



Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (prima parte)

José A. Izquierdo Labeaga, L.C.

I. Introduzione: il realismo aperto di S. Tommaso

1. Cercare la verità in dolce compagnia

Benché Tommaso ami la verità al di sopra di ogni altra cosa e così giustamente scriva che «lo studio della filosofia non è per sapere ciò che hanno pensato gli uomini (*quid homines senserint*), ma quale sia la verità delle cose (*qualiter se habeat veritas rerum*)»¹, non perciò dispreggiò il consiglio del suo maestro Alberto di cercare la verità in dolce compagnia², e predicò che «l'uomo deve acquisire la verità *cum aliis communicando*» (*Sermo* 1, 3). Fu quindi molto cosciente che alla «*veritas rerum*» l'uomo storico arriva solo di fatto mediante il «*quid homines senserint*»³.

¹ *In De Caelo et Mundo* I, lc. 22. La *Imitatio Christi* dirà: «Non lasciarti colpire dal nome dello scrittore, di minore o maggiore risonanza; quel che ci deve indurre alla lettura deve essere il puro amore della verità. Non cercar di sapere chi ha detto una cosa, ma bada a ciò che è stato detto» (I, c. 5). E il poeta A. MACHADO diceva: «La tua verità? No, *la verità*,/ e vieni con me a cercarla./ La tua, tienitela» (*Proverbios y Cantares*, 85).

² S. ALBERTO MAGNO, *In VIII Politicorum* c.6, in *Opera Omnia* (Edite da A. Borgnet), Vivès, Parisii 1891, vol. VIII, p. 804. Suo è anche il monito: «Et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» (*In I Metaph.* Tr. V, c.15; Ed. Borgnet, vol. VI, p. 113). Cf. Y. CONGAR, «*In dulcedine societatis quaerere veritatem*». *Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle*, in G. MEYER - A. ZIMMERMANN (eds.), «*Albertus Magnus - Doctor Universalis 1280/1980*», Mainz 1980, pp. 47-57.

³ Cf. P.W. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du "système" philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1996, pp. 11-13, dove

Sarebbero anche da leggere, a questo proposito, le vigorose argomentazioni con cui Tommaso difende il diritto collettivo di accedere apertamente alla *dottrina* e alla *disciplina* universitaria. Tommaso esalta la vita universitaria lodando il lavoro solidale (di unità e di carità) di questa istituzione dove tutti, con magnanimità e senza invidia, mettono insieme (*in équipe*) le menti al nobilissimo servizio del sapere comune. Impresa alla quale egli consacrò tutta la vita:

Disturba l'unità della Chiesa chiunque impedisce ai religiosi di insegnare a chiunque, o di apprendere da chiunque... In tutte le imprese che possono essere compiute in molti *giova assai la solidarietà di più individui*. Di qui la sentenza dei *Proverbi* (18, 19): «il fratello aiutato da un fratello è come una città fortificata»; e quella dell'*Ecclesiaste* (4, 9): «Meglio essere due insieme che uno solo, perché si avvantaggiano della loro società». Ora, specialmente nell'acquisto del sapere *giova assai la società di molti studiosi*; perché talora capita che uno ignori quello che è compreso da un altro, il quale glielo comunica. Infatti il Filosofo racconta nel *I Coeli et mundi*, che gli antichi filosofi investigarono la verità sui corpi celesti in diversi incontri. Perciò, chiunque cerca di segregare una categoria di persone dal consorzio universale degli studiosi ostacola chiaramente lo studio (*Contra Impugnantes*, c.3, 4).

Così, persuaso del fatto che la scienza non può essere in questa terra atto d'un solo uomo, perché il nostro intelletto, traboccante potenzialità, essenzialmente "*ratio*", assume un carattere di storicità e di fatica che lo dispiega per il tempo e richiede la collaborazione di tutta la specie ("*iubant se homines mutuo in cognitione veritatis*": *Gent.* III, 188)⁴, Tommaso fece continuo ricorso alle fonti e alle "*autorità*"⁵ del

l'autore sviluppa il tema del metodo tomista in questa prospettiva: «Un tâche difficile: saisir la vérité des choses (veritas rerum) dans e à travers l'histoire de la pensée (quid homines senserint)». In questo senso, contrariamente a ciò che molti fanno credere, la filosofia scolastica era una filosofia tremendamente aperta, come un patrimonio comune o una "comunione dei saggi" dove tutti mettono e prendono.

⁴ Espressione naturale della socievolezza umana (cf. *Gent.* III, 147). C. HUBER rileva questo carattere "istituzionale" del sapere umano (cf. tesi XIV: Il sapere umano gode di una intenzionalità istituzionale): *Critica del sapere*, Pug, Roma 1989, p. 153.

⁵ Sul senso tecnico di "auctoritas", cf. M. D. CHENU, *Introduzione allo studio di S.*

passato e del suo tempo per dare alla sua scienza una proporzione gigantesca, perché: «*noi siamo come nani che, sulle spalle dei giganti, vedono più lontano*»⁶. E perfino svilupperà una certa *filosofia* sul tema:

Un uomo può aiutare ad un altro nello studio della verità in due modi. Direttamente e indirettamente. *Direttamente*, aiutano coloro che trovano la verità: perché quando un predecessore trova qualche briciola di vero, raccogliendo tutte insieme, introduce il suo successore nella grande conoscenza della verità. *Indirettamente*, perché i predecessori che hanno errato sulla verità, hanno dato ai successori occasione di fare una discussione più accurata, affinché la verità appaia più limpida⁷. Ed è giusto ringraziare tutti coloro che ci hanno aiutato in un bene così grande come è la conoscenza della verità... (*In II Met.* lc.2 n.287. Si veda il testo completo: nn. 287-288)⁸.

Tommaso d'Aquino, Fiorentina, Firenze 1953, pp. 107-126. L'autore tratta in un primo paragrafo il tema di "L'autorità nel Medio Evo" (pp. 107-118) e in un secondo "Le tecniche delle autorità" (pp.118-126), analizzando le varie terminologie: *auctoritas*, *magister*, *Sancti (Patres)*, *philosophi*. Cf. C. VANSTEENKISTE, *Lineamentea introductionis generalis ad S. Thomam*, Pust, Roma 1963, pp. 40-41. Sul modo di introdurre le autorità in S. Tommaso, cf. M. RIQUET, *Saint Thomas et les «auctoritates» in philosophie*, in «Archives de Philosophie» 3 (1925) pp. 117-155. P. MARC, *De modo citandi auctoritates a Sancto Thoma usurpato*, in *Summa Contra Gentiles. (Vol. I: Introductio)*, Marietti, Torino 1967, pp. 436-464. dove l'autore sviluppa questi temi: le autorità della *Sacra Scrittura* (pp. 437-440), le autorità nella *Catena Aurea* (pp. 440-450); le altre autorità (pp. 450-464).

⁶ È il celebre moto che GIOVANNI DI SALISBURY prende da BERNARDO DI CHARTRES: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiores videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea»: *Metalogicon* III, 4, (PL 199, 900), ed Webb p. 136. Su questo spirito, cf. PETRUS BLESENSIS, *Epistulae* (PL 207, 290).

⁷ Questa consapevolezza di Tommaso nella esperienza e valore del errore umano è applicabile anche alla sua stessa dottrina, fondata su una scienza in parte caduca (fisica, biologia, astronomia aristoteliche). Così anche la sua storia ci offre questa lezione: da una parte l'uomo non rinuncia mai alle sue domande accese nel desiderio naturale di sapere: "Tutti gli uomini desiderano per natura sapere" (*Met. I*, 980a 21); ma d'altra l'uomo non è stato mai parco di risposte. Risposte tante volte sbagliate o transitorie, che preparano la conquista di una verità umanamente più definitiva, benché sempre in cammino.

⁸ G.D. CORBI, *La "manuductio" del error en la vida de la inteligencia*, in «Philosophica», 7 (1984) pp. 157-177.

Ma dove devi cercare la sapienza, e da chi? Certamente, da tre parti. Prima dal maestro o dai più saggi. Perciò si dice nel Deuteronomio 32,7: «domanda al tuo padre», cioè *al tuo maestro*; perché così come il padre ti ha generato corporalmente, il maestro ti ha generato spiritualmente. «E te lo svelerà; interroga ai maggiori», cioè *ai saggi* «e te lo diranno». Ma non solo devi accontentarti di interrogare *i presenti*, devi anche interrogare *gli antichi assenti*. E se non trovi *persone* abbastanza, troverai abbondanza di *scritti*. Quando leggi gli scritti di Agostino e di Ambrogio, allora li interroghi. Dice Giobbe 8,8: «interroga la generazione antica e investiga diligentemente la memoria dei padri», cioè il *patrimonio culturale* (memoriale) che ti hanno lasciato. Ancora. Non solo è sufficiente interrogare questi e i loro scritti; ma devi anche soffermarti nella *considerazione delle creature*, come si dice nel Ecclesiastico 1,10: «Dio effuse la sua sapienza sopra tutte le sue opere». Le opere di Dio sono giudizi della sua sapienza. Come dall'artefatto possiamo ricavare la saggezza dell'artefice. Perciò dice Giobbe 12,7: «interroga i giumenti, e ti insegneranno; gli uccelli del cielo, e ti parleranno». E l'uomo deve anche acquistare la sapienza *comunicando con gli altri*. Perciò si dice nella Sapienza 7,13: «la ho imparato senza finzione e la comunico senza invidia». Infatti ciascuno può sperimentare che non può avanzare così bene nella scienza *come quando comunica agli altri ciò che egli sa*. È infatti un debito che l'uomo risponda ad un altro ciò che sa (*Sermo* 1, 3).

A questo scopo Tommaso cercò di acquistarsi una buona biblioteca (anche greca)⁹, si fece tradurre alcune opere ancora sconosciute ai latini¹⁰, e curò che i testi a disposizione fossero sempre affidabili (*autentici*, critici) e non viziosi¹¹. Risulta molto eloquente l'a-

⁹ Sulla biblioteca del medievale, cf. M. GRABMANN, *La biblioteca degli scolastici del XII secolo. Apporto e utilizzazione del materiale*, nel suo libro: *Storia del metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. II, pp. 73-117.

¹⁰ «Alias etiam expositiones graecorum in latinum feci transferre» (*Cat. Aurea in Mar. prol.*). Sul rapporto di Tommaso con Guglielmo di Moerbeke, cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, Piemme, Roma pp. 200-203.

¹¹ Così a volte constatata: «Illa Glossa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*, qui non est *liber authenticus*, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossae non est standum» (III, q.45 a.3 ad 2); «*Liber De Spiritu et Anima* non est

neddoto in cui si narra che, ritornando da un pellegrinaggio a S. Dionigi, i suoi studenti ammirati di fronte alla città esclamano:

“Maestro, vedete com'è bella Parigi! Vorresti esserne padrone?”.
Ed egli risponde: “Vorrei più volentieri le omelie del Crisostomo su S. Matteo!”¹².

È facile capire, con tali presupposti, l'interesse con cui Tommaso, uomo libero, cercò di aprirsi al più vasto patrimonio culturale che la sua epoca poteva offrirgli. Il numero delle sue fonti, constata Grabmann, è “*soprendentemente grande*”¹³; Gilson, dice che Tommaso fu: “*Le plus grand arrangeur d'idées que l'humanité ait jamais connu*”¹⁴, e Van Steenberghen conclude:

La filosofia di Tommaso d'Aquino è tributaria d'una larghissima tradizione storica ed è questo uno dei primi caratteri che la distinguono. Il tomismo nasce alla *confluenza di tutte le grandi correnti di pensiero* che attraversano l'antichità, e il medio evo: platonismo ed aristotelismo; ellenismo ed arabismo; paganesimo e cristianesimo, senza parlare di numerose correnti secondarie. Tommaso ha saputo approfittare dell'immenso lavoro di assimilazione realizzato dai suoi predecessori e ha cercato di raccogliere le più piccole particelle di verità che potessero celarsi in qualsiasi filosofia¹⁵.

Ora, con questi materiali, Tommaso non si comporta al modo del collezionista eclettico, come ad esempio fa il suo confratello enciclopedista Vincenzo di Beauvais, che si limita alla giustapposizione o elenco delle varie dottrine. Ma egli, al modo del *sapiens*, “giudica e

multum authenticus» (*De Spr. Creat.* a.3 ad 6). «Illa Glossa non est authentica, sed magistralis» (*Contra Impugnantes*, p.IV, c.3). «Est translatio vitiosa» (*Cat. Aur. In Mat.* prol.).

¹² Cf. A. WALZ, *S. Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*, Ed. Liturgiche, Roma 1945, p. 150.

¹³ M. GRABMANN, *S. Tommaso D'Aquino*, L.E.V., Città del Vaticano 1986 p. 46.

¹⁴ «Il più grande arrangiatore di idee che l'umanità ha mai conosciuto»: E. GILSON, *La Philosophie au Moyen-Age*, Payot, Paris 1925, p. 241.

¹⁵ F. VAN STEENBERGHEN, *La Filosofia nel XIII Secolo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 95.

ordina”, sottomettendo le loro potenzialità nascoste e ancora non sfruttate a una nuova elaborazione. Così la nuova sintesi, trasformando, conserva e tramanda, realizzando l’ideale del “*vetera novis augere*”¹⁶, e produce anche la curiosa impressione di essere tutta originale, come attesta il suo biografo Tocco:

Nelle sue lezioni egli introduceva *nuovi* articoli, risolveva le questioni in un modo *nuovo* e più chiaro con *nuovi* argomenti. Di conseguenza, coloro che lo ascoltavano insegnare tesi *nuove* e trattare con metodo *nuovo*, non potevano dubitare che Dio lo avesse illuminato con una luce *nuova*: infatti, si possono mai insegnare opinioni *nuove*, se non si è ricevuta da Dio una ispirazione *nuova*?¹⁷.

C. Fabro chiamava questo metodo “*esegesi o interpretazione sintetica*”, constatando come il Tommaso della maturità va verso una sintesi profonda dei sistemi di Platone e Aristotele, confluyente in ciò che poi è stato chiamato il Tomismo¹⁸.

2. Due metodi: realista e storico

Nel suo modo di fare filosofia, Tommaso combacia *due metodi*: quello *realista*, che da ascolto alle cose, e quello *storico*, che da ascolto agli uomini intrecciando *autorità e ragione*¹⁹:

¹⁶ Modo proprio della filosofia di Tommaso, tanto lodato da LEONE XIII (*Aeterni Patris* n.16), che ricorda quella bella frase del Gaetano: «Perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l’intelligenza di tutti».

¹⁷ GUGLIELMO DI TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis Auctore Guillelmo Tocco*, in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, Ed. D. Prümmer - M.H. Laurent, Tolosa s.d., fasc. 2, p. 81.

¹⁸ C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Desclée, Roma 1960, pp. 17-18. Dove l’autore fa una presentazione delle *fonti metafisiche* di Tommaso, cf. pp. 15-24.

