



## Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (seconda parte)

*José A. Izquierdo Labeaga, L.C.*

### III. La componente medica

Questo tema meriterebbe uno studio più approfondito per stabilire le fonti delle conoscenze e teorie mediche di Tommaso, e per stabilire anche con maggiore precisione la stessa dottrina di Tommaso. La Medicina infatti si incrocia naturalmente con la Fisica filosofica nello studio del corpo umano<sup>1</sup>. In queste materie il filosofo deve cedere umilmente la parola al fisico e al medico, da cui dipende, se vuol rimanere fedele alla *veritas rerum*:

È compito del filosofo naturale trovare i primi principi universali della salute e la malattia, mentre è compito del medico, che è l'esecutore pratico della salute (*artifex factivus sanitatis*), trovare i principi particolari. Infatti, è compito di ogni arte operativa, considerare attentamente i casi singolari, perché le operazioni si svolgono nei singolari. Aristotele prova con due argomenti questo compito del filosofo fisico. Prima, perché la salute solo si può trovare nei viventi; e quindi il corpo vivo è il soggetto della salute e della malattia. Ora i principi del soggetto sono anche i principi della sua conformazione (*propriae passionis*). Quindi, essendo compito del filosofo naturale considerare il corpo vivo e i suoi principi, è anche compito suo considerare i principi della salute e della malattia. Poi prova lo stesso mediante un segno o esempio, che è una conclusione della ragione precedente. Infatti, molti filosofi naturali, finiscono il loro studio trattando anche le materie mediche. E similmente, molti medici, che procedono nell'arte della medicina più fisicamente, non solo impiegando esperimenti ma anche indagando le cause, iniziano la considerazione medica partendo da principi fisici (*a naturalibus*). E la ragione di fondo è perché a volte la

---

<sup>1</sup> «Videmus autem quod excellentes medici multa tractant circa cognitionem corporis, et non solum circa medicinales operationes» (*In I Ethic.* lc.19 n.4).

salute viene causata solo dalla natura, e sotto questo aspetto il suo studio appartiene al fisico, mentre altre volte è causata dall'arte, e sotto questo aspetto è compito del medico. Ora, poiché l'arte non è ciò che principalmente causa la salute, ma aiuta ed è un ausilio della natura, è necessario che il medico prenda i principi della sua scienza dal fisico, come da una causa più eminente, così come il pilota della nave li prende dall'astrologo. Questo è il motivo di perché i medici che procedono bene nel loro arte incominciano dai principi naturali. Ora, se ci sono alcune cose artificiali, prodotte solo dall'arte, come la casa e la nave, il loro studio non è compito del naturale; così come le cose prodotte solo dalla natura, non tocca studiarle all'arte, se non in quanto che l'arte usa la cosa naturale (*In De Sensu*, lc.1).

Così, Tommaso da filosofo naturale mostra grande rispetto e interesse per la scienza medica<sup>2</sup>, condividendo in ciò la sollecitudine del suo Maestro Alberto, che ha potuto esserne l'iniziatore<sup>3</sup>. Da una parte, come abbiamo intravisto, è molto interessato al suo statuto epistemologico e d'altra ai materiali antropologici elaborati dai medici filosofi (naturali).

## 1. La scienza fisica e l'arte medica

Sotto l'aspetto epistemico, dato il marcato carattere pratico della medicina, Tommaso la considera tra quelle scienze che meritano di più il nome di "arti" (*ratio factiva, recta ratio factibilium*); il che non impedisce che sviluppi anche delle parti più "teoriche"<sup>4</sup>. Essa poi,

<sup>2</sup> Nel *Thesaurus* del vocabolario tomistico troviamo l'uso dei lemmi relativi alla parola *Medicina* con questa frequenza: *medicabilis* 3 volte; *medicamen* 9; *medicamentum* 39; *medicatio* 24; *medicativus* 16; *medicinalis* 85; *medicinus* 702; *medico* 25; *medicus* 612. Cf. R. BUSA, *Thesaurus vocum et ubicationum in Thomae Aquinatis textibus et hypertextibus ex CD-ROM repertiendarum*, Editel, Milano 1993.

<sup>3</sup> È proverbiale la passione di Alberto per le scienze sperimentali. «Alberto ha scritto molto sul valore medicinale delle piante e delle gemme ed avendo acquistato autorità in ogni campo del sapere, esercitò una grande influenza sull'insegnamento della medicina. I suoi libri *De virtutibus herbarum*, *De vegetalibus* e *De metallicis* sono fino ad un certo punto opere mediche»: R.H. MAYOR, *Storia della medicina*, Sansoni, Firenze, vol. I, p.289.

<sup>4</sup> Sotto questo aspetto, l'arte comporta anche una "dottrina" che si trasmette *modo teorico*, e verso cui colui che la impara appare "*discens*". Quindi "quantum ad modum sciendi", e anche in certo modo "quantum ad finem", la medicina può trasformarsi in "scienza teorica" o in una "speculativa consideratio, tamen de re operabili": «Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalis praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo

occupandosi di un “*opus corporale*”, non verrà computata tra le arti *liberali*<sup>5</sup>.

Più particolarmente, citando esplicitamente il *Canone* di Avicenna<sup>6</sup>, Tommaso distingue tre modi di dividere il teorico dal pratico: uno riferito alla filosofia in generale, altro alle arti in generale e altro riferito più specificamente alla Medicina. Nei due primi casi la divisione si prende dal fine (ex fine), e così si dice “*teorico*” ciò che è ordinato solo a *essere conosciuto*, e “*pratico*” ciò che è ordinato a *essere operato*. Ora, la Filosofia in genere si dice teorica o pratica in relazione al “fine totale” dell'uomo che è la felicità, e quindi la fisica e la razionale si ordinano a contemplarla, mentre la morale si ordina ad operarla. Invece le Arti, che già sotto la filosofia generale appaiono scienze “pratiche”, si possono dire ancora teoriche o pratiche in relazione ai loro “fini particolari”; così l'edilizia sarà un'arte pratica e la dialettica un'arte teorica. Ora nel caso speciale della Medicina, quando questa si divide in teorica e pratica, la divisione “non si prende dal fine”, perché così tutta la Medicina sarebbe “pratica”, ma si prende da un principio abbastanza largo e analogabile, cioè avendo come criterio che ciò su cui tratta la medicina “si trovi più vicino o più lontano” dall'operazione. Così la parte della medicina che insegna il modo di

---

speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalis formalia. Tertio, quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in *III De Anima*. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica» (I, q.14, a.6).

<sup>5</sup> «Vel ideo hae inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem syllogismi vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis; unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur *ratio factiva*, ut dicitur in *VI Metaphysicae*. Vel habent *opus corporale*, sicut *medicina*, alchimia et aliae huiusmodi. Unde non possunt dici *artes liberales*, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis» (*In Boet. De Trin.* q.5 a.1 ad 3).

<sup>6</sup> «Sicut dicit Avicenna in principio suae *Medicinae*» (*In Boet. De Trin.* q.5 a.1 ad 4). Cf. AVICENNA, *Canon medicinae*, I, fen 1, doct. 1, prol., Ed. Venetiis 1608, I, p.6a33-40. «Artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina dividitur in theoreticam et practicam, ut Avicenna dicit» (*De Verit.* q.2 a.8).

fare l'operazione salutare o di applicare un rimedio, come la Chirurgia e la Farmacopea, si diranno medicine più "pratiche" che quelle parti della medicina che si occupano dei principi remoti per poter agire in tale modo, come ad esempio conoscere i vari tipi di ferita o di febbre, o la chimica degli elementi, che in comparazione alle prime si diranno "teoriche". Sotto tale aspetto la Medicina teorica subordina sotto di sé quelle medicine più pratiche:

Da ciò possiamo derivare due conclusioni. Una, che questa scienza comanda tutte le altre scienze come la principale. Altra, che essa adopera a suo servizio, come fossero vassalli, tutte le altre scienze, come appare in tutte le arti ordinate, dove il fine di una cade sotto il fine di altra, come il fine dell'arte Pigmentaria, che consiste nella confezione delle medicine, si ordina al fine della Medicina, che è la salute. Perciò il medico comanda al pigmentario e adopera i pigmenti da lui elaborati, per il proprio fine (*In I Sent. proem*).

Ora, precisamente questo carattere generale "pratico" della Medicina, o "tono artistico" (che non invalida le sue "parti teoriche"), impedisce a Tommaso di ascrivere la medicina semplicemente alla "Fisica", da lui considerata come una scienza speculativa<sup>7</sup>. Sotto questo aspetto si potrebbe anche dire che quella parte della Fisica che mette

<sup>7</sup> «Come dice Avicenna all'inizio della sua *Medicina*, "teorico" e "pratico" vengono intesi in sensi diversi quando si divide la filosofia, quando si dividono le arti e quando si divide la medicina. Quando infatti tale distinzione si applica alla filosofia (o anche alle arti), è necessario ricavarla dal fine, in modo tale che con "teorico" si indichi ciò che è ordinato alla sola conoscenza della verità, e con "pratico" ciò che è ordinato all'operazione. Ma la differenza tra la filosofia, presa nel suo insieme, e le arti sta nel fatto che quando si divide la filosofia si ha di mira il fine della beatitudine, a cui è ordinata l'intera vita umana; come infatti dice Agostino nel XIX libro *Sulla città di Dio*, riportando le parole di Varrone: "Non vi è altra causa della filosofia per l'uomo se non il desiderio di essere beato"; e poiché i filosofi pongono due forme di felicità, una contemplativa e l'altra attiva, come si mostra nel X libro dell'*Etica*, vennero distinte in modo corrispondente due parti della filosofia, chiamando morale quella pratica, e naturale e razionale quella teorica. Quando invece si dice che alcune delle arti sono speculative, altre pratiche, ci si riferisce ad alcuni fini speciali di quelle arti, al modo in cui si dice che l'agricoltura è un'arte pratica, mentre la dialettica è teorica. Per quanto riguarda poi la distinzione della medicina in teorica e pratica, non si fa in questo caso riferimento al fine – da questo punto di vista, in effetti, tutta la medicina è inclusa nella pratica, in quanto è ordinata all'azione – ma alla maggiore o minore prossimità rispetto all'azione delle cose che in essa vengono trattate: si dice infatti *pratica* quella parte della medicina che insegna il modo di operare in vista della guarigione, mostrando ad esempio che alcuni accessi devono essere trattati con determinati rimedi; si dice invece *teorica* quella parte che insegna i principi in base ai quali ci si può volgere all'azione, per quanto non in modo immediato, come ad esempio il fatto che le virtù sono tre, o che si danno tanti generi di febbre. E in questo senso non è necessario che, nel caso in cui una parte di una scienza attiva venga definita "teorica", quella stessa scienza debba essere collocata, a causa di essa, nell'ambito della filosofia speculativa» (*In Boet. De Trin.* q.5, a.1 ad 4).

i principi esplicativi lontani, che sono i “*propter quid*” della Medicina, è essa stessa come una Medicina più Generale o come una Protomedicina Teorica, a cui è “*subalternata*” l’“*Arte Medica*”. Ecco così la soluzione di Tommaso al problema antico della relazione tra “teorico” e “pratico” e più in generale tra Filosofia e Medicina, che sorge già in seno al “*Corpus Hippocraticum*” e che scoppierà in epoca romana con le varie “sette o scuole”, dove un medico partigiano della “*rationalis medicina*” sceglierà di chiamarsi *dogmatico* o *logico*; un altro, puntando più sugli esperimenti che giudica casuali, si chiamerà *empirico* (se *empiricos ab experientia nominant*); un altro, cercando di integrare questi esperimenti in “comunità” o caselle di spiegazioni funzionali, si chiamerà *metodico*; e un altro ancora, cercando di mettere tutti insieme si chiamerà *eclettico*:

Una scienza si contiene sotto un'altra in due modi. In primo luogo come una parte di essa, perché il suo soggetto è una parte del soggetto dell'altra, così come la pianta è una parte del corpo naturale, motivo per cui la scienza delle piante si sottomette come una parte alla scienza naturale. Nel secondo luogo, una scienza si contiene sotto un'altra come subalternata ad essa, quando nella scienza superiore si mostra la causa (il *propter quid*), di ciò che nella scienza inferiore si conosce solo il fatto (il *quia*), come nella musica che si «subalterna» alla aritmetica. Ora, la Medicina non si pone sotto la Fisica come una parte di essa, perché il soggetto della Medicina non è una parte del soggetto della Fisica sotto lo stesso aspetto secondo il quale diventa soggetto della Medicina. Perché, benché il corpo sanabile sia un corpo naturale, non diventa soggetto della Medicina in quanto è sanabile dalla natura, ma in quanto è sanabile dall'arte. Ma poiché nella guarigione, raggiunta anche per l'arte, l'arte si comporta come servitore (ministra) della natura, giacché la salute si raggiunge con l'ausilio di un arte che adopera qualche virtù naturale, si conclude che la causa (il *propter quid*) dell'operazione dell'arte deve essere ricavata dalle proprietà delle cose naturali. E perciò la Medicina è «subalternata» alla Fisica, e lo stesso succede con la Alchimia, la Agricoltura e scienze simili. Resta dunque che la Fisica in sé e secondo tutte le sue parti, è una scienza speculativa, benché ad essa vengano «subalternate» alcune scienze operative (*In Boet. De Trin.* q.5 a.1 ad 5).

Da questo carattere pratico nasce anche la difficoltà della Medicina. Essa è una *scienza difficile*, al meno molto più della Matematica, perché all'incertezza della Fisica, sotto cui si “subalterna”, che tratta già un soggetto “*materiale e mobile*”, che nel modo di

definirlo deve conservare il moto<sup>8</sup>, si aggiunge l'incertezza del suo carattere pratico, che deve applicare la conoscenza universale a un'azione realizzata nel "*particolare e contingente*":

Quanto più una scienza si avvicina ai singolari, come le scienze operative, *la Medicina*, la Alchimia e la Morale, *tanto meno certezza può avere*, a causa della molteplicità di aspetti che queste scienze devono considerare, dove trascurare un aspetto può generare un errore, e anche a causa della loro variabilità" (*In Boet. De Trin.* q.6, a.1, q.2). "Infatti, essendo ciascuna cosa conoscibile *nella misura che è ente in atto*, le cose che hanno un essere deficiente ed imperfetto, sono in se stesse poco conoscibili, come la materia, il moto e il tempo, dovuto all'imperfezione del loro essere, come dice Boezio nel libro *De Duobus Naturis* (*In II Met.* lc.1, n.8)<sup>9</sup>.

Perciò, le scienze fisiche e mediche resteranno sempre *scienze "in cammino"*, verso una sempre più perfettibile conoscenza umana, come già Tomaso prevedeva per l'astronomia del suo tempo<sup>10</sup>. Il che dona

<sup>8</sup> «Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae... et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia» (*In VI Met.* lc.1, n.12). E quindi lo fisico si definisce come si definisce lo simo e non come si definisce lo concavo cioè: «quia definitio simi est accepta *cum materia sensibili*. Simum enim nihil aliud est quam *nasus curvus vel concavus*. Sed concavitas definitur *sine materia sensibili*» (*ibid.* n.14) «Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum... Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, *et per consequens motum*. Nam cuiuslibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo temperatum; et similiter in aliis» (*Ibid.* n.15).

<sup>9</sup> «Dicendum quod dupliciter potest aliquid esse nobis ignotum. Uno modo propter se; alio modo propter nos. Primo modo sunt nobis ignota illa quae habent primum de esse, *ut contingentia, materia prima, motus et tempus*. Secundo modo sunt nobis ignota illa quae excellent cognitionem nostram» (*In Ps.* 52, n.1; più estensamente, cf. *In II Met.* lc.1, n. 8-14). «Quindi [l'intelletto] conosce perfettamente *le cose necessarie*, che sono perfette nella verità; in quanto che percepisce la loro essenza, mediante la quale dimostra i loro accidenti propri. Invece conosce imperfettamente *le cose contingenti*; appunto perché queste hanno un loro essere e una loro verità imperfetta» (I, q.79. a.9 ad 3). Perciò anche mentre l'universale che si genera nelle "scienze" «est *circa necessaria*; circa ea quae *semper eodem modo sunt*, puta circa numeros vel figuras», l'universale che si genera nelle "arti" «est *circa generationem*, idest circa quaecunque *factibilia*, puta circa sanationem vel agriculturam» (*In II Anal. Post.* lc.20, n.11).

