio, fuga - gaudio, dolore) e le cinque dell’irascibile (speranza, disperazione - timore audacia - ira).

«Perciò dice il Filosofo nel *IX dell’Etica* che la visione corporale è il principio dell’amore sensitivo” (1-2, q.27, a.2). “Propriamente parlando la passione si trova nelle operazioni appetitive della parte sensitiva, conforme a ciò che dice il Damasceno nel Libro II, che la passione è un moto della potenza appetitiva sensibile, provocato dall’immaginazione del bene o del male» (*In III Sent.*, d.26, q.1 a.1).

3ª. Di tipo locomotivo:

Ora, per raggiungere la cosa “fisica”, lontana nello spazio, c’è anche bisogno di muoversi localmente verso di essa, e non solo conoscitivamente e affettivamente. L’intenzione appressa, che provocò la passione, trasforma lo stesso appetito sensitivo, guidato dalla estimativa, in un “*movens motum*”:

«La potenza appetitiva è una facoltà passiva, naturata per essere mossa dall'oggetto conosciuto. Perciò, l'appetibile conosciuto è un movente non mosso, mentre l'appetito è un *movente mosso*, come si dice nel III Dell'Anima [433a 13] e nel XII della Metafisica [1072a 26]» (I, q.80, a.2). «L'appetibile comunica all'appetito, prima un certo adeguamento (*coaptatio*) che consiste in una compiacenza verso l'appetibile, dalla quale segue il moto verso l'appetibile» (1-2, q.26 a.2).

Solo muovendosi localmente si chiuderà a livello sensitivo il cerchio dell'intenzionalità psicologica. C'è quindi bisogno di sviluppare *potenze locomotive*. Perciò anche il moto sarà un segno (*signum*) che l'animale è guidato da una *intentio* interiore verso un fine.

«Benché negli animali superiori il senso e l'appetito siano dei *principi* moventi, il senso e l'appetito in quanto tali *non bastano* per muovere se non si aggiunge ad essi un'altra potenza (*virtus*). Perché negli animali immobili c'è il senso e l'appetito, ma non c'è la potenza motrice. Questa *potenza motrice* non si trova solo nell'appetito e nel senso, in quanto che comanda il moto, ma si trova anche [come in soggetto] nelle stesse parti del corpo, rendendoli capaci di obbedire all'appetito dell'anima che muove. Segno di ciò è che quando in queste membra cessa questa disposizione naturale, non obbediscono più all'appetito per il moto» (I, q.78 a.1 ad 4).

Tommaso distingue una *doppia potenza locomotrice*: quella che comanda il moto e che risiede nello stesso appetito, e quella parte che esegue il moto e che risiede negli organi corporali:

«La potenza motiva è duplice. Una è *quella che impera il moto*, cioè l'appetitiva. Ora, l'operazione di questa solo si trova nell'anima sensitiva col corpo; perciò l'ira, il gaudio e simili passioni dell'anima si svolgono con qualche (im)mutazione corporale. L'altra potenza motiva è *quella che esegue il moto*, mediante cui le membra si rendono disposte ad obbedire l'appetito, il cui atto non è tanto un muovere quanto un essere mosso. Quindi appare che muovere non è un atto che l'anima sensitiva faccia senza il corpo» (I, q.75, a.3 ad 2).

Summary: *The article offers a panoramic view of man's "operating system," following Saint Thomas Aquinas (Summa Theologiae I, qq. 77-78). In his treatise on man "De Homine," Thomas suggests an itinerary through three programmatic regions: nature, potentia and actus. With Aristotle's definitions of life as esse and agere as a starting point, Thomas considers the various modes of life with their respective operational potentiae and projects human action, which moves in a kind of psychological circle, onto the deepest and definitive horizon of the divine pankalia. The article aims at clarity without pretending of originality. It furnishes a pedagogic synthesis of the doctrine of Saint Thomas, Doctor Humanitatis, which serves as an introductory guide to the least practised, proposing the metaphysical bases of natural anthropology that can shed important light for a confused age on the problem of life.*

Key words: Thomas Aquinas. Being – action (esse – agere). Life - vital operations; first act - second actions; immanent action (*actio - factio*); *totalitas essentiae - totalitas virtutis*; nature - operational powers (*potentiae animae*); organic - inorganic; active - passive. Life and vegetative powers; life and sensorial powers; life and intellectual powers. Psychological circle. Divine Pankalia - natural appetite.

Parole chiave: San Tommaso d'Aquino. Essere – agire. Vita – operazioni vitali; atto primo - atti secondi; azione immanente (*actio – factio*); *totalitas essentiae – totalitas virtutis*; natura - potenze operative: organiche – inorganiche; attive – passive. Vita e potenze vegetative; vita e potenze sensitive; vita e potenze intellettive. Circolo psicologico. Pankalia divina, appetito naturale.