¹⁹ Su questo doppio ruolo delle “autorità” e la ragione, cf. *Quodl.* 4, q.9 a.18; *Gent.* I, 3 et 8; I, q.1 a.7... «In questa risposta l’Aquinata presenta i due principi del metodo teologico, auctoritas et ratio...», M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, v. I, p. 50.

a. Realista: sentire le cose

Nel sapere filosofico, prima di ascoltare quanto dicono i sapienti dell'umanità, a giudizio dell'Aquinate occorre ascoltare e interrogare le cose. «Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat; sed tunc interrogatae respondent» (*In Job*, XII, lc. 1). La vera filosofia deve rispecchiare fedelmente l'ordine delle cose stesse, altrimenti finisce col ridursi ad arbitraria opinione soggettiva. «Ordo principaliter invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram» (*S. Theol.*, 2-2, q. 26, a. 1, ad 2). La filosofia non consiste in un sistema soggettivamente costruito a piacere del filosofo, ma dev'essere il fedele rispecchiarsi dell'ordine delle cose nella mente umana. In questo senso San Tommaso può considerarsi un autentico pioniere del moderno realismo scientifico, che fa parlare le cose mediante l'esperimento empirico, anche se il suo interesse si limita a farle parlare dal punto di vista filosofico. Piuttosto, c'è da domandarsi se non sia proprio il realismo filosofico che, storicamente, ha stimolato il realismo delle scienze empiriche in tutti i loro settori²⁰.

Infatti l'intelletto speculativo umano è per Tommaso misurato dalla "cosa naturale": «Mentre l'intelletto divino misura e non è misurato; la cosa naturale misura ed è misurata; invece il nostro intelletto è misurato e *non misura le cose naturali*, ma solo le cose artificiali» (cf. *De Verit.*, q.1 a.2)²¹. In questo realismo S. Tommaso segue le orme di Aristotele, che cerca il sapere "nel libro delle creature", secondo quell'aneddoto riferito da Aldobrando di Cavalcanti:

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Cf. *L'Osservatore Romano* 14 Sett. 1980, p. 1.

²¹ Sotto questo aspetto la filosofia di Tommaso, fondata sulla *veritas rerum*, che ha come supporto l'*esse ut actus* ("ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate": *In I Sent.* d.19, q.5 a.1 ad 7), appare come la filosofia "*naturale*" della mente umana; mentre gran parte della filosofia moderna, fondata sull'essere intenzionale derivato, speculare e imitativo dell'intelletto umano pensante (filosofie trascendentali), producono filosofie di stampo "*artistico o artificiale e verosimile*", sulla base dell' "*ars imitatur naturam*", dove la *misura* si prende solo dall'abilità logica del pensante, divenendo necessariamente filosofie *essenzialiste e for-*

Una volta domandarono ad Aristotele da chi aveva imparato tante mirabili dottrine, e rispose così: «Dalle cose, che non hanno imparato a mentire»²².

b. Storico: sentire gli altri

Questo realismo, tutt'altro che escludere il senso storico, crea le basi per la storicità del sapere, senza farlo decadere nella fragile contingenza dello storicismo, oggi largamente diffuso [basti pensare alla scienza ridotta a "paradigmi incompatibili" da F. Kuhn²³]. Perciò dopo aver dato la precedenza alla voce delle cose, San Tommaso si mette in rispettoso ascolto di quanto hanno detto e dicono i filosofi, per darne una valutazione, mettendosi a confronto con la realtà concreta. «Affinché appaia quanto c'è di verità nelle singole opinioni e quanto sono difettose... Il ché mostra che tutte le opinioni, sotto un certo aspetto, hanno detto il vero» (*In I Sent.* d.23, q.1, a.3). È impossibile che il conoscere umano e le opinioni degli uomini siano del tutto privi di ogni verità. È un principio che San Tommaso mutua da Sant'Agostino e che fa proprio: «Nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat» (*S. Theol.* 1-2, q.102, a.5 ad 4). «È impossibile che una conoscenza sia totalmente falsa, senza mischia di qualche verità. Perciò Beda dice che non esiste nessuna dottrina falsa che qualche volta non mischi il vero col falso» (*S. Theol.* 2-2, q. 172, a. 6; cf. anche *S. Theol.* I, q. 11, a. 2, ad 3). Questa presenza di verità, sia pure parziale e imper-

²² «Quaecumque, inquit, scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Consistunt autem ista scripta in duplici libro: scilicet in libro creaturae et in libro Scripturae. Primus liber quot habet creaturas, tot habet scripta optima, quae sine mendacio docent veritatem. Unde Aristoteles interrogatus a quo tot et tanta didicisset, respondit: a rebus quae mentiri non noverunt»: ALDOBRANDINUS DE CAVALCANTIBUS, *Sermones pro dominicis*, (Ed. Parmensis 1864, t. XVI, ps. 1, n. 5). Testo anticamente attribuito a S. Tommaso.

²³ Per MACH, HILBERT, POINCARÈ (cf. *La scienza e l'ipotesi*, La nuova Italia, Firenze 1933) il linguaggio si risolve in convenzioni per l'uso, massimamente raggiunte nel formalismo matematico, ideale della scienza. Perciò M. MASTERMANN e T. KUHN (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1966) potrà ridurre la scienza a "paradigmi" che si susseguono come delle "rivoluzioni", sullo sfondo di un relativismo gnoseologico e storicista, fino all'arrivo dell'"anarchismo" di P. FEYERABEND (*Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1973). Per una breve introduzione, cf. M. CENTRONE, *Introduzione alla epistemologia contemporanea*, Ed. Dedalo, Bari 1986.

fetta e talora distorta, è un ponte, che unisce ogni uomo agli altri uomini e rende possibile l'intesa, quando c'è buona volontà. In questa visuale, San Tommaso ha sempre prestato rispettoso ascolto a tutti gli autori, anche quando non poteva condividerne interamente le opinioni; anche quando si trattava di autori precristiani o non cristiani, come ad esempio gli arabi commentatori dei filosofi greci. Di qui il suo invito ad accostarsi con umano ottimismo persino ai primi filosofi greci, il cui linguaggio non è sempre chiaro e preciso, cercando di portarsi oltre l'espressione linguistica, ancora rudimentale, per scrutarne le intenzioni profonde e lo spirito, non badando «ad ea quae exterius ex eorum verbis apparent», ma all'«intentio» (*De Coelo et mundo*, III, lect. 2, n. 552), che li guida e li anima²⁴.

In un'epoca dove le “*auctoritates*” erano molto sentite, Tommaso il Teologo è anche molto critico e consapevole del peso delle autorità, valide quanto le loro ragioni. A questo riguardo egli le interpreta e giudica con molta libertà. Ma come teologo segue inoltre questa regola che cita con le parole di Agostino:

Soltanto a quei libri delle sacre Scritture che si denominano *canonici*, io riconosco questo onore: di credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia errato in qualche cosa nello scriverli. Gli altri autori poi li leggo, ma non in tal modo da reputare vero quel che dicono – per quanto sia grande la loro santità e dottrina – semplicemente perché essi hanno sentito e scritto così (I, q.1 a.8 ad 2; *Agustinus Epist.* 82, c.1 n.3: PL 33,277).

Perciò Tommaso non è servile alle autorità, il cui argomento è debolissimo se non lo sostiene una ragione. Quando egli segue Aristotele o un altro autore, è perché essi “hanno ragioni”, o perché tale opinione appare “la più logica o probabile” (τὸ πιθανόν, τὸ εὐλόγον), capace di spiegare più a fondo i dati dell'esperienza. Anche il suo Maestro Alberto, di fronte alle autorità, diceva di seguire questa regola metodologica:

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Cf. *L'Osservatore Romano* 14 Sett. 1980, p. 1.

Nei casi dibattuti, se si tratta di materia di *Fede*, dare retta ad Agostino piuttosto che ai filosofi. Ma 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 perizia²⁵.

3. Fiducia nella verità “comune” a cui tutti partecipano

La partecipazione alla «natura mentis *communis omnibus hominibus*» (I, q.93 a.4) fonda la possibilità stessa della coincidenza e della comunicazione nella verità. Essa si manifesta naturalmente nella presenza dei primi principi, abiti naturali che come verità prime sono della struttura stessa della mente umana. Tommaso con Agostino li vede come una partecipazione della *Prima Veritas*: «quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis» (*De Verit.*, q.11 a.1). Essa dirama nelle varie menti queste sinapsi naturali, che a modo di ragioni seminali contengono virtualmente tutta la scienza²⁶, rendendo ogni mente umana capace di risplendere con questa sua verità analoga diminutiva: “*diminutae sunt veritates a filiis hominum!*”.

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.* d.13, c, a.2, (Ed. Borgnet), vol. XXVII, p. 247. Come esempio pratico del “*modo trasformativo*” di Tommaso sulla base di una larga indagine delle fonti, può vedersi: *S. Theol.*, 2-2, q.48 a.1. Qui Tommaso, domandandosi sulle parti della virtù della prudenza, adopera il materiale di cinque autorità: *Tullius* (Cicero); *Macrobius*, “*secundum sententiam Plotini*”; *Aristoteles*; “*Quidam alius philosophus graecus*” (*Andronicus*). Ciascuno gli offre una diversa lista delle virtù che formano parte della prudenza. Tommaso raccoglie questo materiale ed altro, lo pensa, lo giudica, lo ordina, ed elabora nel corpo una dottrina personale molto coerente. Si veda anche l’esempio proposto da J. PEGHAIRE sulle distinzioni del concetto di “*ratio*”, in *Intellectus et ratio selon St. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa 1936, pp. 33-35; o ciò che P.W. ROSEMANN intende sotto il nome di “*collectio*” come parte del metodo scolastico, nel suo libro: *Omne ens est aliquid*, Peeters, Louvain-Paris, 1966, pp. 27-33.

²⁶ «A veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus» (*De Verit.* q.1 a.4 ad 5). «Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis» (*De Verit.* q.10 a.6).

«La verità, come Gesù Cristo, può essere rinnegata, perseguitata, combattuta, ferita, martoriata, crocefissa; ma sempre rivive e risorge e non può mai essere divelta dal cuore umano. San Tommaso ha messo tutta la forza del suo genio ad esclusivo servizio della verità, dietro la quale sembrava voler sparire quasi per timore di disturbarne il fulgore perché essa, e non lui, brilli in tutta la sua luminosità»²⁷. In certo modo basta ripetere la verità perché tutto rinasca; perché il seme della verità fontale si faccia strada nel cuore di tutti. Perciò, Tommaso, non ha paura di avvicinarsi ad ogni mente, per scambiare, per dialogare, per prendere e per offrire verità: perché «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*»²⁸. Anzi egli fa suo quel motto di Salomone: «*Sapientiam quam sine fictione didici et sine invidia communico*»²⁹.

Benché esistono molte verità partecipate, esiste non di meno una Verità assoluta, che per sua essenza è Verità, cioè lo stesso Essere divino, partecipando la quale tutte le parole diventano parole. Allo stesso modo esiste una Sapienza assoluta, cioè la Sapienza divina, partecipando la quale tutti i sapienti diventano sapienti. Ed esiste anche una Parola assoluta, partecipando la quale tutti quanti possiedono parola si dicono parlanti. E questa è la Parola divina, che è Parola per se stessa, elevata sopra tutte le parole (*In Johan.* 1, 1c.1). Perciò la Glossa, commentando la frase del Salmo «*diminutae sunt veritates a filiis hominum*», dice che così come un solo volto riflette molte sembianze in vari specchi, così l'unica Verità Prima riflette molte verità nelle menti umane. Ma benché i diversi uomini colgano e conoscono diverse verità, esistono non di meno alcune verità nelle quali tutti gli uomini coincidono, come i primi principi dell'intelletto speculativo e pratico, perché universalmente tutti gli intelletti rispecchiano una certa immagine della Verità divina (*Gent.* III, 47).

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel VIII Congresso Tomistico Internazionale*, cf. *L'Osservatore Romano* 14 Sett. 1980, p. 1.

²⁸ Tommaso ripete questa frase dell'Ambrosiaster quasi una ventina di volte: cf. *In I Sent.* d.19, q.5, a.2, ad 5; *In II Sent.* d.28, a.5, ob.1; *In III Sent.* d.36, q.1, a.1, ob.6; 1-2, q.109, a.1, ob.1 et ad 1; *De Verit.* q.8, a.1 sc.1; *De Pot.* q.1, a.3, ob.6...

²⁹ Tommaso lo cita 13 volte. Per il senso di questo motto nella vita di Tommaso, cf. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «communicare» in Tommaso d'Aquino*, Pug, Roma 1998, pp. 314-328.

In questo senso il *Doctor Communis*, sulla scia di Dionigi, concepisce la verità come qualcosa di “*conversivo*” e unificante di tutto il genere umano, capace di farci idealmente aspirare ad una città e ad una civiltà comuni:

Poi [Dionigi] mostra il fine e il frutto della causalità della luce. E dice che, per l'illuminazione, *congrega tutte le intelligenze*,... e le fa indistruttibili, perché mentre sono radunate nella verità, *si conservano* in essa. Questo lo espone mostrando le conseguenze opposte. Così come l'ignoranza divide coloro che sono portati all'errore, così la presenza del lume intellettuale, con cui si conosce la verità, congrega insieme coloro che sono illuminati e *li raduna nell'unità della verità conosciuta*. Perché è ovvio che di una cosa solo si può dire il vero in un modo, mentre succede che si può allontanare dalla verità (errare a veritate) in mille modi. Perciò tutti coloro che conoscono la verità, convergono in una sentenza; mentre tutti coloro che la ignorano si dividono in tanti errori. La presenza della luce perfeziona anche facendo convergere tutti nel fine della cosa conosciuta, che è la verità; ed è anche «*conversiva*», cioè richiama alla verità, convertendo gli uomini dalle molte opinioni che non hanno la fermezza della verità. E non solo fa passare dall'opinione alla certezza della scienza, ma anche dalla verità alla uniformità. Perciò aggiunge [Dionigi] che congrega le varie visioni, o meglio, le varie fantasie, in una conoscenza vera, opponendosi alla falsità. E non solo converte verso la luce della verità, ma anche riempie con la medesima luce della verità, che in se stessa è *una e unificante* (In IV De Div. Nom., lc.4 n. 332).

4. Un valido Studio: C. Pera - C. Vansteenkiste

Un valido studio di tutte le fonti tomiste nel suo insieme e ricco di bibliografia (pp. 10-11), aggiornata poi da C. Vansteenkiste (pp. 107-121), che fino alla morte lavorò in questa impresa, l'offre il libro di C. Pera intitolato: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica* (Marietti, Torino 1979). Pera incentra la ricerca sulla *Somma* e sottolinea l'influsso decisivo di Dionigi il Mistico nella for-

mazione del pensiero di S. Tommaso, ma percorre sistematicamente quasi tutte le fonti, così organizzate (cf. p. 107):

I^o. Fonti determinate: 1. Sacra Scrittura; 2. Magistero della Chiesa e Liturgia; 3. Padri della Chiesa ed eresie; 4. Filosofi greci e latini; 5. Filosofi arabi e giudei; 6. La Scolastica prima di S. Tommaso e i contemporanei. II^o. Fonti varie di trattati e dottrine³⁰.

Per farsi ancora una idea generale della vastità delle fonti adoperate da Tommaso, si possono percorrere gli "Indices" del t. XVI dell'Edizione Leonina, che ha per titolo: "*Indices auctoritatum et rerum recurrentium in Summa Theologiae et Summa Contra Gentiles...*" (Roma 1948). Benché tale lavoro si riferisca solo alle due *Somme*, alle pp. 177-227, ci offre il "*Auctoritatum et operum Index primus. Auctoritates citatae ab ipso S. Thoma*". L'indice presenta 150 entrate, alcune ancora generiche (Anonyma, Historica, Liturgica, Haeretici, Sectae, Scholae), a cui segue ciascun autore con le citazioni precise. Essi indicano i nomi di 312 autori, con le ubicazioni delle loro opere (cf. pp. 275-278).