<sup>10</sup> «Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, *non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras*; quia forte secundum aliquem alium modum, *nondum ab hominibus comprehensum*, apparentia circa stellas salvantur» (*In II De Cael.* lc.17, n.2). «In astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: *non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent*» (I, q.32, a.1 ad 2).

alla definizione classica di verità come “*ad - aequatio*” un senso dinamico ulteriore (un *sensus plenior*), racchiuso nella preposizione “*ad*”<sup>11</sup>. E si dovrà imparare a non chiedere a queste scienze una *chiarezza e distinzione*, che per sua natura, non possono avere:

“Poiché il modo di manifestarsi di ogni verità non è identico, è proprio dell'uomo disciplinato cercar di prendere di ciascuna cosa la scienza che la natura di quella cosa permette, come ottimamente ha detto il Filosofo e Boezio loda” (*Gent.* I, 3, n.1). “Quindi, nella Metafisica non dobbiamo fermarci né all'immaginazione né al senso, nella Matematica possiamo restare nell'immaginazione ma non nel senso, mentre nella Fisica possiamo attenerci anche al senso. Perciò, *peccano tutti coloro che in queste tre scienze speculative si sforzano di procedere uniformemente*” (*In Boet De Trin.* q.6, a.2, 4c). [Cartesio, e tutti coloro che dietro a lui hanno voluto procedere in tutti i campi del sapere “*more mathematico*”, avrebbero dovuto conoscere questa regola per dirigere l'ingegno.]

Come scienza pratica (arte), la Medicina serve a Tommaso come paradigma per illustrare l'Etica, che richiede insieme la doppia conoscenza *dei dogmi e dell'empiria*, dell'induzione e della deduzione, del saggio e del esperto, del teorico e del pratico, radunati in una *prudenza medica* che sa applicare la scienza universale ai casi particolari per poter fare l'applicazione misurata ai casi concreti. «Ottimo medico non è colui che considera solo gli universali, ma colui che è capace di giudicare anche i minimi particolari» (I, q.103, a.6)<sup>12</sup>.

La prudenza non soltanto deve considerare gli universali, dove manca l'azione; deve conoscere anche i singolari, perché essa è un sapere pratico, che principia l'agire; e l'azione versa sui particolari. Perciò alcuni senza scienza universale sono più pratici nei casi particolari, di coloro che sanno la scienza universale: perché sono esperti in materie concrete. Per esempio, *il medico* che sa che le carni morbide sono molto digeribili e sane, ma ignora quali carni

<sup>11</sup> Nella epistemologia tomista contrapposta alla epistemologia scettica e relativista, la verità umana interpretata come “*adaequatio*”, permette anche questo senso dinamico, fondato sull'*intelletto razionale* dell'uomo. Un intelletto capace di raggiungere la *verità-adaequatio* in un senso trascendentale confuso (*ens*) che cerca di chiarificarsi e di raggiungere la *verità-comprehensio*, e che in questa vita non la raggiungerà mai. Perché solo Dio è un intelletto perfettamente “*comprehensor*”: «*Tunc enim dicitur aliquid comprehendere, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est*» (I, q.14 a.3).

<sup>12</sup> Cf. *In I Sent.* d.38, q.1 a.5; I, q.57 a.3;

sono morbide, non può curare. Invece colui che conosce che la carne delle avi è morbida e sana, può produrre di più la guarigione. Ora, poiché la prudenza è una ragione pratica, il prudente deve avere le due scienze: quella degli universali e quella dei particolari. Ma se soltanto gli capita di avere una, dovrà possedere in maggior misura questa, cioè, la conoscenza dei particolari, che sono più vicini all'operazione (*In VI Ethic.*, lc. 6, n.1194).

Quindi, una buona medicina sarà sempre una sintesi di osservazione empirica e di razionalità universale; esse sono le “*due gambe*” di cui parlerà Galeno<sup>13</sup>. In questa linea, Tommaso illustra con la Medicina il metodo induttivo (*epagogé*) di Aristotele, che ha bisogno di salire alla legge universale dell'arte passando per l'empiria del sensibile (*experimentum*), per poi poter fare una deduzione applicativa:

Il senso causa la memoria negli animali che trattengono l'impressione sensibile. Poi la memoria, ripetuta molte volte sullo stesso oggetto ma con diversi singolari, causa l'esperienza (*experimentum*). L'esperimento infatti sembra consistere nell'apprendere alcunché delle molte cose rimaste nelle memoria. Ma l'esperimento ha bisogno di *un certo ragionamento* sui particolari, mediante il quale si compara un particolare all'altro; e ciò è proprio della ragione. Quando una persona, ad esempio, ricorda che una determinata erba ha guarito molte volte tanti individui della febbre, si dice che abbia sperimentato che tale erba è curativa della febbre. Ora, la ragione non rimane nell'esperimento dei particolari, ma da molti particolari sperimentati, prende un *qualcosa di comune*, che si inchioda nell'anima, e lo considera, senza curarsi già di nessun particolare. E questo qualcosa di comune lo prende come *principio dell'arte* e della scienza. Quando, ad esempio, *un medico* considera che questa erba guarì Socrate quando aveva la febbre, e anche Platone, e molti altri uomini singolari, fa un esperimento. Ma quando la sua considerazione capisce che tale specie di erba sana semplicemente colui che ha la febbre, allora produce *una regola dell'arte medica* (*In II Anal. Post.* lc.20, n.11)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> «Infatti la medicina in qualche modo possiede due gambe, l'esperienza (*empeiria*) e il ragionamento»: GALENO, *Commento al trattato sugli umori di Ippocrate*, 7.

<sup>14</sup> Quindi, considerando la nuova cultura medica universitaria scolastica, penso che Tommaso farebbe sue le parole di H. SCHIPPERGES: «colui che possiede l'arte di curare viene chiamato “*artifex*” e porta il titolo onorifico di *medicus*. Ma solo il medico versato nella teoria e nella pratica può considerarsi un *medicus perfectus*, perché solo le due parti integranti insieme conducono all'*integrum totum* della Medicina. Quindi il titolo onorifico di “*medico*”



## 2. Il materiale antropologico-medico

Per ciò invece che riguarda i materiali medico antropologici, Tommaso sente la necessità di far continuo riferimento alle osservazioni biomediche per capire la composizione anatomica e fisiologica del corpo umano con le varie parti e funzioni vitali. Da questo cantiere "medico" prende i materiali per la filosofia del corpo: la "*temperatissima complexio*" del corpo umano coi quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco), le quattro qualità (caldo, freddo, umido, secco), i quattro umori (il sangue, la flemma, il fiele giallo e il fiele nero), la teoria dell'"*humidum radicale*" e dell'umido generato dall'alimento; il *calor naturalis*, gli *spiritus vitales*; la *triplex humiditas*; le parti consimili (carne, ossa, nervi...); le parti dissimili o *membra officialia* (cuore, cervello, mano...); la *quadru-plex unio membrorum ad invicem*; la descrizione dei vari organi, con la speciale rilevanza del cuore e del cervello che sono le *membra principalia*; il vario ordine funzionale degli organi, alla ricerca del "*primum animatum*"; il cuore come principio motore (*de motu cordis*); la respirazione, il flusso del sangue, il polso; la sete, la stanchezza, il dolore; i processi vitali vegetativi della digestione; il problema speciale della formazione, generazione e animazione del corpo umano; la base fisiologica della sensibilità, delle passioni e del linguaggio; i vari tipi caratterologici; l'influsso astrale sul corpo e sui processi fisiologici; la *loci salubritas*; l'igiene, la dieta, i bagni, la ginnasia, l'eutrapelia, la temperanza; l'interpretazione medica dei sogni; i ritmi vitali della *pueritia, iuventus et senectus*; gli abiti entitativi della salute e la malattia, la bellezza e la *deformitas*, la fortezza e la debolezza; la vita, la morte... Tutti questi sono argomenti esplicitamente tematizzati da Tommaso, e a volte anche lungamente.

È veramente mirabile la conoscenza ampia e precisa che Tommaso, senza essere uno specialista medico o biologo, si procurò su determinati problemi medici della sua epoca, particolarmente sulla Genetica. Su questo tema, oltre ai *Libri della Generazione* di Aristotele, Tommaso conosce le posizioni di Platone, la Bibbia, Macrobio, Origene, Gregorio di Nisa, Nemesio di Emesa, Agostino, Gennadio di Marsiglia, Giacomo Baradai, Isidoro di Siviglia, Avicenna, Avicbron, Averroè e i medici

---

non si offre a qualsiasi che possa curare per caso, perché allora anche un chiacchierone potrebbe diventarlo, ma solamente ed esclusivamente a colui che possieda l'arte e domini scientificamente la Medicina, tanto avendola imparato nella teoria come esercitato nella pratica. Considerata così, la Medicina diventa la più illustre delle scienze naturali, per la nobiltà della sua materia, il corpo umano, eminentemente superiore al resto delle materie cosmiche»: H. SCHIPPERGES, *La medicina en la edad media latina*, in *Historia universal de la medicina*, a cura di P. LAIN ENTRALGO, Salvat, Barcelona 1972, t.III, p. 237.

dell'epoca (*quidam*). Basta vedere ad esempio, sui quesiti concreti del “*seme e l'umido radicale*” le tre teorie analizzate da Tommaso nel *Commento al II Libro delle Sentenze* d.30, q.2, a.2; sul tema de “*la vita dell'embrione*” i cinque gruppi di opinioni che Tommaso esamina nel *De Potentia* q.3 a.9 ad 9; sul tema della “*causalità del seme*”, la varia serie di argomenti del *Contra Gentes II*, c.88-89<sup>15</sup>.

### 3. Le fonti mediche

Benché la principale fonte medica e la preferenza di Tommaso vada verso Aristotele, continuamente assimilato nella lettura delle sue opere e dei suoi commentatori (Avicenna e Averroè), non di meno, Tommaso si muove in un orizzonte medico più ampio, disposto a seguire il consiglio del suo maestro Alberto: «se la discussione è sulla *Medicina*, crederei più volentieri a Galeno o a Ippocrate; mentre se concerne la *Fisica*, darei più peso ad Aristotele oppure ad un altro di uguale perizia» (In II Sent. d.13 a.2, Ed. Borgnet, XXVII, 247). Perciò, oltre Aristotele, Tommaso si rifà a tante altre fonti sia adoperando espressioni generiche come “*medici dicunt*” (7 volte), “*medicus dicit*” (2 volte), “*a medicis dicitur*” (1 volta), “*secundum medicos*” (3 volte), “*apud medicos*” (1 volta); sia più specificamente citando i detti di Ippocrate, Galeno, Averroè o altri<sup>16</sup>. Ad esempio nel *Contra Gentes II*,64, Tommaso dedica l'intero capitolo a criticare la dottrina galenica dell'anima come complessione: «*Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus*».

Nel rintracciare queste fonti si può dire in genere che nel pensiero di Tommaso confluiscono, quattro grandi figure della medicina antica: *Ippocrate, Aristotele, Galeno e Avicenna*; tutti medici di stampo enciclopedico, di cui in certo modo ciascuno diventa una certa sintesi e prolungamento del precedente. Due di essi (Aristotele e Avicenna) influiscono Tommaso più direttamente, gli altri due (Ippocrate e

<sup>15</sup> Cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *S. Tommaso, maestro di bioetica. La lezione del “Doctor humanitatis”*, in «Alpha Omega», 1 (1998) pp. 7-31.

<sup>16</sup> «Hippocrates dicit, quod per decisionem venae quae est iuxta aures, generatio impeditur» (*De Pot.* q.3 a.12 ob 8); «Secundum Philosophum in Lib. *De Proprietatibus Elementorum*, nullum animal in igne vivere potest. Galenus enim in Lib. *De Simplici Medicina* dicit, quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur» (*In IV Sent.* d.44, q.3, a.1c ad 3). «... cum corpus humanum inveniatur frequentius ex superfluitate quam ex defectu mortales aegritudines incurere; unde etiam Galenus dicit quod summa medicina est abstinentia» (*In IV Sent.* d.15, q.3, a.1b ad 3). Di Galeno critica anche la sua teoria dell'anima: «Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus... Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur» (*Gent.* II, 63; cf. *De An.* a.1).

Galeno), come mediati per i precedenti. Oltre questi avviamo anche tanti altri influssi minori, che riguardano dottrine più determinate e a volte più difficili di precisare, come Platone, Nemesio, il Damasceno, Isaaco, Maimonide, Averroè... Potremo dire che la *medicina greca* arriva a Tommaso da Ippocrate, Platone e Aristotele; la *medicina alessandrina e romana*, da Galeno (mediato); la *medicina arabogiudaica* da Avicenna, Averroè, Isacco e Maimonide, e la *medicina contemporanea medievale* (aspetto più difficile da precisare), dagli ambienti logistici, monastici e universitari<sup>17</sup>, dove Tommaso stesso si muove, Montecassino, Parigi e Napoli con la vicina Scuola Salernitana, famosa per la sua sintesi medica versificata nel *Regimen sanitatis salernitanum* o *Flos medicinae Salerni*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> È da notare che quasi tutte le università medievali, oltre le facoltà proprie di uno "studium generale" (Filosofia o Arti, Teologia e Diritto) avevano anche una facoltà di Medicina, e che quindi Tommaso fu a contatto con questo ambiente. Certamente, al tempo di Tommaso, essa non mancava a Parigi, e c'era anche a Napoli «una simbolica facoltà di medicina... con uno o due docenti»: Cf. J.A. WEISHEPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, p. 18. Ma non doveva essere tanto cattiva se Arnau de Villanova studiò Medicina a Napoli. Di quella di Parigi, di livello medio, comparata con Salerno, Bologna o Montpellier, i primi statuti (c.1270), prescrivevano un corso della durata di sei anni e consistente in un libro di ciascuno dei seguenti autori: Galeno, Teofilo, Isaaco, Nicolò Salernitano ed Egidio: cf. R.H. MAYOR, *Storia della medicina*, Sansoni, Firenze, vol. I, pp. 287-288. Sulla medicina monastica, l'opera degli enciclopedisti medievali (Casiodoro, Isidoro, Beda, Rabano...) e il nascere della prima "medicina scolastica" universitaria, cf. H. SCHIPPERGES, *La medicina en la edad media latina*, in *Historia universal de la medicina*, a cura di P. LAIN ENTRALGO, Salvat, Barcelona 1972, t.III, pp. 181-241; H.H. LAUER, *La medicina en la edad media latina desde los años 1200-1300*, in *ibid.*, pp. 242-261; D. GRACIA GULLEN - J.L. PESET, *La medicina en la baja edad media latina*, in *ibid.*, pp. 338-351. Attorno a queste nuove università si crea il fenomeno del *filosofo-medico* o *medico-filosofo*: «A finales del siglo XII nos encontramos en primera línea con los filósofos médicos, cuya madura inteligencia les permite unir el conocimiento del punto de vista ajeno con la conciencia crítica de la propia situación» (H. SCHIPPERGES, *Op. Cit.*, p. 228).