Ciò stesso, ma con più precisione, si potrebbe documentare ricorrendo all'*Index Thomisticus*, da dove si può desumere la seguente tabella che riporta le ricorrenze di alcuni tra gli autori più citati da Tommaso:

³⁰ Per una ricerca più stesa sulle fonti del pensiero di S. Tommaso, si veda la bibliografia offerta da J.V. BOURKE, *Thomistic Bibliography 1920-1940*, St. Louis, Missouri 1945, (*Doctrinal and historical relations*: pp.247-266); T.L. MIETHE - J.V. BOURKE, *Thomistic Bibliography 1940-1978*, Westport, Conn.-London, Engl. 1980, (*Relations: historical and doctrinal*: pp. 234-254); R. INGARDIA, *Thomas Aquinas: International Bibliography 1977-1990*, Bowling Green, Ohio 1993. Per la bibliografia più recente, cf. la rivista «Rassegna di Letteratura Tomista», continuazione del «Bulletin Thomiste», che porta la bibliografia tomista fino al 1992, e di cui lo stesso P.C. VANSTEENKISTE fu direttore fino alla sua morte.

Autori più citati

Aristoteles (1.413)	Damascenus (979)	Magister (635)
Augustinus (9.831)	Dionysius (2.068)	Nyssenus (181)
Averpace (14)	Gregorius (2.470)	Paulus (833)
Averroes (112)	Hieronymus (2.319)	Plato (1.011)
Avicenna (446)	Johannes (3.452)	Platonicus (499)
Boethius (650)	Lombardus (4)	Seneca (84)
Cicero (13)	Lucas (865)	Stoicus (102)...

Ciò è soltanto approssimativo, perché per un raffronto accurato, si dovrebbero prendere anche in considerazione gli eventuali richiami indiretti e, soprattutto, i lemmi sostitutivi come *Philosophus* (7.234 ricorrenze), *Commentator* (437), *Apostolus* (6.719), *Magister* (635), *Tullius* (355), che, purtroppo, l'*Index* offre, senza desambiguare, come "voces non separatae a suis omographis".

In questo lavoro, intrapreso senza grandi pretese, con lo scopo didattico di rendere esplicita l'apertura mentale di Tommaso, abbiamo cercato di limitarci a rintracciare le fonti che più direttamente riguardano l'antropologia filosofica di S. Tommaso. Senza pretendere di esaurire il tema e cercando di presentarle con una certa sistematicità, le abbiamo raggruppate artificiosamente sotto tre grandi titoli: *Aristotele, Platone e Bibbia*, che stanno un po' in senso largo per *Aristotelismo, Platonismo e Cultura Cristiana*, sapendo che così alcuni autori non troveranno il loro posto adeguato. Per alcuni autori, come è il caso degli epicurei e gli stoici, abbiamo considerato a modo illustrativo tutti i contesti presenti in Tommaso riducendoli a nuclei dottrinali. Con tale metodo, appare più facilmente ciò che Tommaso conosce di essi e se le fonti di cui si serve sono dirette o indirette. Esso si potrebbe applicare a tutti gli autori, citati da Tommaso, la cui lista offriamo alla fine. Particolarmente abbiamo cercato di indicare alcune fonti mediche, più come un invito alla ricerca che come un fatto compiuto. Ciò ha anche un motivo. Quando i tomisti si apprestano a studiare o riproporre l'antropologia filosofica di Tommaso, generalmente ricorrono alla *Summa Theologiae*, l'opera dove Tommaso presenta il suo trattato più compiuto "De Homine". Ma non badano molto al suo avvertimento iniziale in cui egli esplicitamente dice che farà un'opera *teologica* e che quindi ha tralasciato apposta di trattare più in profon-

dità *la filosofia del corpo*³¹. Bisognerà quindi recuperare tutto il materiale disperso in altre opere su questo tema «per assegnare una ragione della disposizione del corpo umano ad ogni singola sua parte propria»³². E un modo valido per farlo, potrebbe essere rintracciare questi materiali fisiologici e medici, prendendo spunto dallo stesso Tommaso che dice: «*excellentes medici multa tractant circa cognitionem corporis*» (*In I Ethic.* lc.19 n.4). Lo stesso si potrebbe fare con altri ambiti antropologici come il giuridico-politico o quello umanistico. Questa ricerca delle fonti approfondisce ancora di più la convinzione di trovarci di fronte a un “*Dottore Comune*”.

5. Fonti “scientifiche” e fonti “sapienziali”

Poiché la scienza è una conoscenza della cosa *per le cause* e la Metafisica insegna che le cause di una cosa si riducono a quattro («ogni causa o è materia o forma o agente o fine»)³³ e poiché inoltre tra queste cause esiste *un ordine*³⁴, potremmo dire che dell'uomo noi possiamo farci due tipi di conoscenza: una “*scientific*” corrisponde alle due prime cause, ed altra “*sapienziale*”, corrisponde alle due ultime.

La *conoscenza scientifica* si acquista indagando l'essenza dell'uomo. In questo caso, la stessa realtà d'indagine, messa davanti all'intelletto, gli offre nelle sue *cause intrinseche* (materia e forma), i principi formanti della sua *essenza definitoria*, che diventano principi per spiegare e conoscere ciò in cui l'uomo consiste. Ora queste cause

³¹ «Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur...» (I, q.75, prol.).

³² Cf. *De An.* a.8: «Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria».

³³ *Gent.* III,10; cf. *In VII Met.* lc.6 n.1383.

³⁴ «Certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda... Quia igitur nomen *scientiae* importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est *sapientia*» (2-2, q.9, a.2).

prossime ci donano solo il “*quia*”, cioè il “*ché*” (*il ché cosa è l'uomo*) o il “*come*” (*il così è di fatto*).

Ma questa indagine non esaurisce la conoscenza dell'oggetto. Rimane ancora intatta la domanda più profonda, che scende fino allo stesso “*atto di essere*” di quella cosa: l'*esse*, che in nessun ente creato nasce dall'interiorità dell'essenza, ma che arriva ad essa dal di fuori (*exothern*), perché altrimenti l'essere sarebbe una nota essenziale, inseparabile dall'essenza; l'*esse*, che per riguardo all'essenza si comporta come “*atto*”, perfezione di tutte le perfezioni messe in atto e in mostra nell'essenza. Perciò la domanda per l'essere cerca di arrivare fino al “*propter quid*”, o al «*perché*»: *perché è l'uomo? perché è così?* Per rispondere a questa domanda “*sapienziale*” sulle ultime cause, non ci basta intravedere e catalogare l'essenza. Perciò ogni ente creato per spiegare la sua essenza come atto posto nell'essere, ci rimanda (dall'interno delle sue cause intrinseche) fuori di sé, alla ricerca delle cause del suo atto di essere. In definitiva verso la causa Ultima capace di *principiare* l'essere, cioè la Causa Efficiente e Finale, che tutti chiamano Dio³⁵.

Perciò noi diciamo che dell'uomo possiamo acquisire due tipi di conoscenza: (1^a) *La “scienziabile”*, che in genere ci dona la conoscenza dei principi che formano l'essenza (materia e forma): *ché cosa è l'uomo?* (2^a) *La “sapienziale”*, che ci dona la spiegazione ultima (“*quantum possumus*”) del suo atto di essere: *perché l'uomo è ed è così?*

Inoltre una volta che le cause sapienziali si collocano in Dio, e a ciò arriviamo con l'uso assennato della ragione, non è difficile capire che Dio voglia anche stabilire nella storia un dialogo, precisamente con quella creatura a cui ha dato tale capacità dialogica, avendola fatto “*capax Dei cognoscendo et amando*”; aspetto che anche diventa storicamente palese nelle manifestazioni culturali di tutte le religioni natu-

³⁵ «Et ita patet quod per unam et eandem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est *quod quid est homo*, et *esse hominem*: in solo enim Primo essendi principio, quod est *essentialiter ens*, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstraret aliquis quid est et quia est» (*In II Anal. Post.* lc.6 n.3). Solo che nel nostro caso non cerchiamo solo il “*quia est*” (il fatto della sua esistenza) ma anche il “*propter quid est*” (il perché è così).

rali. Ora Tommaso da cristiano, fondandosi anche nei segni storici della vita (opere e dottrina) di Gesù Cristo, "crede" che Dio ha stabilito questo dialogo nella storia precisamente nella Rivelazione di Gesù Cristo. Così Tommaso, mediante la fede che lo apre a questo dialogo con Dio, illumina anche il suo geniale intelletto da questa luce gratuita del Primo Intelletto, che soavemente, senza annullare le sue facoltà naturali di conoscere e volere, che Lui stesso ha creato, ("*gratia non destruit sed perficit naturam*"), lo potenzia per una visione più profonda e più certa, comunicandogli il progetto e le intenzioni dei suoi ultimi perché, illuminando così la storia di eternità. In questo modo la "*sapienza cristiana*" inserisce esistenzialmente nella storia, servendosi anche della psicologia dei suoi filosofi e teologi, una visione nuova e superiore, che si deposita e configura in vario modo la percezione delle varie culture.

In questa prospettiva, benché la nostra non sia una divisione molto precisa, perché ogni vera filosofia implica sempre a livello razionale qualche spiegazione "sapienziale", e sia Platone che Aristotele hanno una loro Metafisica che cerca di raggiungere la Causa Prima³⁶, crediamo di poter dire che la "*funzione sapienziale*" la sviluppa di più la cultura cristiana; la quale, nata da una Teologia, contempla già dall'inizio tutta la realtà alla luce della Causa Prima³⁷. In questo senso il credente

³⁶ Anzi, sarà lo stesso Aristotele col suo concetto di Metafisica come scienza che merita il nome di "sapienza" a consolidare questa distinzione in S. Tommaso. Sul tema, cf. T.R. HEATH, *Aristotelian influence in thomistic wisdom. A comparative study*, The Cath. Univ. of America, Washington 1956.

³⁷ «Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi [...] Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa *maxima sapientia* dici debet, utpote super altissimam causam considerans: secundum illud Deut. 4-6: haec est sapientia vestra et intellectus coram populis. Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum» (*Gent.* II, 4).

inizia dove il filosofo culmina, ed è anche possibile che una vecchietta mediante la fede oltrepassi la sapienza di tanti filosofi³⁸:

Perché nella dottrina filosofica, che considera le creature in se stesse e da queste sale alla conoscenza di Dio, *prima* viene la considerazione delle creature e *alla fine* quella di Dio. Invece nella dottrina della fede, che solo considera le creature in rapporto a Dio, *prima* viene la considerazione di Dio e *poi* quella delle creature. Perciò è più perfetta, perché più simile alla conoscenza di Dio il quale conoscendo se stesso contempla tutte le altre cose (*Gent.* II, 4).

6. Rappresentazione pittorica: la tavola di Francesco Traini

La tavola pittorica di Francesco Traini a Santa Caterina di Pisa, oltre che il trionfo di S. Tommaso, offre anche graficamente una specie di rappresentazione mistica delle fonti di Tommaso. Il libro di M. Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*³⁹, la riproduce nel suo frontispicio, con la seguente spiegazione di Salvatore Talamo, che qui esponiamo:

Le cose da noi trattate sono state splendidamente rappresentate in una tavola di Francesco Traini, uno dei più eccellenti discepoli del celebre Orcagna del secolo XIV. Nel mezzo del quadro si vede

³⁸ «Iustus meus ex fide vivit. Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: repleta est terra scientia Domini» (*In Symb. Apost.* prol). «Videte tam multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix invenietis duos concordare in unam sententiam; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? multo plus potest fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda» (*Sermo 2, 2*).

³⁹ M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989. Il libro offre anche un succinto capitolo su *Le fonti della dottrina tomistica* (pp. 46-48).

dipinto il Principe della Scolastica, san Tommaso d'Aquino, maestoso e sereno nel sembiante come di un pensatore che si bea nel possedimento del vero. Ha nel petto aperta con le mani la *Somma contro i Gentili*, tutta sfavillante di raggi, e portante le parole della Scrittura: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*. Ora il pittore, a mostrare le fonti a cui attinse l'Angelico Dottore la sua scienza mirabile, e i frutti copiosi e benefici che questa recò al mondo, gli adatta d'intorno varii personaggi, esprimendo le varie relazioni ch'essi hanno con lui, per una svariata disposizione di raggi: nel che propriamente sta tutto il movimento e l'espressione del quadro. Tra i personaggi da cui tolse le sue dottrine il Principe della Scuola, a destra è Aristotele col suo libro delle *Cose Etiche*, aperto nelle mani e volto al Santo; a sinistra poco più inchinato a lui è Platone che gli mostra il *Timeo* anche aperto nelle mani. Volendo poi l'artista indicare, che il sommo Filosofo e Teologo d'Italia, al lume della cristiana sapienza, crescesse, e compì la scienza pagana, gli dispone d'intorno al capo in semicerchio i quattro Evangelisti; e sopra di loro, quasi a riscontro de' due pagani filosofi, mette san Paolo e Mosè; ed anche questi scrittori ispirati sostengono nelle loro mani aperto il volume de' loro scritti. Alla cima di tutti, nel più alto del quadro, è effigiata la Sapienza Incarnata, che, cinta d'una corona di Angeli, spicca dal suo labbro divino varii raggi di luce celeste de' quali alcuni vanno a cadere direttamente sul Santo di Aquino, ed altri su' libri degli autori sacri, donde vanno poi a riflettersi anche su di lui⁴⁰. Gli abbondanti effetti della scienza del Dottore Angelico sono dal pittore rappresentati col far partire dalla citata *Somma* del Santo alcuni raggi che scendono sopra di una moltitudine di ecclesiastici posti a' due lati inferiori del quadro. Tra essi vedi chi par, che

⁴⁰ Il quadro ci rimanda così al Commento di Tommaso al prologo di S. Giovanni, alla originaria funzione magisteriale e sapienziale de "ly Verbum, ó ΛΟΓΟΣ" che illumina ad ogni uomo che viene a questo mondo: «Quare ergo Evangelista, cum loqueretur hic de Verbo Dei, non dixit: in principio erat Verbum Dei, sed dixit tantummodo Verbum? Respondeo. Dicendum, quod licet sint multae veritates participatae, est tamen una Veritas Absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum esse divinum, qua veritate, omnia verba sunt verba. Eodem modo est una Sapientia Absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes. Et etiam unum Verbum Absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est Verbum Divinum, quod per seipsum est verbum super omnia verba elevatum» (*In Johan.* 1, lc.1).

voglia avidamente accogliere le dottrine di lui, chi si ammira della vastità e profondità del sapere di lui, e chi finalmente ne tolga occasione di disputare tranquillamente con altri. Da ultimo a' piedi di san Tommaso si vede Averroé giacente in terra, sospeso in sul destro gomito, con volto umile e dimesso; a lui daccosto è il gran *Commento*, anch'esso atterrato e conquiso da un raggio che parte dalla Somma. Laonde tutto il quadro non è che una storica spiegazione di quelle parole della Sacra Scrittura: *La mia bocca sarà organo della verità, e le mie labbra desteranno l'empietà* (Prov. 8,7)⁴¹.

II. LE FONTI DELL'ANTROPOLOGIA "SCIENTIFICA"

Cercando le fonti scientifiche, troviamo, come già detto, le due grandi sorgenti del platonismo e l'aristotelismo⁴², oltre cui abbiamo cercato anche di sviluppare la componente medica⁴³.

1. L'influsso aristotelico

a. Tommaso l'*Expositor*

Prima di tutto si osserva in Tommaso un forte influsso aristotelico, fondato sul contatto diretto e continuo col testo del Filosofo⁴⁴, di

⁴¹ S. TALAMO, *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, Napoli 1873, pp. 192-193.

⁴² Per una veduta dei rapporti platonico-aristotelici, cf. A.H. ARMSTRONG, *The Greek philosophical background of the psychology of St. Thomas*, London 1952. J.A. WIESHEIPL, *Thomas' evaluation of Plato and Aristotle*, in «The New Scholasticism», 48 (1974) pp. 100-124.

⁴³ Oltre la componente *medica*, bisognerebbe rilevare e rintracciare anche le fonti di altre componenti forti dell'antropologia di S. Tommaso, come ad esempio la componente *giuridica*, sotto cui si potrebbe collocare tutto ciò che riguarda l'antropologia sotto l'aspetto politico sociale, e la componente "*umanistica*" per tutto ciò che riguarda le fonti letterarie classiche.

⁴⁴ «Aristóteles fascinó a Tomás de Aquino desde el primer momento. Prueba de ello es que para él, el Filósofo, con mayúscula, sin añadiduras, es Aristóteles. En una ocasión se refiere a él con la expresión de "*tantus Philosophus*" (In III Met. lc.4 n.3371)»: Q. TURIEL, *Saint Thomas d'Aquin. Educateur de l'humanité*, en *L'actualité de la Philosophie* (Actes du

cui fu lo *Expositor* per eccellenza, e come dice il Grabmann: «*il miglior conoscitore di Aristotele nel medioevo*»⁴⁵. Non penso sia esagerato dire che fu un bene per Aristotele trovarsi lungo la storia con un così grande Espositore⁴⁶; come anche lo fu per Dionigi e per Boezio. Pico della Mirandola arrivò a dire: «*Sine Thoma, Aristoteles mutus esset*»⁴⁷.

Come si sa, Tommaso condivide in pieno il piano del suo Maestro Alberto di rendere intelligibile Aristotele ai latini, affrontando un nuovo commento che renda le nuove dottrine accessibili alle aule universitarie (elaborazione di un corpo filosofico sui principi di Aristotele)⁴⁸. Come dice L. Elders, niente di meglio a tale scopo che

Congrès, 13-14 Octobre 1989), p. 313. Nell'articolo l'autore contrappone l'antropologia di Aristotele che nonostante la sua grandezza, chiusa alla trascendenza, di fronte alla morte non riesce a dare una risposta al problema dell'uomo, ripiegandosi verso posizioni stoiche (felicità "umana" del virtuoso...), a quella di Tommaso, che sulla scia di Aristotele, con l'appoggio della fede apre l'enigma umano che dove Aristotele lo declina, e dà uno sbocco alla posizione "irragionevole" di Aristotele (cf. *In IV Sent.* d.49 q.1 a.1 a.4) e a gli errori degli antichi filosofi («*Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt*»: *Gent.* III, 50, n. 2283).

⁴⁵ M. GRABMANN, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, p. 46.

⁴⁶ Credo che abbia ragione P.C. Pera quando scrive: «È mia convinzione che egli ha dato ad Aristotele più di quanto questi abbia dato a lui. Quando, infatti, con l'aiuto del suo confratello Guglielmo do Moerbeke e con le sue proprie risorse filosofiche e spirituali egli prese contatto col testo purissimo dello Stagirita, una rivoluzione si iniziava nello stesso ambiente della umana cultura. Di solito, si dice che Tommaso d'Aquino battezzò Aristotele e l'espressione cristiana indica l'opera di rinascita che il pensiero dello Stagirita riceve a contatto col pensiero dell'Aquinate», *Op. Cit.*, p. 70. Anche di Tommaso si potrebbe dire, ciò che egli dice di Agostino riguardo a Platone: "*in melius mutavit*" (cf. I, q.84 a.5).

⁴⁷ R. McINERNY titola anche "*Sine Thoma, Boethius mutus esset*", l'epilogo al suo libro *Boethius and Aquinas*, Catholic University of America, Washington 1990: «As the title for these final reflections, I have adapted a famous saying. Perhaps it is only with the help of Thomas's commentaries that Boethius can speak to us today. But it is equally true that Thomas can only be understood by seeing what he learned from Boethius, and from others Neoplatonists, but chiefly from Aristotle. It is time we stopped trying to imagine a Thomism unindebted to its sources» (p. 253).

⁴⁸ Forse soggiace anche il vecchio ideale di Boezio, che voleva mostrare la concordia dei due maestri; progetto per cui Tommaso col suo metodo sintetico, come dice Fabro, si trovava più preparato: «*His peractis non quidem contemperim Aristotelis Platonisque sententias, in unam quodammodo revocare concordiam, ut in his eos non ut plerisque dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demostrem*» (BOETHIUS, *In De Interpretatione* II, PL 64, 433).

contare con un *De Anima* per cercar di costruire «une psychologie philosophique valable et un philosophie de l'âme»⁴⁹.

b. La psicologia di Aristotele

La nota tesi, proposta da F. Nuyens nel suo libro, *L'evolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948)⁵⁰, sostiene che nello sviluppo della psicologia di Aristotele, prendendo come criterio il problema della relazione anima-corpo e quello noetico, si succedono tre periodi:

1°. *Il periodo iniziale* (pp. 81-145), rappresentato dal *Eudemo*, conosciuto anche come «ἡ περὶ ψυχῆς». In questo primo stadio giovanile, Aristotele aderisce alle posizioni dualiste del maestro Platone, professando un tipo di unione accidentale e violenta: «L'anima, preesistente al corpo, vive nel corpo come in una prigione, la morte è una liberazione, un ritorno "alla casa", l'anima vive in esilio; con la morte essa ricomincia di nuovo a vivere la sua propria vita. "Il mondo del *Fedone* – aspirazione alla morte e all'evasione da questo mondo –, scrive M. Jaeger, rivive nello scritto del giovane Aristotele. La vita terrestre dell'anima incatenata nel corpo si compara nel *Fedone* a una prigione; Aristotele lo converte in un periodo di espatrio dell'anima esiliata dalla patria eterna". In questo stadio del suo pensiero, Aristotele vede l'anima come una sostanza, una «οὐσία» in senso platonico»⁵¹.

2°. *Il periodo di transizione* (pp. 147-214), rappresentato dai vari trattati biologici. L'immortalità dell'anima si va restringendo alla parte intellettuale, mentre l'unione, ancora accidentale e incerta, declina verso un instrumentalismo meccanico (unità operativa). L'anima trascendente ha trovato nel corpo una dimora quasi naturale, e trova questo lo strumento appropriato del suo agire. Essa

⁴⁹ L. ELDERS, *Le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le De Anima d'Aristote*, in *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, p. 49.

⁵⁰ Per la varia accettazione della tesi, cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle: an Encounter*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1990, pp. 278-279, dove lo studio de C. LEFÈVRE (*Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972), appare come quello più critico.

⁵¹ F. NUYENS, *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948, p. 83, (traduzione personale).

risiede soprattutto nel cuore; da esso come da una "acropoli" (ὡςπερ ἀκρόπολις οὖσα τοῦ σώματος) muove e governa le operazioni vitali: «In questa concezione "strumentalista", l'anima e il corpo sono ancora considerate come due «cose», ma due cose completamente adatte l'una all'altra»⁵².

3°. *Il periodo finale* (pp. 215-318), rappresentato dal *De Anima*. In questo stadio Aristotele critica consapevolmente le posizioni platoniche (*De An.* 402b 3-5). L'immortalità si riserva all'intelletto attivo, mentre il passivo si corrompe col corpo. Adesso l'anima e il corpo si uniscono sostanzialmente, essendo l'anima la forma sostanziale del corpo: "l'atto primo (entelechia) del corpo fisico organico che ha in potenza la vita [ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος]" (*De An.* 412a 27): «La definizione di anima come "entelechia" del corpo pone il limite al quale arriva l'evoluzione di Aristotele in psicologia»⁵³. F. NUYENS riassume così l'evoluzione dei tre periodi:

«Abbiamo in primo luogo il problema dell'evoluzione dell'unità dell'anima e del corpo. È questo un punto dove l'evoluzione d'Aristotele, come si è visto, è particolarmente facile da seguire. All'inizio, egli considera, con Platone, l'anima e il corpo come due enti che solo formano un'unità temporale e di passaggio. Dopo la morte, l'anima continua il genere di vita che gli è caduto in sorte prima della sua unione al corpo. Viene poi il periodo di transizione: l'idea caratteristica di Aristotele in quest'epoca è che l'anima si unisce al corpo come a uno strumento che dipende da essa. L'anima opera mediante il corpo e nel corpo. In questa concezione essa possiede ancora una certa indipendenza, la sua unione col corpo si riduce a una comunità di attività, ma non comporta un'unità sostanziale. Questa unità diventa molto più stretta quando l'anima viene concepita come entelechia del corpo. Una entelechia non è una cosa esistente in se, ma una causa di determinazione, di perfezione. Essa è la causa determinante, che d'accordo con la

⁵² F. NUYENS, *Op. Cit.*, p. 161. Per l'immagine dell'acropoli e la cita, cf. *De Part. An.* III, 670a 23-26; *De Motu An.* 730a 29-730b 2.

⁵³ F. NUYENS, *Op. Cit.*, p. 239.

causa (da essa) determinabile, la materia, costituisce l'ente uno, la sostanza che è l'essere vivente»⁵⁴.

Come forma l'anima esercita fundamentalmente due funzioni: *prima*: essa *dona l'essere alla materia*, e in questo caso un essere che oltre organizzare la materia in corpo, gli apporta "vita"; compiendosi la "prima definizione di vita" intesa come "essere": il tipo di essere del vivente: "vivere viventibus est esse"). *Seconda*: essa *principia radicalmente l'agire*, cioè potenzia questa struttura vivente con delle facoltà operative e la dinamizza teleologicamente verso il suo completamento mediante lo specifico agire vitale; compiendosi la "seconda definizione di vita" intesa come "agire" (atti al plurale) che emana dall'essere: vivere come "*opera vitae*", che si comparano all'atto o perfezione prima [πρώτη ἐντελεχία] come atti secondi [δευτέρα ἐντελεχία]. Sotto questo ultimo aspetto l'anima è "ciò per cui primo viviamo, sentiamo, ci muoviamo e intendiamo (*De An.* II, 414a12-13).

Ora poiché l'anima non è un concetto uniforme ma si presenta in modo vario e graduato: vegetativa, sensitiva, razionale, bisogna studiare ciascuno dei vari tipi di essere-vita e azioni-vitali, che ciascuna di queste tre anime-forma origina nel rapportarsi col proprio corpo, e nel suo vario modo di organizzarsi nei vari soggetti. Nelle piante l'anima vegetativa ha la potenza de nutrire, aumentare e generare; nell'animale, oltre ciò, ha la potenza di sentire, di appetire e di locomozione; nell'uomo, oltre tutto questo, ha anche la potenza razionale, insieme teoretica e pratica, designabile come νοῦς, λόγος, δίανοια.

Tutte le parti dell'anima, fuori del νοῦς, sono organiche e non possono essere né agire senza il corpo [δηλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἄδύνατον ὑπάρχειν] corrompendosi con questo al momento della morte. Solo il νοῦς, che è qualcosa di divino, preesiste prima del corpo, arriva al corpo dal di fuori ed è immortale: [λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον] (*De Gen. Anim.* II 736b 22-27; cf. *De An.* II, 413b 24ss). Questo νοῦς umano, si presenta inizialmente senza idee innate,

⁵⁴ F. NUYENS, *Op. Cit.*, pp. 239-240.

come una *tabula rasa* dove non c'è niente scritto (*De An.* III, 429b 30ss), ma con potere di ricevere e conoscere tutte (*νοῦς παθητικός*), sotto l'azione del potere attivo (*νοῦς ποιητικός*) che mediante l'astrazione forma gli oggetti intelligibili a partire delle immagini sensitive (*φαντάσματα*). A questo intelletto attivo, Aristotele riserva chiaramente gli attributi superiori della divinità: separato (*χωριστός*), atto impassibile e semplice o senza mischia (*ἐνέργεια ἀπαθής καὶ ἀμιγής*), immortale ed eterno (*ἀθάνατον καὶ ἄδιον*); invece quello passibile è corruttibile (*φθαρτός*): *De An.* III, 430a 17. Nella parte razionale, si trova anche la volontà libera, principio del agire e degli abiti morali.

c. Le opere biologico-psicologiche: il *De Anima*

Aristotele esercitò un grandissimo influsso nei posteri attraverso le opere sue *biologico-psicologiche*. Esse formano parte del "*Corpus Aristotelicum*", divise comunemente in tre gruppi:

1°. *De Anima* (3 libri) . 2°. *Parva Naturalia*: (serie di 8 piccoli scritti): *De sensu et sensibili*; *De memoria et reminiscentia*; *De somno*; *De somnis*; *De divinatione per somnum*; *De longitudine et brevitate vitae*; *De vita et morte*; *De respiratione*. 3°. Gruppo di libri di Scienza Naturale: *Historia animalium* (10 libri); *De partibus animalium* (4 libri); *De motu animalium* (dubbio); *De incessu animalium*; *De generatione animalium* (5 libri).

S. Tommaso lo conobbe molto bene. Dai primi due gruppi commentò il *De Anima*, *De Sensu et Sensato*, *De Memoria et Reminiscentia*⁵⁵, e in dipendenza di esso, scrisse anche il piccolo trattato *De*

⁵⁵ Per una introduzione a questi Commenti di Tommaso, con speciale riferimento alle fonti, cf. R.A. GAUTHIER, *Les sources du Commentaire*, in *Sentencia Libri de Anima*, Ed. Leonina, Roma-Paris 1984, tom. XLV, 1, pp. 201*-281*; "*Sentencia Libri de Sensu et Sensato*", tom. XLV,2, pp. 87*-125*. R. WIELOCKX, *Thomas d'Aquin, commentateur du De Sensu*, in «*Scriptorium*», 41 (1987) pp. 150-157. A.M. FESTUGIERE, *La place du De Anima dans le système aristotelicien, d'après S.Thomas*, in «*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*», 6 (1931) pp. 25-47; G. VERBEKE, *Les sources et la cronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De Anima d'Aristote*, in «*Revue Philosophique de Louvain*», 45 (1947) pp. 314-338.