<sup>18</sup> Anche di questi ambienti è caratteristico il carattere "universitario eclettico", fondato sulle *auctoritates* del passato confluenti sulle nuove figure dei medici-magistri, la cui scienza si fissa in una istituzione. Così la legenda tramanda che la scuola di Salerno è fondata da quattro medici: un greco, un giudeo, un arabo e un cristiano; e sullo stesso crocevia culturale era nata quella di Montpellier. Proprio ALFANO, vescovo di Salerno dal 1058, "qui excelluit in arte medica", scrive una *Natura hominis*, sviluppo della traduzione dell'opera di Nemesio di Emesa, e anche un *De quattuor humoribus* o *De complexionibus*. SCHIPPERGES considera Alfano, molto legato alla abbazia di Montecassino per la sua amicizia con l'abate Desiderio (1058-1087), un nesso tra Galeno e la medicina monastica rappresentata nella *Regula Sancti Benedicti*. cf. H. SCHIPPERGES, *Op. Cit.*, pp. 228-230. Tommaso nascerà alla vita religiosa, proprio come obblato benedettino nell'abbazia di Montecassino, dove vivrà dai cinque ai quattordici anni, e dove avrà sentito anche parlare di COSTANTINO AFRICANO, convertitosi verso 1075 proprio a Montecassino, dove diventò frate e per dieci anni traduse dall'arabo importanti opere mediche come il *Pantegne* di Ali ibn al-Abbas, il *Viaticum* di Ibn al-Gazzar e i *Libri universalium et particularium dietarum* di Isaac Iudeus.

### a. Ippocrate e Aristotele

Queste quattro figure della medicina antica hanno come carattere comune l'essere in certo modo somme enciclopediche della medicina precedente. Già il *Corpus Hippocraticum*, collezione eterogenea di libri che non appartiene solo ad Ippocrate (460-377), sintetizza nella tradizione asclepiade (a volte anche per opposizione) la tradizione ionica e pitagorica, e quella delle varie scuole greche di Cnido, Cos, Sicilia e parte della scuola dogmatica<sup>19</sup>.

Nel libro *Sulla natura dell'uomo* (4-7), la natura umana appare stabilmente composta da quattro umori, risultato di una varia sintesi fisica dei quattro elementi, soggetti alla causalità cosmica dei corpi celesti, che producono su di essi una varia alterazione, seguendo il ritmo delle stagioni e degli ambienti (cf. *Sulle arie, le acque e i luoghi*)<sup>20</sup>: in primavera il sangue diventa caldo e umido, in estate la bile gialla si fa calda e secca, in autunno la bile nera diventa fredda e secca e in inverno il flemma si fa freddo e umido.

Il corpo dell'uomo contiene sangue, flemma, bile gialla e bile nera... Ora, egli gode della più perfetta salute quando questi elementi sono nella dovuta proporzione tra di loro, sia per forza che

<sup>19</sup> Sulla formazione e vari aspetti della medicina ipocratica, e più particolarmente sulla idea di "physis", l'antropologia, la non uniformità della dottrina lungo il *Corpus*, la varia interpretazione degli umori..., cf. P. LAIN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, in *Historia universal de la medicina*, t.II, pp. 73-115; (bibliografia pp. 116-1179). «¿Cuántos y cuáles son los humores? Cuatro esquemas típicos es posible distinguir en el C.H... En cualquier caso, la sangre es caliente y húmeda; la pituita, fría y húmeda; la bilis amarilla, caliente y seca; la bilis negra, fría y seca» (p. 90). «Resultado de un enlace sistemático entre la visión del organismo humano en su conjunto y la doctrina humoral fue la biotipología de los hipocráticos. Tres fueron los principales campos en que se expresó su pensamiento biotipológico: el sexo, el tipo racial y el tipo temperamental» (p. 91). In Tommaso ci sarebbe materiale per un'indagine nei tre campi.

<sup>20</sup> Tommaso ricorderà queste idee quando all'inizio del libro II *De Regno* consiglia al Re di Cipro il luogo più adatto per costruire la città: «In institutione autem civitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio per regem eligenda, quam temperatam esse oportet. Ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem vitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas: simile namque suo simili conservatur. Si autem fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur: unde quadam naturali industria animalia quaedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursus tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur. Rursus: cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccat et deficit vita; sicut lucerna extinguitur, si humor infusus cito per ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Aethiopum regionibus homines ultra tredecim annos non vivere perhibentur. In regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur et calor naturalis extinguitur» (*De Regno* II,1).

per quantità, e quando sono perfettamente mescolati. Se uno di questi elementi è in difetto o in eccesso si ha dolore, ed anche quando è isolato nel corpo senza essere combinato con gli altri.

La salute consiste in una mescolanza armonica degli umori (κρᾶσις, εὐκρᾶσία) e nell'armonia funzionale istituita tra le parti<sup>21</sup>. Quando questa viene alterata per cause interne o per l'ambiente, si sposta verso un determinato umore e si produce la malattia (δυσκρᾶσία). Il mantenimento dell'armonia corporale degli umori e delle parti dipende da due fattori: il calore ingenito (ἔμφυτον θερμόν) che nasce dal cuore e l'alimento (τροφή), che serve a mantenerlo. Ma quando l'uomo si ammala, c'è sempre una tendenza naturale a ristabilire l'armonia. L'opera del medico sta nello scoprire e assecondare col suo arte i desideri di questa natura, che è già originariamente "medica": "φίσεις νοῦσων ἰητροί (*le nature sono i medici delle malattie*), principio che Tommaso sviluppa attorno alla formulazione di Aristotele: "*ars imitatur naturam*" (cf. *In II Phys.* lc.4, n.5), comparando il processo medico a quello della "disciplina" magisteriale:

«Il medico quando sana è un ausiliare (minister) della natura, che è l'agente principale; egli conforta la natura e somministra le medicine, che la natura utilizza come strumenti per la guarigione... Così, come il medico causa la guarigione nel malato, essendo la natura ad agire, così anche un uomo causa la scienza in un altro, essendo la ragione naturale di questo ad agire» (*De Verit.* q.11, a.1). «L'arte imita la natura nel suo agire. Quindi, come la natura sana il malato alterando, digerendo ed espellendo la materia che causa il morbo, così fa anche l'arte... Ora il principio esterno, cioè l'arte, non funziona come agente principale, ma come collaboratore dell'agente principale, che è il principio interno: confortandolo e somministrando gli strumenti e gli ausili per produrre l'effetto, come quando il medico conforta la natura e gli fornisce i cibi e le medicine che la natura adopera per raggiungere il fine proposto» (I, q.117, a.1)<sup>22</sup>. «Nelle cose che possono essere fatte dall'arte e

<sup>21</sup> «Sanitas est harmonia quaedam humorum» (*Gent.* II, 64); «consistit in debita commensuratione humorum» (*Gent.* III, 139); «Et similiter aegritudo, quae est malum complexionis corporalis, provenit ex singulari deordinatione cuiuscumque humoris, sed sanitas esse non (potest) nisi ex debita proportione omnium humorum» (*In II Ethic.* lc.7, n.2); «Et ideo necesse est, si sanitas debet contingere, quod hoc existat, scilicet regularitas vel aequalitas humorum» (*In VII Met.* lc.6 n.26)...

<sup>22</sup> «Ars imitatur naturam; oportet igitur quod sic se habeat scientia naturalis circa natu-

dalla natura, l'arte imita la natura. Come quando un uomo si ammala per una causa fredda, la natura lo sana riscaldandolo. Perciò, se lo deve curare un medico, lo guarirà riscaldandolo» (*Gent.* II, 75, n.15).

Questo processo curativo avviene mediante una cottura (πέψις) che, usando il calore naturale del corpo, porta alla giusta maturazione dei liquidi umorali con l'eliminazione dell'umore nocivo<sup>23</sup>. Processo che segue tre stadi: ἀπέψια o crudità iniziale, πέψις o cottura e κρίσις finale; potendosi prevedere per molte malattie i *giorni critici*; elementi che il medico deve saper leggere per fare la sua *diagnosi e prognosi* (γνώσκειν καὶ διαγνώσκειν, προγιγνώσκειν)<sup>24</sup>.

Il *Corpus Hippocraticum* avvia anche una discussione sullo statuto della medicina come scienza e come arte (cf. *Sull'arte*). Di fronte a una medicina a tendenza filosofica, nell'affermare l'autonomia dell'arte medica, polemizza e mette in questione il valore dell'antropologia filosofica, proponendosi come sua alternativa<sup>25</sup>. Ma una nobile cosa è il rivendicare l'autonomia dell'arte medica e un'altra cosa è il contrapporre la medicina alla filosofia di fronte all'uomo, come se una trattasse la vera natura dell'uomo e altra la immaginaria. L'"uomo oggetto" non separa

---

ralia, sicut se habet scientia artificialis circa artificialia. Sed eiusdem scientiae artificialis est cognoscere materiam et formam usque ad aliquem certum terminum; sicut medicus cognoscit sanitatem ut formam, et choleram et phlegma et huiusmodi sicut materiam in qua est sanitas, nam in contemperatione humorum sanitas consistit» (*In II Phys.* lc.4, n.5). «In his autem quae possunt fieri et arte et natura, *ars imitatur naturam*: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat» (*Gent.* II, 75, n.15).

<sup>23</sup> «Necesse est enim, quod alimentum decoquatur: quod autem operatur decoctionem, est aliquid calidum» (*In II De An.* lc.9, n.16). «Calor itaque in corpore excitatus per fricationem vel medicationem, aut est pars sanitatis, quasi intrans substantiam sanitatis, sicut cum ipsa alteratio calefactionis ad sanitatem sufficit; aut sequitur ad calorem aliquid quod est pars sanitatis, sicut cum per calorem fit sanitas per hoc quod calor dissolvit aliquos humores compactos, quorum dissolutio est iam constituens sanitatem» (*In VII Met.* lc.6 n.31). «Cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae» (*Gent.* III, 10).

<sup>24</sup> Tommaso, quando parla sulla conoscenza del futuro, cita spesso l'esempio del medico capace di prevedere l'effetto futuro nelle cause. «Sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte; et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt» (*In II Sent.* d.7 q.2 a.1). «Medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et huiusmodi signis» (*Gent.* III, 154, n.11). «Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi» (I, q.57 a.3)...

<sup>25</sup> Cf. J. JOUANNA, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, pp. 35-44; cf. R.H. MAYOR, *Storia della medicina*, Sansoni, Firenze 1959, p. 108.

così la medicina della filosofia. La vera filosofia e la vera medicina trattano lo stesso uomo-oggetto *sotto diverse formalità*. Formalità, che noi, astraiano solo “*per modum considerationis*”, ma che in ogni medico si trovano naturalmente unite “*per modum rei*”. Sviluppare entrambe bene, fu un ideale ambito dalle grandi figure della medicina antica; Galeno scriverà perfino un trattato dal titolo: “*Il miglior medico è anche filosofo*”. Comunque, quando il medico ippocratico si trova immerso nella disputa o “riflessione critica” (che non è certo una guarigione), ciò non lo fa per sé “sotto la *formalità di medico*”, ma piuttosto “sotto la *formalità di filosofo*”, ed inoltre lo fa procedendo “*speculativo modo*”.

Come ben mostra M. Vegetti, sarà proprio la lungimiranza del gran medico filosofo Aristotele, a mettere ordine epistemologico in questa discussione:

Ma la nuova figura del *physikòs* disegnata da Aristotele aveva posto fine a questa competizione. Il filosofo della natura possedeva ora una teoria generale dei processi naturali (*Fisica*), e una dottrina degli elementi (aria, acqua, terra, fuoco) e delle qualità (caldo/freddo, solido/fluido) come componenti primari dei corpi tanto inorganici (*Generazione e corruzione*) quanto organici (*Parti degli animali*, II). Possedeva inoltre un'articolata teoria dei maggiori processi della vita animale (alimentazione, percezione, riproduzione, movimento). Tutto questo faceva sì che il sapere scientifico sulla natura appartenesse ormai in modo inequivocabile al filosofo *physikòs*; il medico, lontano adesso dalle ambizioni «ippocratiche», veniva relegato nella posizione secondaria, seppure non insignificante, del competente di una *techne* specifica, relativa all'ambito delle malattie. Nel quadro di questa fondamentale ricollocazione gerarchica, Aristotele riconosceva tuttavia una zona comune in cui poteva prodursi l'articolazione tra filosofia della natura a sapere medico<sup>26</sup>.

Poiché anche Tommaso, per ciò che riguarda l'organizzazione e descrizione fisiologica dei vari livelli funzionali del corpo umano ( 1°: *elementa, humores*; 2°: *partes consimiles* (omoeomera): *caro, os nervum...*; 3°: *partes dissimiles* (anomoeomera): *cor, cerebrum*,

<sup>26</sup> «È proprio dello studioso della natura considerare i principi fondamentali della salute e della malattia, perché né salute, né malattia possono interessare le cose prive di vita. Perciò quasi tutti gli studiosi della natura approdano alla medicina, e i medici che posseggono la loro arte con maggiore consapevolezza teorica si rifanno per la medicina alla scienza della natura» (ARISTOTELE, *De Sensu et Sensato*, 1). M. VEGETTI, *La medicina ellenistica*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, p. 77.

*manus...*)<sup>27</sup>, seguirà fondamentalmente il *framework* elaborato da Aristotele, citiamo ancora su questo punto le parole del Vegetti:

La dottrina aristotelica della composizione degli organismi viventi sarebbe rimasta canonica in medicina (salvo che nelle tendenze di matrice atomistica). Un *primo livello* è costituito dalle qualità (*dynameis*) fondamentali della materia (caldo/freddo, solido/fluido), a loro volta connesse agli elementi (*stoicheia*) primari (fuoco/aria, terra/acqua). Al *secondo livello*, l'aggregazione delle qualità da luogo alle «parti omeomere» o omogenee, che corrispondono ai tessuti (carne, ossa, sangue ecc.). Al *terzo livello*, l'aggregazione delle parti omogenee da luogo agli organi dotati di una specifica funzione (mano, occhio ecc.). Di qui deriverà l'idea che il buon temperamento (*krasis*) degli elementi/qualità che concorrono alla costituzione del corpo è la garanzia della sua salute, a che la terapia consiste nel ripristino della *krasis* difettosa. Galeno tenterà di raccordare questa dottrina con la teoria umorale ippocratica, appoggiandosi soprattutto su un testo come *Sulla natura dell'uomo*. È infine da notare che il rapporto anima/corpo si instaura in Aristotele al livello dell'intero organismo vivente, di cui l'anima rappresenta la somma delle funzioni, a non al livello dei singoli organi 'egemonici' (cervello, cuore, fegato), come avrebbe invece sostenuto Galeno sulla scorta del *Timeo* platonico<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Tommaso adopera anche la corrispondente divisione di Agostino: «qui dicit quod corpus constat ex *membris officialibus*, officialia ex *similibus*, similia ex *humoribus*» (*In IV Sent.* d.44, a.2c, sc.1).

<sup>28</sup> M. VEGETTI, *La medicina ellenistica*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, p.114-115, nota 7. Benché sul ultimo punto del rapporto anima-corpo, si potrebbe distinguere di più, poiché il rapporto va nei due sensi ma sotto diverso aspetto, distinguendo, come farà Tommaso tra funzione dell'anima *come forma e come motore o utente* del suo corpo, o tra l'anima secondo la *totalità dell'essenza* e la *totalità della virtù operativa*: «Anima autem comparatur ad corpus *ut ejus formatio* a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis; et nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis; et ideo non eandem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse. Unde si consideretur anima *prout est forma et essentia*, est in qualibet parte corporis tota; si autem *prout est motor secundum potentias suas*, sic est tota *in toto*, et *in diversis partibus* secundum diversas potentias» (*In I Sent.* d.8 q.5 a.3) cf. I, q.76, a.8; *De Spir. Creat.* a.4; *De An.* a.10...



## b. Cardiocentrismo o cervellocentrismo? Tra Aristotele e Galeno

Tommaso, come anche faceva Galeno, condivide la concezione teleologica di Aristotele, e segue anche Aristotele nella sua interpretazione sulla originarietà e centralità fisiobiologica del cuore, come anche faceva Avicenna, incorrendo così in alcuni “*errori interpretativi*” legati al cardiocentrismo aristotelico<sup>29</sup>. Non di meno, Tommaso distingue nettamente tra la *egemonia fisio-biologica* del cuore e la *egemonia psicho-sensitiva* del cervello<sup>30</sup> e sostiene che la centralità originaria biologica del cuore, non toglie, ma pone la base per la centralità della vita superiore che si organizza e governa dai centri sensitivi del cervello<sup>31</sup>. Una posizione che, partendo da Aristotele va verso Galeno.