Motu Cordis. Sopra tutto il *De Anima*, che era anche il suo primo commento ad Aristotele, fatto verso 1267-1268, e il primo commento fatto sulla “*traslatio nova*”⁵⁶, li offriva abbondante materiale sulla struttura essenziale e operativa dell’uomo e occasione per riflettere su tante questioni antropologiche⁵⁷. Anzi, fu proprio la *questione dell’uomo* a svegliare la sua vocazione di commentatore; questa è almeno la tesi di Gauthier:

Il commento al *De Anima* non si iscrive dall’inizio in una lunga serie di commenti aristotelici già messa in atto da vecchia data; piuttosto esso è il primo commento ad Aristotele fatto da S. Tommaso. Che cosa è dunque ciò che ha svegliato in Tommaso la sua vocazione di commentatore del Filosofo, e perché a cominciato dal *De Anima*? La risposta ci viene offerta dalla data. Infatti, nello stesso momento in cui egli scrive il suo commentario al *De Anima*, S. Tommaso scrive a Roma le questioni 75 a 89 della I^a Pars de la *Summa Theologiae*, e un po’ allo stesso tempo egli compone le *Questiones De Anima* e le *Questiones De Spiritualibus Creaturis*. Tutta la riflessione del teologo è dunque concentrata sul

⁵⁶ «Saint Thomas fut le premier à commenter, dès qu’elle eut paru, la *Traslatio noua* de Guillaume de Moerbeke»: R.A. GAUTHIER, *Introduction*, in *Sentencia Libri de Anima*, Ed. Leonina, Roma-Paris 1984, tom. XLV, 1, pp.129*. Tommaso intraprende il commento della *Sentencia Libri de Anima* verso 1267-68, forse nello stesso periodo in cui sta lavorando al suo trattato “De homine” della I^a pars della Somma. Egli adopera la *Traslatio noua* del Moerbeke (1266-1267), sostitutiva della *Traslatio vetus*, fatta da Giacomo di Venezia verso 1150. Per la traduzione italiana del Commento di Tommaso, cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commentario al «De Anima»*, (a cura di A. CAPARELLO), Ed. Abete, Roma 1975. Nella introduzione, percorre anche le fonti e offre un’ampia bibliografia: v.I, p.13-169. Per il testo di Aristotele in italiano: ARISTOTELE, *Anima* (Testo greco a fronte, a cura di G. MOVIA), Rusconi, Milano 1996; bibliografia (pp. 345-374).

⁵⁷ «Il *De anima* di Aristotele ha segnato profondamente la riflessione filosofica e il pensiero scientifico dei secoli futuri. I temi trattati e le questioni sollevate da Aristotele hanno provocato una viva discussione: che cosa è l’anima, la sensazione i sensi? Quali sono i vincoli tra l’anima e il corpo? Come funziona l’intelletto umano? [...] C’è un intermediario tra l’oggetto sensibile e la sede della facoltà sensibile? Quale è la natura del diafano e a che fattore deve il suo origine? È la luce incorporale? È l’intelletto immateriale? Cosa vuol dire Aristotele quando afferma che l’intelletto viene dal di fuori?»: L. ELDERS, *Le commentaire de Saint Thomas d’Aquin sur le De Anima d’Aristote*, in *L’anima nell’antropologia di S. Tommaso d’Aquino*, Massimo, Milano 1987, p. 34, (traduzione personale). Per ciò che riguarda la così detta “*expositio reverentialis*”, cf. J.P. TORRELL, *Op. Cit.*, p. 147; e sull’applicazione ad Aristotele. Cf. il Cap. XII: “*Il Commentatore di Aristotele*”: pp. 254-278.

problema dell'anima: il trattato *De Anima* di Aristotele non è forse lo strumento che gli si impone per rendere intelligibili i dati della fede?⁵⁸.

Nel primo libro *De Anima* Aristotele traccia ciò che G. Movia chiama "la prima storia della psicologia dell'occidente" da Talete ai Platonici⁵⁹. Nel secondo, propone la definizione comune di anima e percorre le sue potenze operative nei vari generi, dimorando di più sui sensi. Nel terzo studia le relazioni tra le potenze, comparando le sensitive con le intellettive e distaccando la supremazia dell'intelletto. A.M. Pirotta, riduce la materia alla logica di questo lucido schema:

LIBRO I: (nn.1-210)

I. *Proemio*: dignità, utilità e ordine nel procedere di questa scienza (1-30)

II. *La scienza dell'anima*:

1^o. La natura dell'anima:

1. secondo l'opinione degli altri (31-210)

LIBRO II: (nn.210-563)

2. secondo la sentenza propria (211-278)

2^o. Le potenze dell'anima:

1. in comune (279-308)

2. in speciale:

1. in se stesse:

a. le potenze vegetative (309-349)

b. le potenze sensitive (350-670)

c. la potenza intellettiva (671-794)

d. la potenza locomotiva (795-846)

LIBRO III: (nn.563-874)

2. nelle loro relazioni (847-874)⁶⁰:

⁵⁸ R.A. GAUTHIER, *Introduction*, in *Sententia Libri de Anima*, Ed. Leonina, Roma-Paris 1984, tom. XLV, 1, p. 288*. Su questo aspetto, cf. M.J. SWEENEY, *Thomas Aquinas' Commentary on "de Anima"*, Umi, Ann Arbor 1994, pp. 10-14.

⁵⁹ «Anche se il nostro filosofo distingue la parte espositiva (*De An.* c.2) da quella critica e valutativa (*De An.* c. 3-5)»: G. MOVIA, *Psicologia*, in *Aristotele* (a cura di E. BERTI), Laterza, Bari 1997, p. 146.

⁶⁰ Cf. A.M. PIROTTA, nell'introduzione al commento di S. Tommaso al *De Anima*, Marietti, Torino 1959, p. VIII. I numeri tra parentesi corrispondono al commento di Tommaso. Per un sommario più dettagliato dei contenuti di ciascun capitolo, cf. ARISTOTELE, *Anima* (Testo greco a fronte, a cura di G. MOVIA), Rusconi, Milano 1996, pp. 301-318.

Aristotele non ha solo una filosofia *dell'anima*. Tutte le funzioni dell'anima, anche le intellettive, che nell'uomo non possono esercitarsi "senza i fantasmi", richiedono anche una trattazione "*ex parte corporis*"⁶¹. Perciò concomitante alla filosofia dell'anima (*περὶ ψυχῆς*) procede anche la filosofia del corpo (*περὶ σώματος*)⁶². Benché Tommaso pensa che al "teologo" non interessa tanto la trattazione antropologica "*ex parte corporis*"⁶³, non perciò la sua filosofia tralasciò gli aspetti somatici. Dispersa nelle sue opere si può rintracciare anche un preziosa filosofia *del corpo*, a cui contribuì in gran parte il materiale raccolto da Aristotele nelle opere biologiche, ricco di fenomenologia descrittiva dei comportamenti animali, nozioni fisiologiche, anatomiche, mediche, biogenetica, funzioni organiche...

d. Le opere etiche: l'*Etica Nicomachea*

Le opere precedenti offrono a Tommaso una miniera scientifica per ciò che riguarda lo studio della *natura* umana; per ciò invece che riguarda *l'agire* dell'uomo e il suo perfezionamento nel mondo e nella società, sono di grande importanza le opere di etica e di politica, di cui Tommaso commentò l'*Etica Nicomachea* e i primi tre libri della *Politica*⁶⁴. Gauthier sostiene anche che la stessa relazione che intercorre tra il Commento al *De Anima* e la composizione del trattato "*De Homine*" della *I^a Pars*, qq.75-89, si dà anche tra la composizione e dottrina sull'agire umano della *II^a Pars* e il Commento di Tommaso

⁶¹ Cf. P. WELSH, *A Study of the human Body in the Natural Philosophy of Aristotle*, Angelicum, Roma 1990.

⁶² «Cum enim potentiae animae, praeter intellectum, sint actus quarundam partium corporis, dupliciter de his considerari potest: uno modo secundum quod pertinent ad animam, quasi quaedam potentiae vel virtutes eius; alio modo *ex parte corporis*... Ideo oportet, post considerationem de anima, de huiusmodi considerare, ut sciatur *qualis dispositio corporum* ad huiusmodi operationes vel passiones requiritur» (*In De Sensu*, lc.1, n.7-8).

⁶³ «Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum *ex parte animae*, non autem *ex parte corporis*, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam» (I, q.75 prol.).

⁶⁴ Per l'introduzione e lo studio delle fonti di Tommaso, cf. R.A. GAUTHIER, "*De Fontibus*", in *Sententia Libri Ethicorum*, Ed. Leonina Romae 1969, tom. XLVIII, 1, pp. 203*-268*. V.J. BOURKE, *The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas*, in *St. Thomas Aquinas 1224-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, I, pp. 239-259.

all'*Etica Nicomachea*⁶⁵. Tralasciamo ciò che riguarda l'etica economica o familiare e l'etica politica per considerare solo l'etica monastica o individuale⁶⁶.

Nell'*"Ethica Nicomachea"*, commentata da Tommaso, Aristotele esamina in 10 Libri quale deve essere l'agire morale dell'uomo storico, che vivendo in società deve impegnare la sua ragione e volontà per raggiungere il suo stato (bene-fine) perfetto, cioè la felicità, mediante la virtù. Esso segue questo schema:

I^a. Il LIBRO 1^o si concentra nell'etica monastica e inizia con una considerazione della felicità come fine e bene sommo dell'uomo razionale, a cui tende mediante gli atti morali. (L.1)⁶⁷.

II^a. Dai LIBRI 2^o-9^o fa uno studio della virtù come mezzo che ci porta alla perfezione umana: quell'abito stabile con cui l'uomo qualifica le sue potenze operative ripetendo gli atti buoni e deponendo in esse i frutti del retto agire: dominio, facilità, prontezza, piacere...

1^o Prima studia la virtù in generale (L.2);

2^o Poi studia l'atto volontario e le virtù in speciale:

⁶⁵ Cf. R.A. GAUTHIER, *Introduction*, in *Sententia Libri de Anima*, Ed. Leonina, Roma-Paris 1984, tom. XLV, 1, pp. 288*-289*; R.A. GAUTHIER, *Appendix*, in *Sententia Libri Politicorum, Tabula Ethicorum*, Ed. Leonina, Roma 1971, tom. XLVIII, p. xix. Sul tema: cf. D. PAPADIS, *Die Rezeption der Nikomakischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung*, R.G. Fisher, Frankfurt am Main 1980; L. ELDERS, *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in *"The Ethics of Thomas Aquinas"*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 9-49; L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

⁶⁶ Oltre al commento ai tre primi libri della *Politica* di Aristotele, Tommaso scrisse, anche senza completarlo, l'opuscolo *De Regimine Principum*. Nel prologo dice che vuole "elaborare una scrupolosa ricerca sull'origine del regno e sui compiti del sovrano" servendosi di queste tre fonti: «tenendo presente l'autorità della Scrittura Divina, l'insegnamento dei filosofi e gli esempi dei più celebri stati» (*De Reg.*, prol). Su queste fonti, cf. S. TOMMASO, *Opuscoli Politici*, a cura di L. PEROTTO, Esd, Bologna 1997, pp. 15-16. S. TOMMASO, *Commento alla Politica di Aristotele*, a cura di L. PEROTTO, Esd, Bologna 1996 (bibliografia, pp. 443-448).

⁶⁷ Sul tema della felicità, ma concepita sulle dottrine del *naturalismo e aristotelismo eterodosso*, diffuse al tempo di Tommaso nella Facoltà delle Arti, tratta anche la seconda parte (vv. 4069-22046) del *"Roman de la Rose"* o *"Rosae fabula"*, scritta da Giovanni di Meung verso 1270. Tommaso potrebbe averlo in mente quanto tratta il tema; cf. G. PARÉ, *Le Roman de la Rose*, Montreal 1947, pp. 115-132. Così lo pensa C. PERA, nelle sue note al *Contra Gentes*, Marietti, Torino-Roma 1961, vol. III, p. 40.

- 1) Prima, le *virtù morali*:
 - a. Quelle che regolano *le passioni interiori*, stabilendo in esse il mezzo ragionevole tra l'eccesso e il difetto:
 - *principalmente*: la forza e la temperanza (L.3)
 - *secondariamente*: quelle che regolano le *cose esterne*, come le ricchezze (liberalità e magnanimità) e gli onori (magnificenza, onorificenza). E quelle che regolano gli *atti umani* austeri e ludici (L.4).
 - b. Quelle che versano *sulle operazioni esteriori*, cioè la giustizia e le sue specie (L.5)
- 2) Poi, le *virtù intellettuali* e gli annessi della prudenza:
 - a. Quelle che perfezionano *le conclusioni* dell'intelletto: la scienza, l'arte e la prudenza.
 - b. Quelle che perfezionano *i principi* dell'intelletto: l'intelletto e la sapienza (L.6).
- 3^o Poi studia ciò che consegue ed accompagna le virtù, cioè la continenza (L.7) e l'amicizia (L.8-9)

III^a. Finalmente, nel *LIBRO 10^o* conclude studiando il *fine della virtù*: il piacere e la felicità, sia contemplativa che attiva (L.10)⁶⁸.

Oltre le fonti aristoteliche di tema antropologico esplicito, i cui materiali vanno a finire nei contenuti stessi dell'antropologia tomista, Aristotele contribuisce anche, e forse con più profondità, con ciò che Lonergan chiamava il "*quadro di riferimento*" di Aristotele⁶⁹, che va a consolidare i fondamenti stessi della scienza antropologica di Tommaso:

Il *quadro aristotelico* era impressionante. Primo, era una teoria generale dell'essere, una metafisica. Secondo, era una teoria generale del movimento, una fisica nel senso antico del termine. Terzo, era una teoria generale della vita, una biologia. Quarto, era una teoria della sensibilità e dell'intelligenza, una psicologia. Dal momen-

⁶⁸ Per una esposizione più elaborata della tematica dell'*Etica Nicomachea*, si veda l'introduzione di R. SPIAZZI, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Milano 1964, pp.IX-XV. Per la traduzione italiana: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993: introduzione (pp. 5-44), sommario e bibliografia (pp. 425-498).

⁶⁹ B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Edb, Bologna 1984, p. 23.

to che le componenti precedenti, in questo quadro, sono comprensive, le seguenti non sono pure ma cumulative. Poiché i movimenti esistono, gli enunciati fisici non sono semplicemente fisici; essi sono determinazioni aggiunte agli enunciati metafisici. Poiché le cose viventi si muovono, gli enunciati biologici non sono semplicemente biologici; essi sono determinazioni aggiunte agli enunciati metafisici e fisici. Poiché gli esseri senzienti e intelligenti sono vivi, gli enunciati psicologici non sono semplicemente psicologici; essi presuppongono, usano e determinano ciò che è già stato stabilito in metafisica, in fisica e in biologia. L'uso di un simile *quadro di riferimento* ha dato al pensiero di Aristotele la sua maestosa coerenza e comprensività.

Questo "quadro aristotelico" verrà inserito nell'ancora più grandioso "quadro di riferimento" dello stesso Tommaso, arricchito con gli elementi della sapienza cristiana. Sotto questo aspetto Aristotele contribuì con i suoi libri di Logica, Fisica e Metafisica, commentati dallo stesso Tommaso. Quando ad esempio diciamo che l'anima è "l'atto primo del corpo fisico organico", questo asserto antropologico è "unsignificativo" senza il ricorso a concetti come *atto - potenza; essere - agire; sostanza - accidente; materia quanta, finalismo...*

e. Commentatori (discussione averroista)

L'influsso aristotelico, non sempre puro, si continua in Tommaso anche per opera dei *Commentatori di Aristotele*⁷⁰. Questi prolungano il pensiero aristotelico con sentenze personali. Tommaso li cita spesso nelle sue opere. Si veda ad esempio per il problema dell'intelletto e dell'unione anima-corpo la lunga teoria di interpreti menzionati nel *Contra Gentes* (II, 59ss) e nel *De Unitate Intellectus*.