Al cuore verrebbe assegnata la funzione originaria di “*primum animatum*”, cioè di primo motore vitale (“*et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum*”: I, q.75 a.5; cf. I, q.I, q.76 a.1), senza perciò negare l'importanza e la responsabilità più diretta degli altri organi nelle funzioni vitali superiori. Ciò, secondo Tommaso, manifesta la verità di come la vita si diffonde per il corpo umano “*con un certo ordine*” a partire da certi organi direttivi più importanti (*principalia*), con l'innegabile centralità di questi due “focli”, cuore e cervello (si prendano separati o insieme), che appaiono come per prima vitalizzati dall'anima e fatti diventare centri operativi interdipendenti di vite che si svolgono come a diversi livelli. Nel primo livello, il cuore organizza la vita dal centro e il

<sup>29</sup> Cf. M. VEGETTI, *Op. Cit.*, pp. 79-80; G. STROHMAIER, *Op. Cit.*, p. 207. MANULI - M. VEGETTI, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme Milano 1977; studio sulle difficoltà e complicata situazione e posizione di Aristotele, nel cercar di salvare la centralità del cuore.

<sup>30</sup> Questa importanza della centralità sensoriale cerebrale sarà molto accentuata da Tommaso, che coi medici del suo tempo rileva l'importanza del cervello per dirigere la vita animale, approfittando speso tale dottrina per illustrare da teologo il ruolo di Cristo “*caput*” del corpo mistico della Chiesa. Anche Avicenna che contro Galeno cerca di seguire Aristotele, sostiene la centralità del cuore e delega poi le funzioni principali al cervello. Cf. p. 207.

<sup>31</sup> Nella visuale di Tommaso, una cosa non contraddice l'altra: il cuore “*principia*” la vita, che a livello sensitivo si organizza di un modo superiore nel cervello e questo diventa la sede diretta delle operazioni sensitive. Così il cervello diventa l'organo più importante in un ordine di vita superiore, ma supposta la sua vivificazione, che originariamente si attribuisce al cuore: Così si può in certo modo continuar a dire con Aristotele: «*Secundum Philosophum in III de Animalibus: cor est principium sensuum et motus et vitae*», come riferendoci all'organo originario non appariscente (*De Verit.* q.29, a.4 ad 7), e insieme «*caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra... caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent... caput influit omnibus membris sensum et motum: unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas*» (*De Verit.* q.29, a.4), come riferendoci all'organo direttamente appariscente.

cervello diventa un organo subordinato, che serve in genere alla refrigerazione del corpo; e non di meno il primo livello ha come fine il secondo: "cum materia sit propter formam et non e converso" (cf. *Gent.* III, 129 n.7; *De Spir. Creat.* a.4; *De An.* a.8; *De An.* a.10 ad 2). Nel secondo livello, il cervello organizza e dirige la vita dall'alto; e non di meno suppone il funzionamento del primo livello ed esercita una "redundantia" su questo, vistosa nella alterazione del polso per la commozione del sangue attorno al cuore, presente in ogni passione. Ma questi "primi animati", suppongono sempre l'anima, che per Tommaso con Aristotele, è "l'atto primo, donante l'essere al corpo fisico organico, che perciò diventa potente (nei suoi "centri") per le operazioni vitali"<sup>32</sup>. Definizione di anima, che a sua volta intreccia le due definizioni di vita, capita come *essere* e come *agire*:

Vivere nell'animale si dice in due modi. Uno, secondo cui vivere è lo stesso *essere del vivente*. Come dice il Filosofo: «*vivere viventibus est esse*»; e in questo modo l'anima fa vivere immediatamente qualsiasi parte del corpo, in quanto è la sua forma. Altro, secondo cui vivere viene detta *l'operazione* che l'anima produce nel cuore in quanto che è movente (motor); questa è la vita che si diffonde mediante gli spiriti vitali. E questa vita la infonde prima nel cuore, e poi in tutte le altre parti. Perciò, ferito il cuore, perisce l'operazione dell'anima in tutte le parti del corpo, e conseguentemente l'essere di queste parti, che viene conservato mediante l'operazione dell'anima (*In I Sent.* d.8, q.5 a.3 ad 3)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> «Dicitur enim in secundo De Anima, quod anima est *actus primus corporis* physici organici potentia vitam habentis» (*In VI Met.* lc.1, n.16; cf. *In II De An.* lc.1). «Sed *primum principium vitae* dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse *quoddam principium vitae*, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse *primum principium vitae* aliquod corpus» (I, q.75 a.1). «Illud quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat» (*In II Sent.* d.14, a.1 ad 2). «Sunt autem in homine *duo principalia membra*, quae consueverunt in bellis protegi, scilicet *cor*, quod est principium vitae, et *caput*, scilicet principium motus exterioris, a quo sunt sensus, et aliquo modo nervi. Et protegitur cor lorica, caput galea» (*In I Tess.* 5, lc.1).

<sup>33</sup> «Esse autem nostrum consistit in quodam actu. Esse enim nostrum est vivere, et per consequens operari» (*In IX Ethic.* lc.7 n.7; cf. *In II De An.* lc.7; I, q.18 a.2; 2-2, q.179 a.1) «Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis» (*Gent.* II, 57 n.15).

Quindi Tommaso vede molto bene la distinzione tra il cosiddetto livello *biologico* (vita vegetativa) e il livello *psichico*, a sua volta divisibile in *sensitivo* (vita sensitiva) e *intellettivo* (vita intellettuale)<sup>34</sup>. Per la funzione biologica egli, seguendo la fenomenologia medica (principalmente di Aristotele), trova determinante il ruolo del cuore, come quell'organo radicale che aspira ad essere il "*primum animatum*", cioè quell'organo che l'anima adopera strumentalmente per primo per immettere e amministrare la vita nel proprio corpo, e dal quale poi la elargisce alle altre parti, per la loro ulteriore organizzazione, con un certo ordine<sup>35</sup>. Il cuore sembra, così l'organo originario e, a questo livello biologico, l'organo principale, che perfino fisicamente prende il posto centrale del corpo umano. Infatti, stando ad Aristotele, esso sarebbe l'organo dell'animale che prima si forma: "in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur" (*In II Sent.* d.12, q.1 a.2 ad 6), e che poi presiederebbe alla formazione di tutti gli altri<sup>36</sup>:

Nell'animale, secondo alcuni, prima si fa il cuore, e secondo altri il cervello, o un membro equivalente. Perché l'animale si distingue dal non animale *per il senso e il moto*, e il principio del moto si mostra che è nel cuore, mentre le operazioni del senso si manifestano soprattutto nel cervello. Quindi coloro che consideravano l'animale da parte del moto, sostenevano che *il cuore* era il principio nella generazione dell'animale. Invece coloro che consideravano l'animale solo dalla parte del senso, mettevano che il principio fosse *il cervello*; benché anche il primo principio dello stesso senso sia nel cuore, sebbene le operazioni del senso si portino a compi-

<sup>34</sup> Benché le distinzioni di Tommaso al riguardo, sono molto più sottili, e si possono concentrare in quella tesi della *Somma Theologiae*, I, q.78 a.1: «Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentialium animae, quae numerata sunt [scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.]. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi».

<sup>35</sup> Ciò permetterà anche a Tommaso stabilire una certa "dignità" di organi e di funzioni, dove ci saranno "organa principalia" e "organa secundaria": «L'anima sta al corpo animato come l'arte sta al manufatto, mentre sta alle sue parti, o organi, come ogni arte sta ai suoi strumenti: ecco perché il corpo animato è denominato "organico". Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta, e tali strumenti sono per ogni arte di *primaria importanza*. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali, e questi hanno una *funzione secondaria*. L'arte militare, p. es., adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. Così avviene nel corpo umano, dove alcune parti servono ad eseguire le azioni dell'anima: p. es., il cuore, il fegato le mani e i piedi; altre invece sono solo protettive delle altre parti come le foglie che coprono i frutti. Ebbene, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una *funzione primaria*, ma *secondaria*» (*In IV Sent.* d.44 q.1 a.2b).

<sup>36</sup> «In generatione animalis primo generatur cor» (2-2, q.122, a.2). «Prima pars animalis quantum ad generationem et quantum ad causalitatem motus» (*In II De An.* lc.18, n.18; cf. *De Pot.* q.3 a.18 ad 10; *In VI Phys.* lc.8 n.15...).

mento nel cervello. Invece, coloro che consideravano l'animale in quanto agisce, o in riferimento ad alcune operazioni particolari, sostenevano che il membro adatto a tali operazioni, come il fegato o uno simile, fosse la prima parte generata nell'animale. Ma secondo la sentenza del Filosofo, la prima parte è il cuore, perché dal cuore si diffondono per il corpo tutte le potenze (virtutes) dell'anima (*In V Met.* lc.1 n.755).

Il cuore poi è la "fonte del calore naturale" (*fons naturalis caloris: Quodl.* 4, q. 2, a.2 ob 1; *principium caloris naturalis: In II De An.* lc.18 n.10) e la parte più calda del corpo ("*calidissimum inter omnes corporis partes*": *In De Sensu*, lc.5 n.16), che ha bisogno di avere vicino il polmone per refrigerarlo ("aere respirato natura utitur ad mitigationem caloris naturalis: *In II De An.* lc.18, n.18). Questo calore genera nel cuore gran quantità di *spiritus vitales*, specie di gas energetici<sup>37</sup>, che con la loro capacità di condensazione ed espansione, provocano nel cuore quel movimento primordiale, di carattere naturale (*motus vitalis*)<sup>38</sup>, di ritmo alterno quasi circolare, caratterizzato da una espansione e contrazione, che determina il fenomeno del "*pulsus et trac-*

<sup>37</sup> «*Vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur*» (*Gent.* IV, 23, n.2); «*Subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus*» (*In I Sent.* d.10 q.1 a.4). «*Animae rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili; unde cor hominis est calidissimum inter caetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens*» (*De An.* a.8, ob 8). «*Vita enim corporis est per vitales spiritus qui a corde ad omnia membra diffunduntur, qui quandiu in corpore durant corpus vivit; sed quando virtus caloris naturalis incipit debilitari in corde, huiusmodi spiritus minuuntur*» (*In Job* 17). Cf. *In IV Sent.* d.49, q.3 a.2 ad 5 et ad 6. Sul tema degli spiriti vitali, come indicativo dei luoghi per fare più ricerca, cf. R. BUSA, *De voce «spiritus» in operibus S. Thomae Aquinatis*, in "Lessico Intellettuale Europeo: «Spiritus»", Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp.147-161. A questo proposito, P. MICHAUD-MARTIN (*La Psychologie de l'activité chez Albert Legrand*, Vrin, Paris 1966, p.25), cita i seguenti medici: ISAAC ISRAELI, ed. Muckle, p. 318ss. AVICENNA, *De An.*, V. 8 f. 28 ra/b; Canon, f. 31ra. *Pantegni* f.27 vb. IOHANNITIUS, f 2rb/va. COSTA BEN LUCA, pp. 121 et 124. ALFRED DE SARESHEL, *De mot. cordis* 10 p. 37.

<sup>38</sup> Secondo l'editore del *De motu cordis* di Tommaso nella Leonina (t. XLII, p. 96), Tommaso non solo cerca di seguire e chiarire il pensiero di Aristotele, ma anche in polemica contro Alfredo di Sareshel (Alfredus Anglicus, m.1215), il quale non verrà esplicitamente citato da Tommaso, come invece lo citerà Alberto, sosterrà che il moto del cuore è un moto "naturale" e non "violento", come dice Alfredo, e che quindi si sottrae al dominio della volontà: «*On vient de nommer Alvedrus [de Sareshel], son De motu cordis vient mentionné nulle part chez saint Thomas; mais celui-ci traitant la question, pouvait-il l'ignorer?*» (p. 96). Sul testo e fonti di Alfredo, cf. C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift «De motu cordis»*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Aschendorf, Münster 1923; C. BAEUMKER, *Die Stellung des Alfred von Sareschel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift «De motu cordis» in der Wissenschaft des beginnenden XIII Jahrhunderts*, Münster 1913.

*tus*<sup>39</sup>, che serve per diffondere la vita in tutto il corpo: «Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur» (1-2, q.37, a.4). Mediante questo movimento il sangue, che passa dal cuore, mischiandosi con gli spiriti vitali, si diffonde per le vene fino a raggiungere le parti più lontane del corpo, apportando la vita sotto forma di calore e di alimento<sup>40</sup>. L'abbondanza e profusione calorifica di questi spiriti vitale generati nel cuore, provoca anche il *portamento eretto*, proprio del corpo umano:

Solo l'uomo è un animale retto, mentre tutti gli altri animali camminano curvi. Per avere e conservare questa posizione alzata fu necessaria l'abbondanza di calore nel cuore, che generasse molti spiriti, affinché per l'abbondanza di calore e di spiriti, il corpo si possa sostenere dritto. Segno di ciò è che nella vecchiaia l'uomo si curva, quando il calore naturale si debilita (*De An.* a.8).

Il calore naturale diventa anche decisivo per il *processo digestivo*. Tommaso lo chiama "*instrumentum coniunctum animae*", che opera su uno *strumento separato*, cioè, l'alimento. La digestione avviene mediante una serie di *cotture* dell'alimento ingerito ("necesse est quod alimentum decoquatur": *In II De An.* lc.9, n.16), in cui il calore naturale per agire sull'"*umidum nutrimentale*" si concentra "*ad interiora*", e così "calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo" (*Gent.* II, 21, n.7)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> «Motus autem cordis animalium proprius est;... componitur enim ex pulsu et tractu;... Videtur quidem igitur hic motus *maxime naturalis esse*, vita enim animalis et hic motus se inseparabiliter consequuntur... Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum, habet quemdam motum non quidem circularem sed similem circulari, compositum scilicet ex tractu et pulsu; unde Aristoteles dicit in tertio *De Anim.*, quod movens organice est ubi et principium et finis idem. Omnia autem pulsu et tractu moventur; propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid et hinc incipere motum. Est etiam motus iste continuus durante vita animalis, nisi in quantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari» (*De Motu Cordis*). «Cor in eadem parte corporis confixum manet, sed movetur secundum dilatationem et constrictionem, ut causet motum pulsum et tractus; et sic quodammodo est mobile, et quodammodo quiescens» (*In III De An.* lc.15, n.18; per lo studio fisico di questo moto composto, cf. *In VII Phys.* lc.3). «In corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a *motu cordis*. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis... Et propter hoc *motus iste vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles» (1-2, q.17 a.9 ad 2).

<sup>40</sup> «Per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, ut Philosophus in lib. *De Animalibus* dicit» (*In IV Sent.* d.11, q.3, a.4c).

<sup>41</sup> «Recurrente enim calore naturali ad interiora, dum animal dormit, digestio melius celebratur» (*In I Ethic.* lc.20, n.4). In questo processo il calore «attrahit humidum subtile, et

Mentre in un secondo momento esso è anche necessario per portare l'alimento digerito a tutte le membra, collaborando alla nutrizione e all'aumento del corpo<sup>42</sup>; e allora il calore naturale "si disperde" insieme al sangue fino alle estremità delle membra<sup>43</sup>:

Bisogna che un altro sia lo strumento congiunto del nutrimento. Perché è necessario che l'alimento venga decotto, e ciò che opera la cottura è qualcosa di caldo. Quindi così come il pilota muove il timone con la mano e la nave col timone, così l'anima muove l'alimento col calore e con l'alimento nutre. Quindi qualche caldo è lo strumento congiunto di quest'anima, in cui cioè risiede radicalmente il calore naturale digerente; e perciò bisogna che ogni animato che si nutre, abbia calore naturale, che è il principio della digestione (*In II De An.* lc.9, n.16)<sup>44</sup>.