⁷⁰ Con essi ci apriamo a un aristotelismo in senso "largo", storico culturale, in confusione con altre correnti (sopra tutto platoniche). Il che offre motivo per parlare di molti aristotelismi e di molti platonismi, come dice F. van Steenberghen. Come studio guida, per vedere più in concreto come Tommaso si districa tra la fitta rete dei Commentatori (greci, latini e arabi) e delle opinioni dei suoi contemporanei, si veda il libro di A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1931; ad esempio il cap. VI: *La relation de la matière à la forme*, pp. 166-257.

Particolare interesse antropologico presenta la *Discussione Averroista*, che Tommaso sostenne coi Maestri parigini della facoltà delle Arti (Filosofia), principalmente con Sigero di Brabante⁷¹ e Boezio di Dazia. Tommaso, cosciente di difendere l'uomo, si scaglia anche con passione contro coloro che leggono Aristotele con gli occhiali di Averroè, facendo dire al Filosofo che solo esiste un intelletto, che farebbe di *soggetto unico universale per tutta l'umanità*, e che solo si "continua" in ogni uomo agganciando le specie intelligibili nelle terminali dei loro fantasmi. Così si nega la presenza dell'anima spirituale in ciascun individuo e quindi la propria personalità, l'esistenza della libertà personale, base di tutto l'agire morale⁷², e l'immortalità dell'anima, destinando l'uomo alla fine del giumento⁷³.

Tommaso entra nella disputa averroista con tutte le armi, convinto che la posizione di Averroè manca non solo alla "veritas rerum", come mostrerà "per rationes" all'inizio del capitolo III⁷⁴, ma anche al "quid homines senserint". Assistiamo perfino a qualche colpo scenico, come quando l'*Expositor* dice che in questo caso più che un *Commentator*, abbiamo davanti un "*Depravator*" e gioca con lo stesso

⁷¹ Cf. E.H. WEBER, *La Controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1970. Per la tesi di Weber, secondo cui Tommaso prima vede l'intelletto come facoltà e dopo la discussione con Sigero finisce vedendolo come sostanza, cf. le critiche di C. VANSTEENKISTE, in «Rassegna di letteratura Tomistica», 5 (1973), n. 21; C. LEFEVRE, *Siger de Brabant a-t-il influencé St. Thomas? Propos sur la cohérence de l'antropologie Thomiste*, in «Melanges de Science Religieuse», 31 (1974) pp. 203-215.

⁷² «Destruuntur moralis philosophiae principia» (*De Unit. Intell.* c.3, n.81). Tommaso ritorna su questo tema nel *De Malo* q.6, dove fa vedere come una dottrina del genere che comporta la corruzione dei principi diventa "extranea philosophiae": «Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis» (*De Malo*, q.6, a.1).

⁷³ C. FABRO chiama questo opuscolo "il capolavoro polemico dell'Aquinata" in difesa dell'uomo (cf. C. FABRO, *Presentazione*, in S. TOMMASO, *Opuscoli Filosofici. L'unità dell'intelletto*, Città Nuova, Roma 1989, p. 13). Sul tema, si veda la *Introduzione* di A. LOBATO, in S. TOMMASO, *Opuscoli Filosofici. L'unità dell'intelletto*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 89-99; C. OTTAVIANO, *Saggio contro la Dottrina Averroista dell'Unità dell'Intelletto*, Lanciano 1930; M. SÁNCHEZ SORONDO, *La querrela antropológica del siglo XIII, Sigerio y Santo Tomás*, in «Sapientia», 35 (1980) pp. 235-265.

⁷⁴ «Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma... inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse» (cf. *De Unitate Intellectus*, Ed. W. Keeler, c.3, n.60).

nome di Averroè dicendo che i suoi seguaci preferiscono “*aberrare con Averroè*” più che “*recte sapere*” con gli altri Peripatetici⁷⁵. Peripatetici, di cui ignorano tutto: “*quorum libros nunquam in hac materia viderunt*”. Proprio ciò da occasione a Tommaso per argomentare contro gli averroisti con tutta la sua conoscenza storica delle fonti. Mentre il capitolo primo procede “*ex auctoritate Aristotelis*” mostrando che l'intelletto possibile non è una sostanza separata secondo l'essere, il capitolo secondo procede “*ex auctoritate aliorum Peripateticorum*”. Prima vengono esaminati, da parte dei greci, le posizioni di Temistio⁷⁶, Teofrasto e Alessandro di Afrodisia (c.2, n.51-56), e poi, da parte degli arabi, quella di Avicenna e Algazel (c.2, n.57-58). Dopo questo accurato lavoro sulle fonti, Tommaso conclude: «Quindi è da stupirsi come mai alcuni, avendo davanti agli occhi solo il Commento di Averroè, si azzardano a proclamare, che ciò che egli dice, lo sostenevano unanimemente tutti i filosofi greci e arabi, tranne che i latini» (*De Unit. Intell.* c.5, n.121).

Oltre che nel *De Unitate Intellectus*, Tommaso intraprese molte volte questa discussione (cfr. *Gent.* II, 59ss; *S. Th.*, I, q.76 a.1), e in torno ad essa sviluppò due importanti *Questioni Disputate* di tema antropologico: *De Anima*; *De Spiritualibus Creaturis*⁷⁷. Qui si avvera

⁷⁵ «Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroë oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator» (*De Unit.* c.2); «philosophiae Peripateticae perversorem» (*De Unit.* c.5). *Depravator* è una parola forte, che Tommaso solo impiegherà un'altra volta per parlare contro quei prelati e dottori che commettono uno “spirituale furtum” acconsentendo la manipolazione della Parola di Dio: «Spirituale autem furtum est, quando ex verbis sacrae Scripturae depravator furatur verum intellectum; et sic videns depravare et occultare verum intellectum, et tu consentiens, curris cum eo: Jer. 23: Ecce Ego ad prophetas qui furantur verba mea» (*In Psal.* 49, n.9). A sua giustificazione Tommaso può dire col suo Commento a Giobbe: «non est contra innocentiam si aliquis contra hypocritam perversorem verae doctrinae per zelum iustitiae indignatus concitetur» (*In Job* 17).

⁷⁶ Cf. DE CORTE, *Themistius et S. Tomas d'Aquin*, in «Archives d'Histoire doctrinel et littéraire du Moyen-âge», 7 (1932) pp. 47-83. G. VERBEKE, *Themistius. Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1957; con uno studio sull'uso del commentario da parte di Tommaso.

⁷⁷ Cf. C. PERA, *Op. Cit.*, p. 60 (nota 288).

la metodologia del «ad sciendum veritatem multum valet *videre rationes contrariorum opinionum*»⁷⁸.

f. Avicenna e il filone medico

Il nome di Avicenna appare negli scritti di Tommaso ben 446 volte. Generalmente si parla dell'influsso di Avicenna su Tommaso sopra tutto nei primi scritti e in campo metafisico e gnoseologico (dottrina degli universali). Di esso Tommaso precisa e corregge tante dottrine: relazione essenza ed esse; dottrina del *Dator formarum* che infonde le specie all'intelletto possibile per conoscere e alle cose per essere, causalità degli enti, individuazione della materia...⁷⁹. In campo antropologico, Avicenna influisce anche attraverso le sue analisi dei sensi, particolarmente per ciò che riguarda la cogitativa, facoltà specificamente umana che in Tommaso gioca un ruolo mediatore determinante, come sutura funzionale tra i processi della sensibilità e della ragione⁸⁰. Ma l'influsso antropologico di Avicenna su Tommaso potrebbe essere molto più cospicuo anche sotto un filone tuttora poco investigato, e cioè attraverso i suoi trattati di medicina, come poi diremo.

⁷⁸ *In De Caelo*, I, lc.22. Ma sarebbe ingenuo pensare che tutto l'influsso di Averroè si esercita su Tommaso per via negativa. Al contrario. Dice L. ELDERS: «Riguardo alle relazioni precise tra il gran Commento di Averroè (Commentario "Magnum" in *De Anima*) e la "Expositio" del Dottore Angelico, si può segnalare un certo numero di punti, dove il grande filosofo arabe sembra aver influenzato S. Tommaso: la teoria de la luce (II,14), quella della cogitativa, l'espressione "esse spirituale"...» *Op. Cit.*, p. 42. Sui punti in disaccordo con Averroè, cf. *ibid.*, pp. 42-44.

⁷⁹ A.C. VANSTEENKISTE, *Avicenna-citaten bij S. Thomas*, in «Tijdschrift voor Philosophie» 15 (1953), pp. 457-507; A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, in *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, p. 54 parla dell'influsso di Avicenna nel *De Ente et Essentia*, dove Tommaso «ya presenta un esbozo de antropología en su primer escrito de iniciación a los temas profundos... Ese primer estudio tiene la marca de Avicenna, cuyo influjo es patente en todo el tratado». Cf. A. LOBATO, *Avicenna y Santo Tomás*, Granada 1957. C. FABRO sottolinea l'influsso di Avicenna riguardo a tre punti: problema degli universali; distinzione "verbale" essenza-essere, *possibile esse e necesse esse*; distinzione tra causa del fieri e causa dell'esse. Cf. *Op. Cit.* pp. 21-23.

⁸⁰ Cf. H.A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic ad Hebrew Philosophical Texts*, in «Harvard Theological Review», 38 (1935), pp. 69-133. G.P. KLUBERTANZ, *The Discursive Power, Sources and Doctrina of the Vis Cogitativa according S.Thomas Aquinas*, St. Louis Miss. 1952. Dove si mostra il *background* di Tommaso riguardo alle facoltà sensitive.

g. Altri filosofi, epicureismo, stoicismo...

Per le opere di Aristotele, ma non solo⁸¹, S. Tommaso si aprì anche alla conoscenza di gran parte del patrimonio dei precedenti Filosofi Greci: *Primi Naturales*, Talete, Anassimandro, Anassimene, Pitagora, Pitagorici, Parmenide, Zenone, Melisso, Eraclito, *Eraclitizantes*, Cratilo, Empedocle, Anassagora, Democrito, Leucippo, Protagora, Gorgia, Polo, Socrate⁸², Platone...; legandosi anche ai giudizi critici di Aristotele su questi autori. Così ad esempio nel I *De Anima*, dopo il proemio, S. Tommaso si trova a commentare la prima parte del trattato: «primo enim tractat de natura animae secundum opinionem aliorum philosophorum» (cf. *In I De An.* lc.3 n.31).

Bisognerebbe anche fare un cenno all'influsso della *Filosofia Stoica*, arrivata a Tommaso per la mediazione di Agostino, i Commentatori e attraverso le opere di Cicerone⁸³ e Seneca⁸⁴, considerato un moralista autorevole. Degli stoici criticherà l'atteggiamento religioso (cf. 2-2, q. 94 a.1) e il rigorismo morale, non disprezzando il piacere che segue all'operazione del bene (cf. 1-2 q.34 a.1 ad 4), né il valore purificativo del dolore (cf. 1-2 q.87 a.7); criticherà anche il concetto pessimista delle passioni come "*morbi dell'anima*" (cf. 1-2 q.24 a.2), la concezione fatalista che compromette la Provvidenza divina e la libertà umana; ma apprezzerà la loro integrità morale. Tommaso adopera il lemma *Stoicus* 102 volte. Percorrendo con più dettaglio ciò che Tommaso propone esplicitamente come le loro opinioni e posizioni (*opinio, positio stoicorum*), desumiamo questi *quattro nuclei dottrinali*, quasi tutti relativi al comportamento morale del *sapiens* stoico.

⁸¹ Così ad esempio, parlando della concezione dell'anima come "armonia" dice: «Quae quidem opinio in libro *De Anima* videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyssenus attribuit eam Dinarcho» (*Gent.* II, 64 n.3).

⁸² T. DEMAN, *Socrates dans l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques» 29 (1940), pp. 177-205.

⁸³ E.K. RAND, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas*, Marquette University Press, Milwaukee 1956. C. VANSTEENKISTE, *Cicerone nell'opera di S.Tommaso*, in «Angelicum», 36 (1959) pp. 343-382.

⁸⁴ Cf. G. VERBEKE, *St. Thomas et le stoicisme*, in *Antike und Orient in Mittelalter*, *Micelanea Mediaevalia*, Berlin 1962, pp. 48-68. Tommaso cita Seneca ben 87 volte. Cf. «Rassegna di Letteratura Tommistica» 8 (1976), pp. 98ss.

«1^o. La concezione morale: le passioni, le virtù, il bene, l'indifferenza del saggio: "Gli stoici chiamavano passioni dell'anima certi affetti immoderati dell'appetito sensitivo (perciò li chiamavano malattie o morbi), e quindi li separavano totalmente dalla virtù" (2-2, q.123, a.10); "Gli stoici mancavano nel non prendere rettamente l'ira e le altre passioni. Infatti non tutti i moti appetitivi sono passioni. Ma essi non distinguevano le passioni dagli altri moti appetitivi, cioè i moti appetitivi della volontà dei moti passionali dell'appetito sensitivo, perché neanche distinguevano tra i due appetiti. E chiamavano passioni i moti appetitivi che superavano la moderazione della ragione ordinata. Perciò dicevano che erano malattie dell'anima, come le malattie del corpo che superano la moderazione della salute. E conseguentemente ogni ira e ogni passione diventava cattiva" (*De Malo* q.12 a.1); "dicevano che qualcosa ha ragione di peccato solo da questo: dall'essere fuori della rettitudine della ragione" (*De Malo* q.2 a.9); "affermando che ogni piacere era cattivo" (*In IV Sent.* d.49, q.3 a.4c); "che ogni passione dell'anima diminuisce la bontà dell'atto" (1-2, q.24 a.3); "che tutte le passioni sono cattive" (1-2, q.24 a.2; cf. 1-2, q.34 a.3); "che nessuna tristezza serve a qualcosa, e che quindi è totalmente in disaccordo con la ragione; e conseguentemente che il saggio deve evitarla totalmente" (III, q.46 a.6 ob 2; cf. 1-2, q.59 a.2; *De Verit.* q.26 a.8 ad 2; *In Job* 3; *In Job* 6); "escludevano dall'animo del saggio e del virtuoso l'ira e tutte le altre passioni dell'anima" (2-2, q.123, a.10; cf. 2-2, q.158, a.1; *De Malo* q.12 a.1; cf. *In IV Ethic.* lc.13); "che qualche volta la volontà di vendetta è virtuosa" (*De Malo* q.12 a.1); "Si suol incolpare la misericordia degli stoici. Perciò Cicerone parla molto meglio, più umanamente e con più senso di pietà quando dice che «nessuna delle tue virtù e più ammirabile né più grata della misericordia»" (*De Verit.* q.26 a.7 sc 2); "Gli stoici hanno parlato bene, come dice Simplicio nel *Commento ai Predicamenti*, affermando che la virtù non ammette più e meno" (1-2, q.66 a.1; cf. 1-2, q.52 a.1); "che nessuno deve dirsi virtuoso, se non è sommamente disposto nella virtù" (1-2, q.66 a.1); "che solo possiede la virtù chi la ha in sommo grado" (*De Virt.* q.5 a.3); "Seguendo l'opinione degli stoici, Macrobio e Plotino dicono, che le passioni non combaciano con la virtù in un animo puro" (*De Verit.* q.26 a.8 ad 2); "Gli stoici solo chiamavano bene dell'uomo quello che fa diventare gli uomini buoni, cioè le virtù dell'animo"

(*De Verit.* q.26 a.8 ad 9); “Socrate affermò che tutte le virtù erano certe scienze, come si dice nel VI dell’*Etica*, perciò egli affermava, e con lui gli stoici, che tutte le virtù si trovano per essenza nella parte razionale” (*De Malo* q.8 a.3 ad 18); “che le virtù sono delle impassibilità e delle serenità” (*In II Ethic.* lc.3); “che il saggio non si turba, cioè nella ragione” (*In Johan.* 12, lc.5); “Fu opinione degli stoici e Tullio la condivide nei *Paradossi*, che tutti i peccati sono uguali... E dalle parole di Cicerone si desume che gli stoici pensavano così perché consideravano il peccato solo da parte della privazione, cioè in quanto che è un sottrarsi alla ragione; quindi, pensando che nessuna privazione ammette più e meno, affermavano che tutti i peccati sono pari” (1-2, q.73 a.2; cf. *In II Sent.* d.42, q.2 ad 5; *De Malo* q.2 a.9); “Come dice Agostino nel XIV *Della Città di Dio*, invece delle tre perturbazioni, cioè la cupidigia, la allegria e il timore, gli stoici chiedevano per l’animo del saggio tre *eupathie* o passioni buone: per la cupidigia la volontà, per la allegria il gaudio e per il timore la precauzione. Ma negavano che nell’animo del saggio ci potesse essere qualcosa invece della tristezza, perché la tristezza è del male che già subentra, e non credono che nessun male può colpire al saggio”. (III, q.15 a.6 ad 2; cf. 1-2, q.59 a.3); “La via stoica è più propria di coloro che hanno una volontà debole e tiepida” (*In II Ethic.* lc.11) “dicevano che la felicità consiste nei beni interiori” (*Sermo* 7,2); “affermando che i beni esteriori non sono beni propri dell’uomo, credevano che gli infortuni non possono sminuire la felicità dell’uomo” (*In X Ethic.* lc.9; cf. 2-2, q.125, a.4 ad 3 *In Job* 1); “offrivano questa ragione: perché nessuno si turba se non è della perdita dei propri beni, e il giusto solo considera beni propri la giustizia e la virtù, che non può perdere” (III, q.15 a.6 ob.2); “La differenza tra gli stoici e i peripatetici, che avevano come capo Aristotele, fu questa: gli stoici affermavano che la tristezza non può minimamente tormentare al virtuoso, perché dicevano che nessun bene umano consiste nelle cose esteriori e corporali. Invece i peripatetici, ammettevano nell’uomo virtuoso la tristezza moderata dalla ragione, ma non quella che rimuove la ragione” (*In I Ethic.* lc.16).»

2° *Libertà, provvidenza, necessità causale e destino (il fatum)*:
 “Una, fu la via degli stoici che imponevano la necessità agli eventi futuri, a partire dalla sequenza certa delle cause tra loro connes-

se, che chiamavano fato” (*De Malo* q.16 a.7 ad 14); “Secondo l’opinione degli stoici, in forza di un certo ordine di cause intrasgredibile, che i greci chiamavano *eimarmene*, tutte le cose succedevano necessariamente” (*Gent.* III, 73); “Affermavano che la vita dell’uomo era gestita da una necessità fatale” (*Gent.* III, 84); “Gli stoici credevano che tutte le cose che sono sotto la Provvidenza accadevano per necessità” (*Gent.* III, 95) “che l’ordine stabilito da Dio, non può essere assolutamente mutato” (*Gent.* III, 95); “Mettevano il fato in una serie o connessione di cause, supponendo che tutto quanto accade nel mondo ha una causa, e che supposta questa causa è necessario che accada l’effetto. E che se una causa da sola non è sufficiente, le molte cause che concorrono a questo acquistano la ragione di una causa sufficiente, concludendo così che tutto accade per necessità” (*In I Periher.* lc.14; cf. *Quodl.* 12, q.4); “afferma- vano che tutti i nostri atti, e anche le nostre elezioni, sono regolate dai corpi celesti” (*Gent.* III, 85); “sostenevano che tutte le cose sono rette da certi spiriti, che chiamavano dei, e che quando qualcosa era già prestabilita da questi, si poteva ottenere mediante orazioni e sacrifici che tale decisione si cambiasse, una volta placati gli animi divini, come dicevano” (*De Verit.* q.6 a.6).

3^a *L’indistinzione tra senso e intelletto, tra sensualitas e voluntas*: “Non distinguevano tra senso e intelletto e conseguentemente neanche tra appetito intellettivo e sensitivo” (1-2, q.24 a.2); “Non distinguevano tra l’appetito intellettivo che è la volontà e l’appetito sensitivo, che si divide in concupiscibile e irascibile; e perciò non distinguevano tra le passioni dell’anima e le altre affezioni umane” (1-2, q.59 a.2); “ritenevano che il colore, l’odore e gli altri sensibili non sono percepiti per diverse potenze; e che non esistono diverse potenze di senso, ma che la stessa anima per se stessa conosce tutte le cose sensibili, e che la differenza è solo di ragione” (*In De Sensu*, lc.19); “Di qua procede l’opinione stoica secondo cui la conoscenza dell’intelletto viene causata dal fatto che le immagini dei corpi si imprimono nelle nostre menti, così come uno specchio o una pagina riceve le lettere impresse, senza che faccia qualcosa, come narra Boezio nel V *Della Consolazione*” (*Gent.* III, 84).

4^a *Varia: agire sostanziale, dottrina del vuoto infinito...*: “Gli stoici, come dice Alessandro, affermarono che i corpi agiscono secondo se stessi, in quanto che sono corpi. Invece Aristotele prende una

via media, dicendo che i corpi agiscono secondo le loro qualità” (*In De Sensu*, lc.10); “Gli stoici mettevano il vuoto infinito, in una parte del quale si trova il mondo. E quindi risulta, secondo loro, che oltre l’ultima circonferenza si trova il vuoto. E tentano di provarlo con questa immaginazione. Se qualcuno si trovasse nell’ultima circonferenza del cielo, potrebbe estendere la mano fuori o non potrebbe. Se non potrebbe, sarebbe impedito da qualcosa estrinseca che esiste fuori. Quindi il problema si sposta a questa cosa estrinseca: può qualcuno che si trova lì estendere la mano fuori di essa? E così, o si procede all’infinito o si arriverà a un corpo ultimo, fuori del quale l’uomo ivi esistente potrebbe estendere la mano. Con tale supposizione, segue che fuori di esso può esserci un corpo ma non c’è, e quindi che fuori esiste il vuoto” (*In I De Caelo*, lc.21 n.3); “Gli stoici anche dicevano che i nominativi si dicono *casi*, e in ciò li seguono i grammatici, in quanto che *cadono*, cioè procedono dalla concezione interiore della mente” (*In I Periherm.* lc.4); “Gli stoici distinguevano queste cose secondo gli impedimenti esterni. Così chiamavano *necessario* ciò che non può essere impedito di essere vero; *impossibile*, ciò che sempre è impedito di essere vero; *possibile*, ciò che può essere impedito o non impedito. Ma queste distinzioni sembrano essere inette” (*In I Periherm.* lc.14).

Per ciò che riguarda l’*Epicureismo*, Tommaso adopera il lemma *Epicurus* 5 volte e *Epicureus* 17 volte. Il nucleo della dottrina epicurea, così come indirettamente la conosce e la espone Tommaso, si può ridurre a queste tre tesi. *Prima*: la felicità umana si raggiunge per la via materialistica edonista del piacere moderato, a cui si ordina la virtù⁸⁵.

⁸⁵ «Inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum multi, idest populares homines, qui fere omnes ad voluptates declinant; sed etiam quidam qui sunt gravissimi, vel propter auctoritatem scientiae et doctrinae, vel etiam propter vitae honestatem. Nam etiam epicuri, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi corporis dolores generat, propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. Et quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam» (*In I Ethic.* lc.5 n.3). «Sic epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam» (*In IV Sent.* d.49, q.1 a.2c; cf. *In IV Sent.* d.49, q.3 a.4c; *Gent.* III, 27). «Non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc» (1-2, q.34 a.2). «Ponebant quod turpes delectationes non sunt vitandae, nisi propter hoc quod inducunt in maiores tristitias» (*In X Ethic.* lc.4, n.6).

Seconda: seguendo il materialismo di Democrito, le divinità sono concepite come delle Idee corporee, figurate al modo umano, e beatamente assortite nel godimento dei loro piaceri, senza provvidenza per il mondo e per l'uomo, affidando tutto al caso⁸⁶. *Terza*: come conseguenza del precedente, la preghiera e il culto divino diventano esercizi inefficaci e irrazionali⁸⁷. Non di meno, Tommaso ricorda l'aneddoto di Filosseno, che desiderava gli fosse allungato il collo come quello di una gru, per poter godere il cibo più a lungo⁸⁸.

[n.b.: Si potrebbero anche rintracciare molti altri autori della *cultura greco-latina*, sia del campo letterario che di quello artistico-scientifico ("I poeti teologi come Orfeo, Esiodo e Omero": *In II Meter*, lc.1; Solone, Eschilo, Sofocle, Euripide, Esopo, Simonide, Demostene,

⁸⁶ «Epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruentes possent esse beati. Unde haec opinio intantum invaluit ut usque ad Iudaeos Dei cultores perveniret, quorum sadducaei dicebant non esse angelum neque spiritum» (*De Subst. Sep.* c.1; Cf. *In III Met.* lc.7 n.6). «Quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et epicurei, ponentes mundum factum esse casu» (I, q.22 a.2; cf. *In III De Div. Nom.* proem.). «Quartus est error epicureorum ponentium quod Deus non habet providentiam et scientiam de rebus humanis... erravit Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia aestimabant» (*De Art. Fid.* p.1). «Considerandum est quod in humano regimine hoc contingere videmus quod ille qui habet curam regiminis plurimorum, necesse est ut ex suo regimine ad plura distrahatur; qui vero a cura regiminis aliorum est liber, magis in seipso potest uniformitatem conservare, unde et epicurei philosophi, ut quietem et uniformitatem divinam conservarent, posuerunt deos nullius regiminis curam habere, sed omnino otiosos et nihil curantes, ut sic videantur esse felices» (*In De Causis* lc.20).

⁸⁷ «Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum. Quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut epicurei; quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum; necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut stoici. Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum» (*Gent.* III, 95). «Quidam enim, attendentes immobilitatem divinae ordinationis, posuerunt quod oratio vel sacrificium vel huiusmodi in nullo prodesse potest. Et haec dicitur fuisse epicureorum opinio, qui omnia immobiliter evenire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae deos nominabant» (*De Verit.* q.6 a.6).

⁸⁸ «Quidam enim Philosenus nomine, erixius patria, cum voraciter comederet pultes, desideravit quod guttur eius fieret longius gutture gruis, ut scilicet diu cibis in eius gutture remaneret. Ex quo patet quod non delectabatur gustu, qui non viget in gutture sed in lingua, sed delectabatur solo tactu» (*In III Ethic.* lc.20, n.3).

Euclide, Eudosso, Tolomeo, Ippocrate, Galeno, Hermete Trismegisto...; Livio, Terenzio, Sallustio, Cesare, Varrone, Virgilio, Orazio, Ovidio, Cicerone, Plinio, Tertulliano, Vitruvio, Vegezio...), come anche di quella *arabo-giudaica*⁸⁹: Albumasar, Alfarabi⁹⁰, Algazel, Avempace... Da parte giudaica Tommaso cita questi tre autori: Avicebron, con la sua opera *Fons Vitae*, di cui Tommaso critica spesso la teoria dell'ilemorfismo universale, che introduce la materia nell'essenza delle Intelligenze e dell'anima umana, dedicandoli quattro capitoli del *De Spiritualibus Creaturis* (c.5-8)⁹¹; Isacco Giudeo, col suo *Liber Definitionum*⁹²; Maimonide col suo *Dux Neutorum*⁹³].

⁸⁹ C. VANSTEENKISTE, *Autori Arabi e Giudei nell'opera di S. Tommaso*, in «*Angelicum*», 37 (1960) pp. 336-401; S. GOMEZ NOGALES, *Filosofía musulmana y humanismo integral de Santo Tomás*, in «*Miscellanea Comillas*» (Santander), 47-48 (1967) pp. 229-257; S. GOMEZ NOGALES, *Santo Tomás y los árabes. Bibliografía*, in «*Miscellanea Comillas*» (Santander), 63 (1975), pp. 205-250.

⁹⁰ E. BERTOLA, *La dottrina psicologica di al-Farabi: il trattato sulla natura dell'anima*, in «*Archivio di Filosofia*», 55 (1987), pp. 405-440.

⁹¹ Cf. *De Spiritualibus Creaturis*, c.5: *De substantiarum separatarum essentia secundum Avicebron*; c.6: *Reprobatio opinionis Avicebron quantum ad modum ponendum*; c.7: *Reprobatio opinionis Avicebron de materialitate substantiarum separatarum*; c.8: *Solutio rationum Avicebron opinionis*. Sul tema, cf. H. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avicenna*, Münster 1900.

⁹² C. VAANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di S. Tommaso*, in «*Angelicum*», 37 (1960), pp. 336-401. In genere per chi volessi rintracciare le fonti tomistiche di tutti questi autori, e per non appesantire di più le note con rimandi bibliografici, rimandiamo allo studio già citato C. VAANSTEENKISTE, *Aggiornamento Bibliografico*, in C. PERA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Marietti, 1979, pp. 107-121.

⁹³ Per ciò che riguarda la relazione tra Tommaso e Maimonide, esplicitamente nominato da Tommaso 82 volte, cf. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988, che segue il metodo del "confronto dottrinale", e R. IMBACH, *Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckart*, in «*Collectanea Franciscana*», 60 (1990) pp. 99-115; R. IMBACH, *Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in S. Tommaso d'Aquino*, in *Istituto S. Tommaso, Studi 1995*, Roma 1995, pp. 48-64, che con un metodo più filologico (cf. pp. 48-49), mediante l'analisi di tutti i luoghi e dei temi (creazione, relazione creaturale, provvidenza, necessità della rivelazione, attributi divini, sostanze separate, legge antica, profezia...), cerca di rintracciare la dipendenza.

2. L' influsso platonico

S. Tommaso, benché rigettasse la gnoseologia platonica, la riduzione dell'uomo all'anima, la confusione tra piano ideale e reale, la teoria delle idee, le teorie delle potenze intermedie tra Dio e l'uomo, la concezione negativa della materia..., ebbe grande stima e conoscenza del pensiero platonico che costantemente assimilò sia in dialogo coi *Neoplatonici* che a contatto coi Padri, alcuni dei quali commento⁹⁴.

È molto suggestiva la tesi di C. Fabro⁹⁵, che vede in Tommaso *due tappe* del suo approccio a Platone. Una *più giovanile*, più restia e tendente alla critica, in dipendenza diretta di Aristotele. Un'altra *più matura*, più indipendente, aperta e accogliente, che tende a vedere una crescente armonia e convenienza tra i due pensatori sui temi centrali, sotto influsso di Alessandro e di Simplicio e fondata su nuove letture: «un'evoluzione che è forse un evento unico nella storiografia medievale, al quale finora poco si è badato»⁹⁶.

⁹⁴ Cf. R.J. HENLE, *St. Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Text in the Writings of st. Thomas*, Nijhoff, Hague 1956, XXIII, 487 pp. Si veda C. VANSTEENKISTE, *Platone e Tommaso*, in «*Angelicum*», 34 (1957), pp. 318-328; C. GIACON, *Il Platonismo di Aristotele e S. Tommaso*, in «*Doctor Communis*», 28 (1975), pp. 153-170; R. PADELLARO DE ANGELIS, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, Abete, Roma 1981.