Il calore naturale agisce come *strumento*, adoperando la propria fisico-chimica; ma un strumento che ha alle spalle *l'arte dell'anima*, e che quindi opera "in virtù dell'anima", potendo così raggiungere *effetti vitali* che oltrepassano l'efficacia fisico chimica del solo calore del fuoco.

Dallo strumento procede un effetto che corrisponde non solo alla propria efficacia operativa, ma che va anche oltre la propria efficacia, in quanto agisce sotto l'efficacia dell'agente principale. La sega, ad esempio, o l'ascia, non potrebbe fare un letto se non fosse mossa dall'arte, come neanche il calore naturale potrebbe genera-

---

relinquit id quod est terrestre et grossum» (*In De Sensu*, lc.10, n.18); in tal modo che ciò che non può dissolvere diventa "superfluitas": cf. *In II Meter*. lc.6 n.2.

<sup>42</sup> Per ciò che riguarda l'aumento corporale, cf. *In I De Generatione et Corruptione* lc.11-17.

<sup>43</sup> «Cibus non debet apponi quousque natura circa cibum praecedentem occupata est. Occupatur autem in cibo assumpto dupliciter. Primo digerendo ipsum; et quoniam digestio fit per calorem, ideo illud tempus digestionis est congruum in quo calor naturalis ad interiora revocatur, scilicet propter subtractionem radiorum solis, et propter somnum, in quo intenduntur virtutes naturales. Secundo cibum jam decoctum deducendo per membra, quibus debet assimilari; et ad hoc requiritur quod calor nutrimentum deducens usque ad extremas partes corporis evocetur: calor autem solis calorem naturalem ad exteriora evocat; et ideo quando completur solis ascensus (quod fit hora sexta, quia tunc est circa medium), tunc ejus opus completum est; et ideo tunc est tempus communiter sumendi cibum» (*In IV Sent.* d.15, q.3 a.3c) Cf. 2-2, q.147, a.7.

<sup>44</sup> «La digestione dell'alimento avviene per virtù del calore naturale, che è lo strumento dell'anima nutritiva; ma generare carne viva avviene per virtù dell'anima» (I, q.110, a.2 ob 3). «Il calore naturale, sotto l'efficacia dell'anima genera carne viva; mentre, sotto l'efficacia della propria natura, soltanto riscalda e dissolve» (*De Pot.* q.3 a.4). «Il calore naturale non potrebbe generare carne se non si trovasse sotto l'efficacia dell'anima vegetativa, che lo adopera come uno strumento» (*Gent.* III, 103, n.8).

re la carne se gli mancasse la virtù dell'anima vegetale, che lo adopera come uno strumento (*Gent.* III, 103, n.8)<sup>45</sup>.

Per ciò che riguarda anche *il moto del corpo*, esso è anche legato originariamente al calore naturale mediante il cuore, che è il primo principio del moto, e Tomaso arriva a dire che "*quantum ad principium motus, anima est in corde*" (*De An.* a.10, ad 5). Da questo procede una specie di moto sequenziale per tutto il corpo.

L'anima muove il calore naturale, mediante il quale si muovono i nervi e i muscoli, mediante i quali si muovono le mani, che muovono il bastone, che muove la pietra. In tutti questi motori, ciascun posteriore dipende per sé da qualche anteriore (*De Verit.* q.2 a,10).

Nell'ambito di questa prima funzione biologica, il cervello gioca un ruolo secondario ed è un organo come contrapposto al cuore, con la *funzione di refrigerare il calore naturale del corpo*. Esso infatti sarebbe l'organo più freddo, predominando in esso l'acqua: (cf. I, q.91, a.3 ad 1; *In II De An.* lc. 19 n.2)

Così come il cervello è la parte più fredda del corpo (*frigidissimum*), così il cuore è la più calda di tutte (*calidissimum*). Perciò sono contrapposti secondo il luogo: affinché mediante il freddo del cervello si temperi il caldo del cuore. Perciò, coloro che hanno la testa piccola, in proporzione al resto delle membra, sono impetuosi, come se il cervello non riuscisse a raffreddare il caldo del cuore. Contrariamente, quelli che hanno la testa assai grossa, sono troppo tranquilli (umorosi, umidi) e più grassi, dovuto alla grandezza del cervello, che impedisce il calore del cuore (*In De Sensu*, lc.5, n.16)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> «*Calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de anima dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae*» (*In II Sent.* d.1, q.1 a.5 ad 5); «*Calor naturalis est quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis*» (*In IV Sent.* d.12, q.1 a.2b); «*Corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute*» (I, q.115, a.1 ad 5). «*Omne autem, quod agit in virtute alterius, facit simile ei in cuius virtute agit; sicut terra facit domum ex virtute domus quae est in anima; et calor naturalis generat carnem animatam ex virtute animae; et per hunc etiam modum, per actionem qualitatum elementalium transmutatur materia ad formas substantiales*» (*In De Sensu*, lc.10, a.11).

<sup>46</sup> «*Cerebrum inter omnes partes corporis est humidius et frigidius, et ita habet naturam aquae quae est naturaliter frigida et humida*» (*In De Sensu*, lc.5, n.12). «*Homo enim habet maius cerebrum secundum quantitatem sui corporis inter cetera animalia: cerebrum autem*

Invece, per la *funzione psichica*, Tommaso trova determinante il ruolo del cervello. A questo secondo livello più organizzato, il cuore non è più l'organo principale, ma la principalità si sposta verso il cervello, mentre al cuore rimane solo una principalità "secundum quid", cioè la originaria principalità biologica che fa di sostrato alla psichica<sup>47</sup>:

"*Il cuore* è il membro principalissimo, vicino al quale sono le costole. E si deve dire che il cuore è nobilissimo riguardo all'origine della vita [funzione biologica], ma *la testa* lo è riguardo al completamento delle facoltà mediante cui si fa il movimento e il senso, in cui consiste la vita sensitiva [funzione psichica]" (*In IV Sent.* d.28, q.1 a.4 ex.). "*Il cuore* è il principio di tutte le *forze vitali* in tutto il corpo, ed è il primo principio di tutte le membra riguardo all'essere, come dice il Filosofo. Ma *la testa* è il principio delle *forze animali* che appartengono al senso e al moto" (*In III Sent.* d.13, q.2 a.1 ad 5). "Nell'uomo ci sono *due membra principali*, che nelle lotte vengono protette, cioè il cuore, che è il principio della vita e la testa, che è il principio del moto esteriore, dal quale procedono i sensi e in certo modo i nervi. Il cuore lo protegge la corazza e la testa l'elmo" (*In I Tess.* 5, lc.5).

Perciò una perturbazione del cervello, sia questa naturale come avviene nel periodo evolutivo del bambino o del giovane<sup>48</sup>, o provocata come avviene negli ebbri mediante l'alcol<sup>49</sup>, o una lesione cronica del cervello come succede nei frenetici e letargici (I, q.84 a.7), diventa fatale per la vita psichica superiore dell'intelletto umano (*intellige-*

---

secundum suam naturam est frigidum, et sanguis qui circa cerebrum continetur in quibusdam subtilibus venis, est de facili, in frigidabilis; et ex hoc contingit, quod fumi resoluti a cibo sursum ascendentes propter loci in frigidationem, inspissantur in frigidati, et ex hoc causantur rheumaticae infirmitates in hominibus...» (*In De Sensu*, lc.13, n.9). «Homo habet inter cetera animalia, secundum proportionem suae magnitudinis, maius cerebrum et humidius aliis animalibus: et ideo solus homo inter cetera animalia sentit et delectatur in odoribus florum et aliorum huiusmodi odorum, et motus ad cerebrum reducet ad debitam mensuram hyperbolem, id est superexcessum frigiditatis et humiditatis cerebri» (*In De Sensu*, lc.13, n.13).

<sup>47</sup> Benché Tommaso in questo punto, forse non vedendo ancora chiaramente tutti i motivi "fisiologici" per rompere definitivamente con Aristotele, sembra un po' ambiguo. Da una parte la logica lo porta verso la centralità *psichica* del cervello, e certe affermazioni lo affermano esplicitamente, ma d'altra rimangono dei legami col cardiocentrismo proprio di Aristotele, che in alcuni passaggi sembrano richiamare verso il cuore la centralità "psichica". Sotto questo aspetto Tommaso sembra come a metà tra Aristotele e Galeno.

<sup>48</sup> Per i bambini: cf. *In II Sent.* d.20, q.2 a.1 ad 5; cf. *In II Sent.* d.20, q.2 a.2; I, q.99 a.1; *De Verit.* q.18 a.8...; per i giovani: cf. *In VII Phys.* lc.6, n.7-9.

<sup>49</sup> «Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebbriis, ex multo vapore ad caput ascendente» (*In II Sent.* d.20, q.2, a.2).



*re fantasticum*), che poggia sulla sensibilità cerebrale per poter mettersi in atto:

L'uso della ragione dipende in certo modo dell'uso delle potenze sensitive. Quindi, bloccato il senso e impedito le potenze sensitive interne, l'uomo non può avere un uso perfetto della ragione, come appare nei dormienti e nei dementi. Ora, le potenze sensitive sono forze di organi corporali, quindi impediti i loro organi, è necessario che i loro atti siano impediti, e conseguentemente l'uso della ragione. Nei bambini, si dà l'impedimento di queste potenze per la troppa umidità del cervello. E perciò in essi non si dà un uso perfetto della ragione, come neanche degli altre membra (I, q.101, a.2).

Adesso il cervello è l'organo che direttamente presiede e gestisce la vita sensitiva, ma supponendo sempre che il cuore riesca a farlo diventare un organo "biologicamente" efficiente<sup>50</sup>. E si dà anche, al rovescio, una specie di *redundantia* per cui tutte le passioni, che sono commozioni psicologiche conseguenti l'intruduzione di una forma conosciuta per il senso, comportano come elemento materiale l'agitazione del sangue "*attorno al cuore*" ("*fervet circa ipsum sanguis*"; "*sanguis accenditur circa cor*"). Così ad esempio Tommaso descrive l'alterazione fisiologica del timore e dell'ira:

"Nel timore il calore abbandona il cuore, scendendo dalle parti superiori alle inferiori. Perciò in coloro che temono trema moltissimo il cuore e le membra che hanno qualche connessione col petto, dove si trova il cuore. Così trema moltissimo la voce, per la vicinanza dell'arteria vocale al cuore; e trema anche il labbro inferiore e tutta la mandibola inferiore, per la continuità col cuore, da cui segue il crepitio dei denti" (1-2, q.44, a.3 ad 3; Cf. 1-2, q.45, a.4 ad 1). "La perturbazione causata dall'ira arriva fino alle membra interne, e soprattutto a quelle membra in cui compare un vestigio del cuore come gli occhi, la faccia e la lingua" (1-2, q. 48 a.4). "Acceso per gli stimoli dell'ira, il cuore palpita, la lingua si blocca (*praepedit*), la faccia si infiamma (*ignescit*), gli occhi si sbarrano, non si riconoscono le cose conosciute, con la bocca si formano rumori, ma il senso ignora ciò che dice" (1-2, q.84 a.2).

<sup>50</sup> «Il principio della sensibilità si trova primariamente nel cuore, dove sta la fonte del calore nel corpo dell'animale. Perché niente è sensitivo senza il calore, come si dice nel libro *De Anima*. Dal cuore deriva la virtù sensitiva per il cervello, e dal cervello arriva agli organi dei tre sensi: la vista, l'odorato e l'udito. Mentre il tatto e l'odorato si collegano allo stesso cuore per un mezzo congiunto» (*In De Sensu*, lc.5 n.18).

Ciò aumenta le capacità del buon medico, che oltre *fisiologo*, lettore di soli segni fisici, diventa anche *psicologo* e *psichiatra* (*subtiles medici*), lettore che per questi segni penetra fino allo stato animico del paziente, arrivando ad interpretarlo, come poi approfondirà Freud, partendo dalla lettura dei sogni:

“Il pensiero attuale provoca qualche moto nel corpo, quando pensando diventiamo affetti dalla gioia o la tristezza, così che il cuore in certo modo si muove. Per questa via anche i medici a volte possono conoscere la passione del cuore” (*De Verit.* q.8 a.13). “I medici conoscono le passioni dell’anima per la qualità del polso” (*In II Sent.* d.8 q.1 a.5 ad 5; cf. I, q.57 a.4...). “Quando il flemma dolce decorre alla lingua, l’uomo sogna di mangiare dolci. Perciò i medici, calcolano la disposizione corporale a partire dei sogni” (*In IV Sent.* d.9, q.1 a.4b; cf. *In II Sent.* d.7, q.2 a.2 ad 6). “Dalla disposizione interiore del corpo si forma nella fantasia qualche movimento corrispondente a tale disposizione; come nell’uomo in cui abbondano gli umori freddi, gli succede di sognare che si trova nel acqua o nella neve. Perciò i medici dicono che bisogna esaminare i sogni per conoscere le disposizioni interiori” (2-2, q.95 a.6).

L’uomo possiede proporzionalmente il cervello più grande in confronto di tutti gli altri animali. Esso viene diviso in tre cavità (*cellulae*) e in esso si trova la sede diretta dei sensi; almeno di tutti i sensi interni e di quelli esterni più evoluti<sup>51</sup>:

Se poi andiamo anche a vedere le disposizioni più particolari del corpo umano, troviamo tutte ordinate a far sì che l’uomo abbia un’ottima sensibilità. Infatti, siccome le potenze sensibili interne, l’immaginazione, la memoria e la cogitativa, richiedono una buona capacità di cervello, l’uomo è stato fatto col cervello proporzionalmente più grande tra tutti gli animali (*De An.* a.8).

Per i sensi esterni più perfetti e per tutti i sensi interni si cercherà di determinare un luogo ancora più preciso. Così, «l’organo dell’olfatto è vicino al cervello (*circa cerebrum*)» (*In De Sensu*, lc.9,

<sup>51</sup> Nel commento al *De Sensu*, lc.5, Tommaso dice con Aristotele che la sede diretta del tatto (e del gusto, considerato una forma di tatto), che è il senso più materiale e basilare, definitorio radicale della vita sensitiva e quindi immancabile in ogni animale, si trova nella vicinanza del cuore; e ciò, per una ragione fisica (la sua natura “terrosa” che richiede più calore) e per un segno medico (lo speciale dolore delle ferite cardiache). Invece per tutti gli altri sensi esterni ed interni la sede si riporta al cervello, con una certa dipendenza del cuore.

n.2)<sup>52</sup>, e «il principio della visione si trova dentro, vicino al cervello, dove si intrecciano i due nervi provenienti dagli occhi» (*In De Sensu*, lc.5 n.6)<sup>53</sup>. E delle tre “cellule” in cui i medici dividono il cervello, l'immaginazione si trova nella frontale, la memoria nella occipitale e la cogitativa nel centro:

“L'umidità abbonda soprattutto nel cervello dei bambini, nel quale hanno i loro organi l'immaginazione, l'estimativa, la memoria e il senso comune” (*De Verit.* q.18 a.8); “l'immaginazione ha l'organo nella parte anteriore del cervello” (*In II Sent.* d.20, q.2 a.2); “la memoria che è potenza della parte sensitiva, ha l'organo nella parte posteriore del capo, ed è il tesoro delle intenzioni sensibili ricevute col senso ma non dal senso, come dice Avicenna” (*In I Sent.* d.3, q.4 a.1 ad 2); “La potenza cogitativa possiede un organo determinato, cioè la cavità media (cellulam mediam) del cervello” (*De Verit.* q.15 a.1); “i medici dicono che ha la sede nella cavità media della testa” (*Gent.* II, 60, n.1); “La sommità della testa, dove secondo i medici si trova il luogo della ragione (cioè particolare, chiamata potenza cogitativa) è più nobile della fronte, dove si trova il luogo della potenza immaginativa” (III, q.72, a.11 ob. 3).

Siccome questo cervello, secondo S. Tommaso, dovrà fare poi di supporto sinergico a tutte le operazioni spirituali della vita intellettuale, somministrando in concomitanza le immagini (*fantasmata*) su cui poggia sempre l'atto intellettuale dell'uomo (*intelligere phantasticum*), non è da meravigliarsi se dopo una lunga meditazione metafisica, “ci duole la testa”: «Che poi nel lavoro intellettuale il corpo provi fatica, dipende accidentalmente dal fatto che l'intelligenza ha bisogno delle facoltà sensitive, che ad essa preparano i fantasmi» (I, q.75 a.3 ad 2)<sup>54</sup>. Ciò permette che alterando l'organo corporale, cioè quella parte del cervello dove risiede il potere di conoscere immaginando o memorando, vengano anche alterate le immagini sensoriali ivi tesaurizzate:

“Formando nell'immaginazione alcune specie che si possono causare stimolando l'organo corporeo (*ex commotione organi corpo-*

<sup>52</sup> «Homo autem habet cerebrum, in cuius vicino positum est instrumentum olfactus» (*In II De An.* lc. 19, n.2).

<sup>53</sup> «Visio utriusque oculi concurrat per quosdam nervos ad aliquid intrinsecum in suum organum, quod est circa cerebrum» (*In De Sensu*, lc.19, n.4).

<sup>54</sup> Sul tema dell'intendere immaginativo in S. Tommaso, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Il modo umano d'intendere*, in *La Vita Intellettuale. Lectio S. Thomae Aquinatis*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 304-367; J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Connatural y analogía en S. Tomás*, in *Actas del IV Congreso Internacional della SITA*, Caja Sur, Córdoba 1999, t.III, pp. 1381-1395.

*ralis*), come avviene nei dormienti o nei malati di mente in cui i diversi vapori che salgono alla testa producono diverse immagini” (*De Verit.* q.11, a.3); “per aliquem motum localem materiae corporalis” (*De Malo*, q.3 a.4); “per aliquam commotionem spirituum et humorum” (*De Pot.* q.6 a.3 ad 13); “per commotionem organi phantasiae, secundum diversitatem spirituum et humorum” (*De Pot.* q.6, a.5)...

Dal cervello partono anche i *nervi sensitivi*, che sono gli strumenti del nuovo *movimento animale*<sup>55</sup>, mediante gli “*spiritus animales*”, che in certo modo servono di neurotrasmettitori, e portano l’influsso del capo in un modo occulto (“*ratione latentis virtutis*”: *De Verit.* q.29 a.4). È da notarsi che Tommaso impiega adesso il termine “*spiritus animalis*”, mentre quando parlava del cuore si riferiva agli “*spiritus vitales*”<sup>56</sup>:

“La testa influisce a tutte le membra il senso e il moto. Perciò i medici dicono che i nervi hanno il loro origine nella testa e anche tutto quanto appartiene alle forze animali (*vires animales*) apprensive e motive” (*De Verit.* q.29, a.4). “E dal capo si diffonde lo spirito animale (*spiritus animalis*) alle membra” (*In III Sent.* d.13, q.2, a.1, ob 1)<sup>57</sup>.

Tommaso così distingue il moto originario del cuore (*motus cordis*), quel moto vitale consistente nel *pulsus et tractus*, da attribuire al primo livello biologico, dal moto propriamente animale fondato sul senso e sull’appetito. Mentre il “movimento” che parte dal cuore è un

<sup>55</sup> «Naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, *nervi, qui sunt instrumenta motus*, non sunt idonei ad movendum membra» (I, q.99, a.1); «superabundans humiditas, quae praecipue impedit motum nervorum» (*In II Sent.* d.20 q.2, a.1 ad 5); «licet nervi sine sanguine existentes maxime sensitivi sint» (*In I De An.* lc.5 n.11).

<sup>56</sup> Sembra così che mentre “*spiritus vitalis*” equivale a “biologico”, “*spiritus animalis*” equivale a “psichico sensitivo”. Avremo forse qui una reminiscenza di Galeno che distingueva *tre tipi di spiritus* (naturalis, vitalis, animalis), e che riponeva i naturali nel fegato, i vitali nel cuore e gli animali nel cervello? Il cervello poi adopera gli “*spiritus animales*” per trasmettere il moto psichico mediante i nervi.

<sup>57</sup> Tommaso impiega inoltre l’espressione equivalente di “*spiritus sensibilis* o *sensibilis*”: «Subjectum autem delectationis et omnium animae passionum est *spiritus animalis*, qui est proximum instrumentum animae in operationibus quae per corpus exercentur» (*In IV Sent.* d.49, q.3 a.2). «Impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quae in *spiritibus sensibilibus* conservantur» (I, q.111, a.3; cf. *De Malo*, q.3 a.4; *De Malo*, q.16 a.11). «Similiter etiam [daemones] per commotionem *sensibilium spirituum* in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem *sensibilium spirituum*, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint *spiritus sensibiles* abundantes et puri, hebetius, cum contrarium fuerit» (*De Malo*, q.3 a.4).

moto *naturale* spontaneo, il movimento che parte del cervello è un movimento *intenzionale* psichico. Perciò, mentre Tommaso addita al cuore la *vis motiva* del corpo, al cervello, viene additata la *vis regitiva* o *direttiva* del corpo<sup>58</sup>. Sapendo sempre che nell'uomo una stessa anima (che in questo caso non è solo sensitiva ma intellettiva) è all'origine di entrambi i moti; ma li causa per diversi sistemi organici, di cui uno è il supporto dell'altro: il sistema cardiovascolare e il sistema neurocerebrale:

Non è necessario che [il moto del cuore] venga causato dall'aprensione e dall'appetito, benché lo causi l'anima sensitiva. Perché l'anima sensitiva non lo causa per la sua operazione propria, ma lo causa in quanto è forma e natura di tale corpo. Invece, il moto progressivo dell'animale viene causato mediante l'operazione del senso e dell'appetito. Perciò i medici distinguono le *operazioni vitali* [livello biologico] dalle *operazioni animali* [livello psichico], e dicono che cessando le operazioni animali restano le vitali, chiamando *vitali* i fenomeni che accompagnano il moto del cuore (*De Motu Cordis*)<sup>59</sup>.

Quindi il fenomeno della locomozione animale, che pone in atto una "*vis affixa musculis et nervis*", appartiene all'ambito dello psichico ("et hic est motus proprius animalis inquantum est animal": *In II Sent.* d.15, q.2, a.2) ed è collegato all'organo del cervello, dove avviene la conoscenza sensitiva e l'appetizione che stanno all'origine di questo movimento comandato. Infatti negli animali che camminano lo stesso moto diventa un segno della intenzione che li guida e quindi della sua capacità di memoria<sup>60</sup>:

<sup>58</sup> «La testa ha potere regitivo (vim regitivam) riguardo a tutto quanto c'è sotto la testa (sapendo che ogni criterio di regime si prende dal fine)» (*De Malo*, q.9 a.3). «La terza caratteristica della testa è che dirige le altre membra nei loro atti, mediante l'immaginazione e il senso che in essa abbondano formalmente... Perciò, ogni rettore si dice capo (caput), come il re, il duce o il Pontefice» (*In III Sent.* d.13, q.2 a.1). Tommaso anche adopera l'espressione "*vis regitiva corporis*" nel senso naturale di "legge strutturale o strutturante del corpo": "naturam, quae est corporis regitiva" (*In VII Met.* lc.6 n.23; cf. *De Malo*, q.3, a.9; *De Regimine*, I, c.1; *De Pot.* q.3, a.9 ad 16; *In I Ethic.* lc.20, n.8).

<sup>59</sup> M. SCHMID, *Die Physiologischen Probleme des Mittelalters, dargestellt an der Schrift des Thomas von Aquin «De motu cordis»*, München 1940.

<sup>60</sup> «Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitae necessitatem et ad propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo: nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intentum consequerentur» (*In I Met.* lc.1 n.10).

“L’anima sensitiva possiede una doppia potenza motiva. *Una che comanda*, cioè la appetitiva, che fa un atto notoriamente esercitato dal corpo, e *altra che viene comandata*, che collegata ai muscoli e ai nervi diventa in essi principio della mobilità. E la stessa distinzione delle parti corporali, fa che una parte dell’animale diventi movente ed altra mossa, e così possono muoversi da se” (*Quodl.* 9, q.5 a.1 ad 2). “La potenza motiva è duplice. Una, *che comanda il moto*, cioè l’appetitiva; e questa non fa la sua operazione nell’anima sensitiva senza il corpo; perciò l’ira, la gioia e tutte le passioni avvengono con una certa mutazione del corpo. L’altra potenza motiva è *esecutiva del moto*, mediante la quale le membra si rendono abili per obbedire all’appetito; tale atto non è un muovere, ma un essere mosso. Appare così che il muovere non è un atto dell’anima sensitiva senza il corpo” (I, q.75 a.3 ad 3; cf. *In I Sent.* d.27, q.2 a.1; *In II Sent.* d.25, q.1 a.3; *De Verit.* q.22 a.4 ad 3).

Curiosamente Tommaso tratta estesamente del ruolo psichico del cervello soprattutto in contesto teologico, cioè quando tratta la questione paolina: “*Utrum Christus sit caput Ecclesiae*”. In questi testi Tommaso sembra sorpassare il cardiocentrismo di Aristotele, che in altri passi, come il Commento al *De Sensu* lezione 5<sup>a</sup>, rimane ancora palese. Come se nel commento procedesse “più recitando l’opinione di Aristotele che asserendo la verità (*magis recitando quam asserendo*)”, come egli stesso dice quando vuole addolcire la sentenza dubbia o sbagliata di qualche Padre<sup>61</sup>. Comunque in questo passo Aristotele sta parlando di quei sensi “*esterni*”, che in certo modo considera riducibili al tatto (gusto, tatto), mentre che gli altri tre sensi esterni più organizzati (i più *immateriali*: vista, udito, odorato), si spostano già nello stesso Aristotele dalla parte del cervello. Benché il testo sia un po’ lungo, offriamo insieme la traduzione del commento al *De Sensu*, e una delle molte trattazioni fatte da Tommaso sul tema di Cristo “*caput Ecclesiae*”<sup>62</sup>:

[Aristotele] poi mostra dove si costituisce l’organo del tatto e del gusto, e dice che è vicino al cuore, perché il cuore si oppone al cervello secondo il luogo e secondo la qualità. Infatti come il cervello è la parte più fredda del corpo, così il cuore è la più calda di tutte.

<sup>61</sup> «Damascenus loquitur recitando opinionem quorundam, et non veritatem asserendo» (*In II Sent.* d.6 q.i a.1 ad 2); «Hieronymus non dixit hoc asserendo, sed opinionem cujusdam Graeci recitando» (*In IV Sent.* d.43, q.1 a.5c); «Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando» (I, q.77 a.5 ad 3)...

<sup>62</sup> Per gli altri passi, cf. III, q.8, a.1; *Comp. Theol.* c.214; *In I Cor.* 11, lc.1; *In Ephes.* 1, lc.8; *In Coloss.* 1, lc.5.

Perciò sono contrapposti secondo il luogo: affinché mediante il freddo del cervello si temperi il caldo del cuore. Perciò, coloro che hanno la testa piccola, in proporzione al resto delle membra, sono impetuosi, come se il cervello non riuscisse a raffreddare il caldo del cuore. Contrariamente, quelli che hanno la testa assai grossa, sono troppo tranquilli (umorosi, umidi) e più grassi, dovuto alla grandezza del cervello, che impedisce il calore del cuore. Perciò conviene che l'organo del tatto, che è più terroso, sia principalmente nel luogo più caldo del corpo, affinché mediante il calore del cuore temperi il freddo della terra. E a ciò non si oppone che l'animale sente col tatto per tutto il corpo, perché così come gli altri sensi funzionano mediante un mezzo estrinseco, così il tatto e il gusto funzionano con un mezzo intrinseco, che è la carne. E così come il principio della vista non si trova nella superficie dell'occhio, ma dentro, così il principio del tatto si trova dentro, vicino al cuore. Segno di ciò è che una lesione nei luoghi vicini al cuore, diventa specialmente dolorosa. Ma non perciò conviene che vi siano due principi sensitivi negli animali: uno, vicino al cervello, dove si costituisce il principio della vista, dell'odorato e dell'udito; ed altro, vicino al cuore, dove si costituiscono i principi del tatto e del gusto. Perché il principio sensitivo è primariamente nel cuore, dove sta la fonte del calore nel corpo dell'animale. Perché niente è sensitivo senza il calore, come si dice nel libro *De Anima*. Ma dal cuore deriva la virtù sensitiva per il cervello, e dal cervello arriva agli organi dei tre sensi: la vista, l'odorato e l'udito. Mentre il tatto e il gusto si collegano al cuore per un mezzo congiunto (*In De Sensu*, lc.5 n.74-76).

Cristo si dice capo della Chiesa per somiglianza con la testa naturale. Ora, nella testa naturale si trovano in un modo singolare tre condizioni riguardo alle altre membra. Prima che le sorpassa in dignità per tre ragioni: per la altezza della posizione; per la nobiltà della virtù propria, cioè perché le potenze più nobili come immaginazione, memoria e simili, si trovano nella testa; e anche per la perfezione: perché nella testa si concentrano tutti i sensi, mentre nelle altre membra si trova soltanto il tatto. Seconda, perché dal capo provengono tutte le forze animali per le altre membra, e così si dice che è il principio delle altre membra, conferendo loro il senso e il moto. Terza, perché la testa dirige le altre membra nei loro atti, mediante l'immaginazione e il senso che in essa abbondano formalmente..." (*In III Sent.* d.13 q.2 a.1)<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> «Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. *Ordinem*, quia caput est

### c. Galeno, Avicenna e gli enciclopedisti

Sulla base della scienza fisica e biologica di Aristotele, la medicina alessandrina si arricchì di un nuovo sapere anatomico fisiologico. Erofilo ed Erasistrato, ebbero la possibilità di praticare la dissezione sul corpo umano e perfino la vivisezione sul corpo dei criminali condannati a morte<sup>64</sup>, descrivendo quella scatola nera che la accurata ma insufficiente osservazione della medicina ippocratica aveva guardato come dall'esterno e con molte mediazioni analoghe. La medicina ellenistica apportava così tante nuove scoperte sui meccanismi fisiologici del sistema respiratorio, nervoso e vascolare; sulla distinzione tra nervi e arterie; sul ruolo più definito dei vari organi (cuore, polmone, stomaco, fegato...); sulla funzione più centrale del cervello... In questo ambiente evoluto opera una nuova sintesi il genio innovatore ed eclettico di Galeno, lasciando un monumentale *corpus medicum*.

Galeno nasce a Pergamo nel 129 dopo Cristo. Spirito aperto ed eclettico, studia filosofia e medicina con l'intenzione di diventare un medico filosofo che, mettendosi sopra le parti, vada al di là de "le sette". Così studiò la filosofia con quattro diversi maestri: un platonico, un peripatetico, uno stoico e un epicureo; e la medicina la studiò a Pergamo, Smirna, Corinto e Alessandria<sup>65</sup>, esercitandola poi nella nativa Pergamo come medico dei gladiatori, e a Roma dove diventa medico imperiale, cercando sempre di combaciare quelle che chiama le "due gambe" della medicina: empiria e ragione<sup>66</sup>. A Roma accumula un enorme corpus medico-filosofico, che vede in parte distrutto nell'incendio della biblioteca del tempio della Pace del 192. La sua fama fu

---

prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput,... *Perfectionem* autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus... *Virtutem* vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi» (III, q.8 a.1).

<sup>64</sup> «Li sezionavano e, mentre ancora il respiro permaneva nei loro corpi, studiavano le parti che la natura aveva fin'allora nascosto» (CELSE, *De Medicina*, fr. 63A).

<sup>65</sup> Un suo libro porta come titolo: "Il miglior medico è anche filosofo". Per il concetto di "setta medica" e le varie sette all'epoca galenica, cf. D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, pp. 121-144: «La speculazione totale non lo interessa, o quantomeno egli non vuole lanciarsi. Questo scetticismo relativo gli impedì di aderire ad una setta filosofica, malgrado la sua ammirazione per Platone o il forte legame di dipendenza rispetto ad Aristotele; analogamente rifiutò sempre di aderire ad una setta medica» (p. 146).

<sup>66</sup> «Infatti la medicina in qualche modo possiede due gambe, l'esperienza (empeiria) e il ragionamento»: GALENO, *Commento al trattato sugli umori di Ippocrate*, 7.



immensa e, dopo Ippocrate fu considerato come un secondo padre della medicina<sup>67</sup>.

Galeno aspira a una nuova sintesi medica universale che vuol far quadrare la clinica ippocratica, molto efficace nel campo della diagnosi, prognosi e terapia, la filosofia aristotelica del finalismo e della natura fondata sulle qualità dei quattro elementi, e la anatomia e fisiologia alessandrina di Erofilo e Erasistrato, ottimo strumento per la conoscenza funzionale dell'organismo sano<sup>68</sup>.

Per Galeno la salute consiste in un equilibrio delle parti del corpo umano, a tutti i livelli della sua strutturazione fisica, organica e funzionale, che fondamentalmente parte dall'equilibrio di base qualitativo umorale:

La sua fisiologia risulta da una complessa combinazione di tradizione, di osservazioni e di scoperte. Galeno vuole conservare la vecchia teoria degli umori ereditata dalla medicina ippocratica: il corpo umano è composto di quattro umori: sangue, flemma, bile gialla e bile nera. Ognuno di essi è in relazione con un organo del corpo stesso: il sangue col cuore, il flemma col cervello, la bile gialla col fegato, la bile nera con la milza. Sono poi caratterizzati da una qualità, rispettivamente il caldo, il freddo, l'umido e il secco, a loro volta caratteristiche dei quattro elementi costitutivi del macrocosmo: il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. La salute ideale implica l'equilibrio dei quattro umori. Da un lato, però, a seconda delle età dell'uomo e delle stagioni vi è predominanza di questo o quell'umore: il sangue in primavera e nell'infanzia; la bile gialla in estate e nella giovinezza; la bile nera in autunno e nella maturità; il flemma in inverno e nella vecchiaia. Dall'altro, il predominio relativo di un umore, senza che si arrivi a uno stato di disequilibrio patologico, spiega l'esistenza di quattro temperamenti: sanguigno, flemma-

<sup>67</sup> Come Ippocrate nel suo giuramento, anche Galeno conserva un grande rispetto morale per l'uomo, che guida la sua sperimentazione: «Nessuno ignora che la prova è pericolosa, a causa dell'oggetto sul quale si esercita l'arte [medica]. Effettivamente, a differenza delle altre arti, dove si può sperimentare senza pericolo, i materiali della medicina non sono pelli, ceppi o mattoni; essa sperimenta invece sul corpo umano, sul quale non è senza pericolo sperimentare l'inesperimentato; tanto più che l'esperienza può portare alla perdita di un intero essere vivente. È per questo motivo che, per quarto riguarda i lavori dell'arte, come la buona preparazione dei rimedi a il giudizio su ciò che è stato scritto dai nostri predecessori, bisogna praticare la messa alla prova, e che questo esame è utile. Infatti la medicina in qualche modo possiede due gambe, l'esperienza (empeiria) e il ragionamento (logos)». (GALENO, *Commento al trattato sugli umori di Ippocrate*, 7).

<sup>68</sup> Per il contributo di Galeno, Cf. M. VEGETTI, *La medicina ellenistica*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, p. 113; D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, pp. 144-161.

tico, collerico (o bilioso), melanconico. Galeno non rinnega nemmeno il lascito platonico, secondo il quale il pneuma regola la vita, o meglio *tre tipi di pneuma*: lo psichico, che regge il cervello e il sistema nervoso; il vitale o animale, che regola il funzionamento del cuore e delle arterie; il naturale o vegetativo, che controlla fegato e vene. A tutto questo, si aggiungono delle forze particolari, o facoltà (dinameis), incaricate di contribuire alla realizzazione delle grandi funzioni biologiche – digestione, nutrizione, crescita – e cioè le facoltà alterativa, attrattiva, ritentiva, espulsiva, secretiva ecc.<sup>69</sup>.

Galeno prende anche da Platone la tricotomia delle funzioni dell'anima con sede nel cervello, nel cuore e nel fegato. All'anatomia alessandrina di Erofilo ed Erasistrato, contribuirà coi propri studi sulle ossa, muscoli, tendini, sistema nervoso, urina, e con la distinzione tra sangue venoso e arteriale, concepiti come due sistemi paralleli, il primo per distribuire il cibo e il secondo per distribuire il calore vitale, che porterà poi Harvey a scoprire la circolazione del sangue.

Sulla scia di Ippocrate sottolinea ulteriormente la fiducia nella natura, e su quella di Aristotele il finalismo organico<sup>70</sup>. La natura ha provveduto il corpo umano nel miglior modo adattando tutte le strutture al fine ultimo della salute, fino agli ultimi dettagli; dottrina che anche Tommaso asseconderà<sup>71</sup>:

I peli che crescono sul mento non solo proteggono le guance e il mento, ma contribuiscono anche all'estetica. Effettivamente, il maschio sembra più maestoso, soprattutto con l'andare degli anni, se i peli in questione inquadrano da ogni lato il suo viso. Ed è per questo motivo che la natura ha lasciato glabri e senza peli quelli che chiamiamo gli zigomi e il naso. Effettivamente, [se non fosse così] il viso sarebbe

<sup>69</sup> D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, pp. 152-153

<sup>70</sup> «Nel corpo tutto è meravigliosamente adatto alla sua funzione, ed ogni insieme contribuisce mirabilmente ad un fine più ampio, cioè alla propagazione della specie (organi genitali dei due sessi), al mantenimento della vita (cervello, cuore, fegato) e alla qualità della vita (occhi, orecchie, naso, mano). Nessun dettaglio del corpo umano sfugge a questa teleologia, poiché ognuno di essi si comporta secondo regole antropomorfe»: D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, p. 149.

<sup>71</sup> «Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediuntur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quoad nos» (*Quodl.* 4, q.2 a.2 ad 1).

selvaggio e bestiale, e non sarebbe affatto adatto ad un essere civilizzato che vive in società [...] Quanto alle ciglia e alle sopracciglia, se vi si aggiungesse o vi si togliesse qualcosa se ne comprometterebbe l'uso. Le prime infatti, per evitare che delle piccole cose entrino negli occhi aperti, li proteggono formando una sorta di fortificazione. Le seconde, era meglio che li proteggessero formando come una specie di muro, e che per prime ricevessero tutto ciò che colava dal capo. Quindi, se le si facesse più corte o meno fitte di quanto sia utile, se ne comprometterebbe l'uso in proporzione: le prime lascerebbero cascar dentro, le seconde lascerebbero colare negli occhi tutto quello cui prima impedivano di cascar dentro a di colare. Se invece le si facesse più lunghe e più fitte, non formerebbero più una specie di muro o di fortificazione per gli occhi, ma diverrebbero una specie di tetto non tanto diverso da una prigione, nascondendo le pupille e facendo loro ombra, mentre essi hanno meno bisogno di ombra di ogni altra parte del corpo. Il nostro creatore non ha forse ordinato a questi soli peli di essere sempre della stessa lunghezza?<sup>72</sup>

Condividendo questo stesso senso provvidente e teleologico, comune ad Aristotele e Galeno, Tommaso ci propone così quattro ragioni di convenienza, che spiegano il vantaggio per il corpo umano di prendere una posizione eretta:

Era conveniente, per quattro motivi, che l'uomo avesse un portamento eretto. Primo, perché all'uomo sono stati dati i sensi, non soltanto per procurarsi il necessario alla vita, come agli altri animali, ma anche direttamente per conoscere. Difatti, mentre gli animali gustano i dati sensibili solo per mangiare e accoppiarsi, soltanto l'uomo gusta la bellezza medesima delle cose sensibili per se stesse. E siccome i sensi in modo particolare sono localizzati sulla faccia, gli altri animali hanno la faccia rivolta verso terra come per cercare il cibo e provvedersi del vitto; l'uomo invece ha la faccia sollevata, perché con i sensi possa conoscere liberamente da ogni parte, specialmente con la vista, che è il senso più acuto e universale, tutte le cose sensibili, le celesti e le terrestri, e quindi possa raccogliere da tutte la verità intellettuale. Secondo, affinché le facoltà interne rimangano più libere nelle loro operazioni; perché il cervello, in cui esse si svolgono, non diventi compresso, ma elevato su tutte le parti del corpo. Terzo, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale, dovrebbe adoperare le mani come piedi anteriori. E quindi verrebbe a cessare l'attitudine delle mani a

---

<sup>72</sup> GALENO, *Sulla utilità delle parti del corpo*, XIII, 1.

compiere tante opere diverse. Quarto, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale e adoperasse le mani come piedi anteriori dovrebbe afferrare il cibo con la bocca. In tal caso dovrebbe avere, come gli altri animali la bocca bislunga, le labbra dure e massicce e dura anche la lingua, per evitare lesioni da parte di oggetti esteriori. Ora, una siffatta disposizione impedirebbe totalmente il linguaggio, che è l'opera propria della ragione (I, q.91 a.3 ad 3).

Anche Tommaso sosterrà, con la tradizione medica antica promossa da Galeno, la composizione umorale del corpo umano e che *la predominanza* di una secrezione causerà la variazione nel temperamento, originando la diversità dei *quattro temperamenti di base*: sanguineo, collerico, malinconico e flemmatico<sup>73</sup>.

Osserviamo che le diverse complessioni causano in noi diverse passioni, che attribuiamo all'anima. Così quelli di complessione colerica facilmente si adirano, invece i melanconici facilmente si rattristano (*Gent. II, 63*).

La stessa complessione umana, fondata su una tale varietà di componenti da equilibrare, *si presta per diventare molto varia*, come annota Tommaso:

Tra questi termini esiste molta diversità, secondo che ci avviciniamo ad uno o ad altro. Per esempio, la complessione dovuta al corpo umano è una complessione equilibratissima (temperatissima). E nondimeno ci sono molti gradi di temperamento. Alcuni si dicono melanconici, altri colerici, e così via, secondo la vicinanza ai termini della complessione della specie umana nel calore o nel freddo. In tal modo però, che si da un certo grado di calore o di freddo, che la complessione umana non può oltrepassare (*In II Sent. d.15 q.2 a.1*).

Ciò permette di tentare una certa *classificazione* dei diversi temperamenti, in funzione dell'umore determinante. I *sanguinei* e i *collerici* sono più impetuosi e predisposti alla lotta; i *melanconici* e i *flemmatici* sono più apatici e più predisposti al piacere. Uno con reazioni forti e subitane di corta o lunga durata, altro con reazioni piuttosto lente:

<sup>73</sup> «In homine enim est duplex compositio: una scilicet ex elementis, alia ex humoribus. Unum elementorum est aqua; inter humores autem praecipuus est sanguis» (*In Johan. 19, lc.5*). «Se ci fu il sangue nel corpo di Cristo risorto, perché non la pituita, cioè *la flegma* (la flemma); e perché non anche il fiele giallo, cioè *la cholera* (l'atrabile); e il fiele nero, cioè *la melancholia*; che sono i quattro umori di cui dice la Medicina che temperano la natura della carne?» (*III, q.54 a.3 ad 2*)

“Vediamo che i flemmatici sono naturalmente pigri, i colerici iracundi, i melanconici tristi, e i sanguigni giocondi” (*In III Ethic.* lc.12, n.1). “Gli *acuti* cioè i colerici e i melanconici sono massimamente incontinenti con quella incontinenza che non viene raffrenata dal consiglio, chiamata *«praevolatio»*. Nessuno dei due infatti aspetta che la ragione consigli, ma seguono la prima fantasia del concupiscibile. I colerici per la velocità con cui si altera la colera, i melanconici per la veemenza con cui si accende la melanconia, a cui l'uomo non può facilmente opporre resistenza. Anche la terra accesa arde più veementemente. E al contrario, si deve intendere che i sanguigni e i flemmatici hanno l'incontinenza della debolezza per la complessione umida, che non è forte per resistere le impressioni” (*In VII Ethic.* lc. 7, n.18). “Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora questo impeto di passione può provenire, o dalla *pronta irritabilità* come nei *collerici*; o dalla violenza come nei *malinconici*, i quali per la loro complessione terrosa s'infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato, adrendovi debolmente, per la delicatezza della sua complessione, come si è detto a proposito delle donne. E questo pare che avvenga anche nelle persone *flemmatiche*, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma questo influsso nelle complessioni fisiche non è che una causa occasionale dell'incontinenza, e non la causa adeguata” (2-2, q.156 a.1 ad 2). “Il mattino è l'ora del sangue, in cui l'uomo si dispone alla gioia; la sera è l'ora della malinconia, in cui l'uomo si dispone alla tristezza”. (*In Ps.* 29, n.4).

Come prova delle conoscenze di Tommaso attorno ai melanconici, abbiamo accumulato le seguenti osservazioni, partendo principalmente da un'analisi dei 36 contesti che Tommaso dedica al tema (*melancholia* 4; *melancholichus* 32):

“I melanconici, che possiedono spiriti terrosi e oscuri, sono proclivi alla tristezza” (*In IV Sent.* d.49 q.3 a.2); “morsi nel corpo dalla loro cattiva complessione, hanno una voglia veemente di piacere, come continuamente bisognosi di medicina, come nello stesso luogo dice il Filosofo” (*In IV Sent.* d.49, q.3 a.5a); “appetiscono veementemente i piaceri per espellere la tristezza, come se il loro corpo fosse corroso da un umore cattivo, come si dice nel *VII dell'Etica*” (1-2, q.32, a.7 ad 2); “frequentemente, anche se non esiste un pericolo imminente, diventano timorosi per la loro stessa complessione disordinata” (*In I De An.* lc.2, n.7); “godono meno dei sanguinei” (*In IV Sent.* d.49 q.3 a.2 ob. 6).

“A volte la stessa tristezza toglie la ragione, come appare in coloro che per il dolore cadono nella malinconia o la mania” (1-2, q.37 a.4 ad 3). “L’incontinenza segue la complessione corporale, dice infatti il Filosofo nel *VII dell’Etica* che i troppo acuti, cioè i collerici, e i melanconici per la concupiscenza irrefrenata sono incontinenti” (2-2, q.156 a.1 ob 2). “L’impetuosità della passione può nascere o dalla velocità, come nei collerici, o dalla veemenza, come nei melanconici, che dovuto alla loro complessione terrosa si infiammano veementissimamente” (2-2, q.156 a.1 ad 2). “*Energia* si dice da *en*, che significa *in* e *ergia*, che significa *lavoro*, e *geos*, che significa *terra*; e conviene a coloro che internamente nutrono un umore terroso e melanconico; perché questi vengono privati dall’uso della ragione. Perciò si dicono anche *energumeni* coloro che internamente sono posseduti da un demone” (*In II Sent.* d.8, q.1 a.6)

“Prima dice che alcuni si attaccano troppo alla propria opinione. Gli uomini chiamano questi *ischyrognomones*, cioè duri di testa o pertinaci, perché difficilmente li si può persuadere di qualcosa, e se sono persuasi, difficilmente cambiano opinione. Ciò sembra che accada soprattutto coi melanconici: difficilmente ricevono, ma trattengono fortemente il ricevuto, come fa la terra” (*In VII Ethic.* lc.7 n.6). “Alcuni incontinenti, cioè i deboli, prendono consiglio, ma non rimangono fermi nello consigliato; mentre i melanconici e gli acuti, che prima chiamò *prevolantes*, non prendono consiglio in assoluto” (*In VII Ethic.* lc.10 n.8). “I melanconici, per disposizione naturale, sempre hanno bisogno di una medicina contro la tristezza, perché il loro corpo patisce una certa corrosione per la siccità della loro complessione. Perciò hanno un desiderio veemente del piacere che allontani questa tristezza. Il piacere infatti manda via la tristezza; non solo l’opposta, come il piacere del cibo la tristezza della fame, ma se il piacere diventa forte allontana qualsiasi altra tristezza, perché esso è contrario a tutte le tristezze secondo il loro genere, benché non secondo le specie. E poiché i melanconici appetiscono veementemente i piaceri, perciò molte volte diventano intemperanti e depravati” (*In VII Ethic.* lc.14 n.17). “Quando un melanconico possiede una forte immaginazione, prende le cose immaginate come certe e come le cose stesse” (*In Hebr.* 1, lc.1).

“Un segno del fatto che la reminiscenza sia una certa passione corporea,... è che quando alcuni non possono ricordarsi si turbano, cioè vengono sollecitati da una inquietudine, che impelle insisten-

temente la loro mente a ricordare. E se d'altronde accade che già non si sforzino per ricordare, come cessando nel proposito di farlo, non di meno rimane in loro quella inquietudine mentale. Questo succede soprattutto nei melanconici, che sono molto *impressionabili dai fantasmi*; perché le impressioni fantasmali calano più profonde, dovuto alla loro natura terrosa" (*De Mem.* lc.8 n.4). "E dice che si turbano molto, cioè si sconvolgono nel ricordare, coloro che hanno umidità eccessiva attorno al luogo dove sono gli organi del senso, cioè attorno al cervello e al cuore. Perché una volta mossa l'umidità, non si placa facilmente, fin quando non si trova ciò che si sta cercando e il moto inquisitivo non procede rettamente fino al termine. A questo non si oppone ciò che disse prima, cioè che tale fatto accadeva soprattutto nei melanconici, che sono di natura secca; perché in quelli avviene per la violenza dell'impressione, in questi invece per la facilità della commozione" (*De Mem.* lc.8 n.6);

"Come dice Aristotele nel V libro *Degli Animal*i, gli elefanti vivono in luoghi solitari e vicini ai fiumi. Poiché vicini ai fiumi ci sono canneti, salici e luoghi ombrosi,... Questo animale inabita i luoghi ombrosi perché è un animale melanconico e di complessione secca che abita in terre calde, perciò cerca il refrigerio dell'umidità e delle ombre contro il calore e la siccità della canicola" (*In Job* 40). "Si dice che il toro è un animale melanconico, perciò mantiene l'ira lungo tempo" (*In Ps.* 21, n.10).

Una nuova sintesi medica che avrà più dell'eclettico che dell'innovazione, e che sarà conosciuta anche da Tommaso<sup>74</sup>, è quella realizzata da Avicenna nel suo "*Canon Medicinæ*"<sup>75</sup>. Di esso fece anche un riassunto sotto il nome di "*Cantica Avicennae*" (*Poema sulla Medicina*)<sup>76</sup>, composto in versi per facilitare l'apprendimento, e poi

<sup>74</sup> Abbiamo visto prima che Tommaso cita esplicitamente il *Canone* di Avicenna. Cf. la recensione di C. VANSTEENKISTE, al libro di N. SIRAI, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and medieval teaching in Italian universities after 1500*, Princeton University Press, 1987, in «Rasegna di Letteratura Tomistica», 25 (1990) pp. 86-87.

<sup>75</sup> «Esta compilación, tan inteligente como minuciosa, del saber de la medicina de la Antigüedad tardía, que debe ser considerada como una *suma de la Medicina helénica*, siguió siendo durante el siglo XVI, y hasta bien entrado el XVII, libro escolar predominante y materia de exámenes predilecta»: H. SCHIPPERGES, *La medicina en la edad media latina*, in *Historia universal de la medicina*, a cura di P. LAIN ENTRALGO, Salvat, Barcelona 1972, t.III, p. 237.

<sup>76</sup> Cf. H. JAHIER - A. NOUREDDINE, *Notes explicatives sur les théories d'Avicenne exprimées dans L'Urguza Fi' t-Tibb*, in AVICENNE, *Poème de la Médecine*, Les Belles Lettres, Paris 1956, pp. 5-9. Per le fonti adoperate da Avicenna in questo poema conosciuto in latino come *Cantica Avicennae*, e raccolte da BENEDICTUS RINIUS VENETUS, cf. *Ibid.* p. 103, nota 2.

commentato da Averroè. Essi furono tradotti a Toledo da Gerardo da Cremona. In questi libri Avicenna, tramanda le concezioni fisiologiche della tradizione medica dei greci (Ippocrate, Aristotele, Galeno), con una certa parzialità per Aristotele<sup>77</sup>. Di nuovo difende la dottrina dei quattro elementi e dei quattro umori, che determina il tipo di medicina da applicare di fronte alla malattia, vista come lo squilibrio che rompe armonia, da ristabilire applicando il farmaco più adatto, conforme al principio: "i contrari si curano coi contrari".

Le *Cantica*, presentano la seguente struttura. In un *Primo Cantico*, diviso in tre capitoli, si espone la *Medicina teorica*. Il primo capitolo presenta la *fisiologia*: gli elementi, i temperamenti, gli umori, gli organi, gli spiriti, le forze, le funzioni, l'aria, l'alimentazione e la fame, il sogno e la veglia, il movimento e il riposo, la escrezione e la ritenzione, le passioni dell'anima. Il secondo capitolo è dedicato alla *patologia*: la malattia e le sue cause. Il terzo capitolo descrive la *semiotica*: i sintomi, il polso, lo sputo, l'urina, la fece, il sudore, il pronostico in generale, la plethora, il pronostico della malattia, la crisi, i giorni critici, i segni della crisi, i segni della morte, i segni della salute, il pronostico per i segni. In un *Secondo Cantico*, diviso in due capitoli, si celebra la *Medicina pratica*. Il primo capitolo tratta della *terapia mediante le droghe e i regimi*: come conservare la salute, il regime dell'uomo sano, il regime del viaggiatore, il regime del feto nell'utero, il parto, il regime del neonato, il regime del convalescente, il regime dell'anziano, la profilassi, i vari tipi e facoltà dei medicinali, le malattie di alterazione e di plethora, le malattie umorali. Il secondo capitolo tratta della *chirurgia*: il salasso, la arteriotomia, la scarificazione, l'incisione, la cauterizzazione, la perforazione, le fratture e dislocamento delle ossa.

Importanti anche per la medicina sono le opere enciclopediche di due dominicani contemporanei di Tommaso. Il primo, Vincenzo di Beauvais (morto c. 1284) tutore e bibliotecario della famiglia reale, scrive lo *Speculum maius* che vuol essere una panoramica scientifica del sapere contemporaneo mediante una rassegna totale delle autorità conosciute, di cui vengono citati circa 450 autori. L'enciclopedia si progetta in 4 parti: naturale, dottrinale, storica e morale, con un totale

---

Tra essi figurano: Ippocrate, 34 volte; Galeno, 391 volte; Serapione d'Alessandria 69 volte; e da parte araba: Razès (850-903), 100 volte; Haly Abbas († 994), 241 volte; Abulcassim († 1013), 20 volte...

<sup>77</sup> Cf. G. STROHMAIER, *La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. GRMEK, Laterza, Bari 1993, v.I, p. 207.



di 80 libri, divisi in 9.847 capitoli, di cui Vincenzo scrisse le tre prime parti. È intenzione di Vincenzo, nel suo curato florileggio di cui solo si sente un *ordinatore*, il citare fedelmente gli autori, perfino quando non capisce il senso, arrivando a dire che è più un'opera loro che sua:

Egli organizza in un'immensa compilazione i testi raccolti durante la lettura delle grandi opere antiche, patristiche e medievali: «...hoc ipsum opus meum simpliciter son sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contexui, nam ex meo pauca et quasi nulla addidi. Ipsorum igitur est autoritate, nostrum autem sola partium *ordinatione*» (L.A., c.4)<sup>78</sup>.

Dopo il prologo (*Libellus apollogeticus* = L.A.) dove spiega i criteri che lo hanno guidato nella redazione, lo *Speculum naturale* (32 libri), descrive prima Dio e gli angeli (I), poi la creazione del mondo sensibile fino all'uomo, composto di anima e corpo (II-XXVIII), poi la presenza operosa di Dio nel mondo (XXIX), poi la storia dell'uomo prima e dopo la caduta (XXX-XXXII). Lo *Speculum doctrinale* (17 libri) seguendo l'idea dei vittorini, sviluppa le arti e le scienze come rimedio ai mali causati dal peccato. Prima il trivium (Grammatica, Dialettica, Retorica e Poetica (II-III); poi le scienze pratiche: morale, economica, politica e scienze giuridiche (IV-X); poi le scienze meccaniche (XI-XIV); poi le scienze teoriche: fisica, matematica e teologia (XV-XII). Lo *Speculum historiale* (31 libri) partendo dalla creazione, sviluppa prima la storia di Israele, (I-II); poi la storia degli imperi: persa, macedone, egiziano, romano fino a Federico II e Luigi IX (VI-XXXI, 105); più un trattato sulla fine dei tempi, giudizio e venuta della città celeste (XXXI, 106-129). Alla Medicina vengono dedicati ben tre libri, che lo stesso Vincenzo riconosce di aver sviluppato oltre misura (L.A., c. 18). In essi sono raccolte le testimonianze dei Padri, gli enciclopedisti, i filosofi cristiani, Plinio, Dioscoride, Aristotele, Costantino Africano, Isaac Giudeo, Ali Abbas, Razes, Avicenna e suoi commentatori, costituendo un materiale prezioso per gli storici della Medicina<sup>79</sup>.

La seconda compilazione si deve al domenicano Tommaso di

<sup>78</sup> Cf. M. PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais*, in "Dictionnaire de Spiritualité", Beauchesne, Paris 1994, t.XVI, col. 806-814; col. 109.

<sup>79</sup> Cf. H.H. LAUER, La medicina en la edad media latina desde los años 1200-1300, in "Historia universal de la medicina" (a cura di P. LAIN ENTRALGO), Salvat, Barcelona 1972, t.III, p. 248; S. SCHULER, *Medicina secunda philosophia. Die Einordnung der Medizin als Hauptdisziplin und die Zusammenstellung ihrer Quellen im "Speculum maius" des Vinzenz von Beauvais*, in «Frühmittelalterliche Studien», 33 (1999) pp. 169-251.

Cantimpré (c. 1204-1280), che prima di farsi domenicano verso 1231, è stato canonico regolare all'abazia di Cantimpré, sotto la regola di S. Agostino. Intitolata *De Natura Rerum* e divisa in 20 libri. Al contrario dello *Speculum*, si incomincia dall'uomo, descrivendo l'anatomia, la fisiologia e la psicologia, essendo Galeno, Avicenna, Agostino (il suo maestro preferito) e Guglielmo di Conches, gli autori più citati. Dopo l'uomo considera gli animali, la vita vegetale con le erbe medicinali, i minerali, gli astri e finalmente gli elementi come primi principi dell'essere. L'opera iniziata tra 1223-1225, prima di farsi domenicano, verrà finita già da domenicano verso 1237 o forse più tardi (1240). Alberto Magno, di cui il Cantimpré "per longum tempus" diverrà poi discepolo a Colonia verso 1252, senza perciò diventare aristotelico, adopererà il *De Natura Rerum* per il suo *De Animalibus*<sup>80</sup>. Ora, l'anno 1252, verso la fine dell'estate, è anche il periodo in cui S. Tommaso lascia Colonia per iniziare a "leggere" a Parigi come *baccalarius sententiarum*<sup>81</sup>.

Trattandosi di due frati domenicani, contemporanei di Tommaso, che si muovono nello stesso ambiente universitario, non è difficile immaginare un certo intercambio di informazioni e di opinioni su alcuni temi. Infatti Vincenzo di Beauvais, nello *Speculum maius* cita già sotto il nome esplicito di Tommaso passi del *De Veritate*<sup>82</sup>, ed entrambi gli autori sono fonti biografiche di Tommaso.

A questa lista si potrebbe aggiungere le opere enciclopediche contemporanee *De proprietatibus rerum* del francescano Bartolomeo Anglico, che risiede a Parigi attorno al 1220, e che dei 19 libri dedica il 5-6 alla Medicina. Nell'ambito della fisiologia e patologia, vengono citati autori come Ippocrate, Aristotele, Galeno, Dioscoride, Johannitus, Isaaco Giudeo, Costantino Africano, Avicenna e, per la

<sup>80</sup> Cf. A. DEBOUTTE, *Thomas de Cantimpré*, in "Dictionnaire de Spiritualité", Beauchesne, Paris 1994, t.XV, col. 784-792.

<sup>81</sup> Cf. J.A. WEISHEPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, p. 57ss. «Egli cominciò il suo insegnamento come baccelliere a settembre di quello stesso anno 1252 sotto la responsabilità del maestro Elia Brunet di Bergerac»: J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Torino 1994, p.54. Si può quindi supporre che il rapporto col Cantimpré sia stato piuttosto sporadico.

<sup>82</sup> Cf. J.P. TORRELL, *Op. Cit.*, p.83.

tradizione cristiana, Isidoro e i Padri, soprattutto per ciò che concerne le applicazioni morali<sup>83</sup>.

Il materiale antropologico elaborato da queste tradizioni mediche, che a volte arriva a Tommaso mediato da tante fonti secondarie difficili da precisare (Gregorio-Nemesio<sup>84</sup>, Giovanni Damasceno, considerato nel medioevo "*magnus theologus, medicus, philosophus*", Agostino, Isidoro, Averroè, Alberto, gli enciclopedici...) sarà di prima importanza per l'elaborazione della sua filosofia antropologica "*ex parte corporis*"; che è la parte dell'antropologia di Tommaso più dimenticata.

**Summary:** *The article wants to track down the sources of S. Thomas Aquinas' anthropology, pointing out the studies available on the subject. After an introduction on the open mentality and methodology of Thomas who tries to synthesize the truth listening to things and listening to men, the article distinguishes between "scientific" and "sapiential" sources. Among the scientific sources it notes the aristotelian (Aristotle, commentators, averroist discussion) and platonic elements (Plato, Platonic, De Causis) and some smaller currents such as stoicism and epicureanism, inviting a more profound investigation of the medical elements (Hippocrates, Aristotle, Galen, Avicenna). Among the sapiential sources it studies the Christian-biblical elements, highlighting the anthropological treatises of Gregorius Nissenus, Nemesius Emesenus and Johannes Damascenus, then considering the influences of Augustin and the Magistri (Petrus Lombardus and Albertus Magnus). The appendix introduces a list with all the authors quoted by Thomas.*

**Keywords:** Thomas Aquinas, Aristotle, Plato, anthropology, realism, search of truth.

**Parole chiave:** Tommaso d'Aquino, Aristotele, Platone, antropologia, ricerca della verità.

<sup>83</sup> Cf. H.H. LAUER, *La medicina en la edad media latina desde los años 1200-1300*, in "*Historia universal de la medicina*" (a cura di P. LAIN ENTRALGO), Salvat, Barcelona 1972, t.III, pp. 249-250. Forse si potrebbe vedere anche l'opera di ROBERTO GROSSETESTE, che anche ebbe ottime conoscenze mediche.

<sup>84</sup> Ad esempio, GREGORIO DI NISSA, nel «*De Hominis Opificio*», titola il Cap. 30: "Considerazioni tratte dalla medicina intorno alla formazione del nostro corpo"; NEMESIO DI EMESA, nel «*De Natura Hominis*», titola i Cap. 4: De corpore; 6: De visu; 7: De tactu; 8: De gustu; 9: De auditu; 21: De irrationali parte animae quae non oboedit rationi; 22: De nutritivo; 23: De pulsibus; 24: De generativo et seminativo; 27: De respiratione.