⁹⁵ Tesi già proposta da Chenu, e oggi molto più condivisa da tutti, come attesta J.P. TORRELL: «... "il tomismo si presenta a noi come un tentativo di conciliazione delle fonti platoniche e aristoteliche". Al di là di posizioni piuttosto sommarie che non volevano vedere in Tommaso altro che un aristotelico, si è d'accordo oggi sempre più sul fatto che egli ha saputo ricavare il bene là dove lo trovava; del resto, la maniera in cui utilizza i suoi autori preferiti non li lascia intatti, bastando già l'ispirazione della sua sintesi a trasformare questi elementi che prende in prestito» (*Op. Cit.*, p. 153).

⁹⁶ C. FABRO, *Breve Introduzione al Tomismo*, Desclée, Roma 1960, pp. 23-24; *Presentazione*, in S. TOMMASO, *Opuscoli Filosofici*, Città Nuova, Roma 1989, p. 18. Aspetto che traspare nella lettura del *De Substantiis Separatis*, dove anche si può vedere come Tommaso costruisce l'intero trattato (19 capitoli) esponendo e giudicando opinioni, cioè «lavorando sulle fonti». I capitoli 3 e 4 finiscono con queste parole: «Secundum igitur haec tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare» (c.3, n.60); «Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis scripturis collegimus» (c.4, n.61). Il c.17 viene introdotto così: «Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio. Ad quod utemur praecipue *Dionysii documentis*, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit».

Per un valido studio sullo stato della questione riguardante l'influsso platonico su Tommaso, si veda l'ottimo articolo di C. d'Ancona Costa, *Historiografie du platonisme médiéval au XXe siècle*⁹⁷, dove viene catalogata e giudicata la bibliografia apparsa; in particolare sulla relazione Platone - Tommaso cf. pp. 205-214.

a. L'antropologia di Platone

L'antropologia di Platone si presenta soprattutto come una *dottrina dell'anima*: «Dopo gli dei, l'anima è senz'altro il più divino di tutti i beni ed è anche quello che possiamo considerare nostro nel senso vero della parola [θειότατον, οἰκειότατον]» (*Leggi*, 726a)⁹⁸. L'anima è più antica e originaria del corpo, determinando la formazione e il moto del corpo. [οὔσης πρεσβιτέρας ἢ σώματος] (*Leggi*, 892a). «E, dunque, se è vero che l'anima si è formata prima del corpo, anche gli stati d'animo, le abitudini, gli atti di volontà, i ragionamenti, le opinioni vere, le anticipazioni e i ricordi devono aver visto la luce prima della lunghezza, larghezza, profondità e forza dei corpi» (*Leggi*, 896c-d). Essa è il principio della vita: principio "che muove se stesso", diventando fonte e principio dei movimenti del corpo (*Fedro*, 245c-e).

Benché l'uomo appare un composto di anima e di corpo, l'unione dei due elementi, non trova in Platone una soluzione definitiva. Nel *Fedro* l'anima sembra unirsi al corpo, che diventa come una prigioniera, con una unione "accidentale e violenta": come il pilota alla nave, il musicista allo strumento o il cavaliere al cavallo. Perciò l'anima desidera liberarsi e ritornare al suo stato originario. Ma nel *Timeo* il corpo, fatto dai quattro elementi, appare come se fosse da se il veicolo (ὄχημα) naturale dell'anima, in un equilibrio pacifico e perfetto. La dottrina sul corpo, di cui Platone dimostra vasta conoscenza anatomica e medica, non si esaurisce nel proporre una *ascesi purificatoria*, per liberare gli impedimenti che cercano di togliere la libertà dell'anima

⁹⁷ C. D'ANCONA COSTA, *Historiografie du platonisme médiéval au XXe siècle*, in *Actes du colloque du centenaire de la «Revue Thomiste»*, Saint-Paul, Paris 1994, pp. 198-217.

⁹⁸ In questa dottrina Platone offre insieme una teoria scientifico-filosofica e una via di salvezza ascetico-religiosa, assimilando molti materiali pitagorici, come la dottrina etica della purificazione dell'anima, e le credenze nella preesistenza, l'immortalità e la trasmigrazione dell'anima.

(*Timeo*, 81e-87b). Essa ha anche dei tratti positivi, avvalorando la posizione eretta del corpo umano con la nobile testa in su, indicativa del origine celeste (*Timeo*, 87c-90d).

L'anima, comunque, supera tanto il corpo che Platone per bocca di Socrate arriva a dire che "*l'uomo è l'anima*": «Che cosa è allora l'uomo?... Che l'uomo sia almeno una di queste tre cose... O anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico... Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima... Ed è necessario dimostrarti ancora più chiaramente che l'anima è l'uomo? [ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος]» (*Alcibiade I*, 129e-130c). Questo luogo sarà particolarmente invocato da Tommaso, benché per la critica moderna resti ambigua la sua paternità.

L'anima umana, considerata nella sua totalità, è *triplice*. Essa comprende la parte o *anima razionale* [τὸ λογιστικόν], creata direttamente dal Demiurgo e residente nel cervello; *l'anima irascibile* [τὸ θυμοειδές], creata dai dei inferiori e residente nel torace, principio delle passioni nobili, inseparabile dal corpo; *l'anima concupiscibile* [τὸ ἐπιθυμητικόν], residente nel ventre e principio degli appetiti infime. Mentre la prima è immortale, le altre due sono mortali (*Timeo*, 41a-73a). In ciascun individuo può predominare una di queste tre parti costitutive dell'anima, dipendendo da esso il carattere dell'individuo e più in genere di un popolo. Se domina il λογιστικόν, l'uomo amerà il sapere e sarà filosofo (φιλομαθῆς καὶ φιλόσοφος), idoneo per governare la città platonica; ciò caratterizza al popolo greco, popolo di filosofi e intellettuali. Se domina l'irascibile egli sarà ambizioso (φιλόνηκος) e amante di gloria (φιλότιμος), idoneo per diventare un vigile nella città platonica; ciò caratterizza il popolo tracio e scita, di natura bellicosa. Se domina il concupiscibile, egli sarà a caccia di denaro e di benefici (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές), idoneo per diventare artigiano e commerciante, come i fenici e gli egiziani, popoli inventori delle arti manuali, l'agricoltura e il commercio (*Repubblica*, 435).

Alla parte superiore dell'anima (il razionale), corrispondono poi attributi come l'immaterialità, l'immortalità e l'originaria *divinità*.

L'anima è *spirituale* (immateriale, invisibile, intangibile, inconoscibile ai sensi) come traspare nella sua affinità con le idee originariamente contemplate nel mondo divino e adesso "ricordate" (anamnesi) nel momento della sensazione... L'anima è *immortale e eterna*: «congenere rispetto al divino, all'immortale e all'essere che sempre è» (*Repubblica*, 611e); dottrina cara a Platone che cercò di mostrare con tanti argomenti: reminiscenza, semplicità e affinità alle idee, partecipazione nella idea di *vita*... (cf. *Fedone*, 70d-ss). L'anima quindi comporta qualcosa di *divino*: essa ha "connaturalità" (συγγένεια) con lo divino, siano questo le Idee (*Fedone*) o il Demiurgo (*Timeo*)⁹⁹.

b. La conoscenza di Platone

La conoscenza *diretta* che i medievali avevano di Platone era molto scarsa¹⁰⁰, perciò i riferimenti di Tommaso su Platone non sono

⁹⁹ L'anima poi ha una sua *storia*, che varia entro certi cicli: 1^a. Viene "creata" dal Demiurgo e dagli dei inferiori. Il corpo che allora corrisponde all'anima è ermafrodito, bisessuale, capace di diventare maschio o femmina. 2^a. La sua prima discesa alla terra e la sua prima unione al corpo è naturale e comune a tutti gli animali, senza ragione di colpa. Da essa si chiede che mentre sta nella terra conduca una vita immacolata, ma ciò per la sua stessa natura non è facile. La forza delle anime inferiori è così grande che attirano in gran parte l'anima razionale. Questa difficoltà viene illustrata nel *Fedro* col mito del carro trainato da due cavalli, uno bianco buono e nobile (l'anima irascibile), l'altro nero e indomito (l'anima concupiscibile). L'auriga (l'anima razionale) cerca di governarli, ma mentre il cavallo bianco si sottomette facilmente, quello nero rigetta ogni direzione (*Fedro*, 246a-d). 3^a. Dopo la morte, uscite dal corpo, le anime si presentano davanti al *tribunale dei giudici* infernali, per essere giudicate secondo le proprie opere. Le cattive sono destinate al Tartaro, luogo di espiazione e di tormento; le buone alle Isole Felici, dove dimorano per un periodo di mille anni. Ma già durante questo periodo, molte devono reincarnarsi, per fare una espiazione. Dopo questo primo millennio, tutte le anime, giuste e ingiuste, sono di nuovo destinate alla reincarnazione, come racconta il *mito di Er* (*Repubblica*, 614a-621d). Tommaso ricorderà queste dottrine quando ricordi la «haeresis metempsychoseos» (cf. *Cat. Aur. In Mat.*, 14, lc.1; *In Mat.* 11, lc.1; *De Pot.* q.3 a.10...), esponga l'opinione di Origene, che sosteneva la creazione delle anime prima dell'unione al corpo, «e che le anime umane entrano nel corpo in pena di un loro peccato» (I, q.118, a.3), o parli dell'animazione adoperando espressioni platoniche come "i meriti della materia", "l'anima che cade in sorte", per cui l'uomo risulta "bene o male fortunato" (cf. *De Pot.* q.3 a.10 ad 15; *Gent.* III, 92; I, q.85 a.7...).

¹⁰⁰ Sull'influsso di Platone nel XII secolo (il secolo precedente a quello di Tommaso), scrive Grabmann: «Il nome di Platone nel XII secolo godette senz'altro di una migliore fama rispetto a quello dello Stagirita. Già le simpatie di Agostino per il fondatore dell'Accademia indirizzarono verso di lui quest'epoca in cui il grande Vescovo d'Ippona godeva di grandissi-

tutti di prima mano, ma *mediati* da Aristotele, Calcidio, Apuleio, Cicerone, Macrobio, Dionigi, Gregorio, Agostino¹⁰¹. Nell'ambiente latino ("*Plato latinus*") si contava col *Menone* ("*Meno, interprete Henrico Aristipo*"), il *Fedone* ("*Phaedo, interprete Henrico Aristipo*") e parte del *Timeo* (17a – 53a) nella traduzione di Chalcidius, con un commento di Calcidio ("*Timaeus a Chalcidio translatus commentarioque instructus*"). Nell'ambiente arabo ("*Plato arabus*") circolavano altri tre volumi: la *Parafrasi del Timeo* di Galieno ("*Galieni Timei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*"), gli estratti o *Compendio della filosofia di Platone* di Alfarabi ("*Alfarabius de Platonis Philosophia*") e la *Parafrasi alle Leggi* di Alfarabi ("*Alfarabius Compendium Legum Platonis*").

I biografi di Tommaso parlano anche di un progetto di Tommaso di fare un *Commento* all'esposizione del *Timaeus* di Platone redatta da Proclo; commento forse intrapreso alla fine della sua vita, che non ci è pervenuto, ma che è stato richiesto dall'Università di Parigi al Capitolo Generale di Lione (Pentecoste 1274)¹⁰².

ma autorità... Certamente solo una piccola parte degli scritti platonici era nota nel secolo XII. Si trattava in realtà soltanto di un frammento del *Timeo*, tradotto in latino da Calcidio... Questo frammento del *Timeo* si trova frequentemente nei cataloghi di biblioteche, di solito in unione con il commento scritto dallo stesso traduttore Calcidio. Questo commento di tipo eclettico, che contiene anche concetti tratti da altri scritti platonici, dottrine di Aristotele e della Stoa, era una miniera di sapere storico-filosofico. Molto meno diffusi ed utilizzati del frammento del *Timeo* furono i dialoghi platonici *Menone* e *Fedone*, tradotti in latino da Enrico Aristippo... Quali ulteriori fonti del Platonismo vanno considerati, per il XII secolo, il dialogo *Asclepio* compreso fra le opere di Apuleio di Madaura, e il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*. A questi si aggiunge anche l'opera dello Pseudo-Areopagita e il *Liber de Causis* (M. GRABMANN, *Storia del Metodo Scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, v.II, p. 85).

¹⁰¹ Molte volte ad esempio, seguendo Aristotele, si trova esponendo "la teoria delle idee", o seguendo Agostino e Dionigi, la "dottrina della partecipazione", o con Boezio quella del bene...

¹⁰² Cf. C. PERA, *Op. Cit.*, p. 69. I maestri di Parigi chiedevano di inviare loro: «alcuni scritti di natura filosofica, iniziati da [Tommaso] a Parigi, lasciati incompleti alla sua partenza, ma terminati, a nostro parere, nella località in cui era stato trasferito», specialmente le tre traduzioni di Simplicio al *De caelo et mundo*, dell'esposizione del *Timaeus* di Platone redatta da Proclo, e di un'opera intitolata *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, corrispondente sembra al *Pneumatica* di Erone di Alessandria, "che egli con particolare promessa era impegnato di farci avere" (J.A. WEISHEIPL, *Op. Cit.*, p. 335).

Percorrendo sommariamente le citazioni *esplicite*, dove Tommaso espone di passaggio la dottrina di Platone e cercando di ridurle ad una *sintesi*, si osserva che Tommaso possiede una conoscenza abbastanza completa dell'antropologia platonica¹⁰³. Esse vengono generalmente introdotte con la formula "*Plato posuit*".

Plato posuit: "che le anime provengono da un Principio Separato" (*In II Sent.* d.18, q.2, a.3); "che le anime in un inizio furono create fuori dal corpo" (*In II Sent.* d.17, q.2 a.2); "che esistevano fuori dal corpo prima di unirsi ai corpi" (*De Pot.* q.3 a.10)¹⁰⁴; "che l'anima è immortale,... e che tanto l'anima dell'uomo come quelle degli animali sono immortali" (*De Immort. Animae*, a.2).

Plato posuit, "come narra Gregorio Nisseno, che l'anima si trova nel corpo come il motore nel mobile, il pilota nella nave, e non come la forma nella materia. Perciò diceva che l'uomo non è un composto (aliquid) di anima e corpo, ma che l'uomo è un anima che utilizza un corpo (utens corpore)" (*In II Sent.* d.1, q.2 a.4 ad 3; cf. I, q.75 a.4); "diceva che l'anima si univa al corpo accidentalmente, come il pilota alla nave o l'uomo all'indumento" (*In II Sent.* d.17, q.2 a.2); "che la perfezione naturale dell'anima non si trova nell'unione al corpo, ma che si unisce ad esso accidentalmente, come l'uomo all'indumento" (*De Pot.* q.3 a.10); "che le anime, per conseguire la felicità, devono fuggire totalmente dal corpo terrestre" (*In III Sent.* d.2, q.1, a.3a).

Plato posuit "che tutta la personalità dell'uomo consiste nell'anima, tanto che l'anima separata può dirsi veramente «uomo»" (*In III Sent.* d.5 q.3 a.2); "non vuole che l'uomo si costituisca dall'anima e dal corpo, ma che l'anima sia l'utente d'un corpo e come rivestita dal corpo" (*De Unit. Intel.* c.3); "che l'uomo è un anima rivestita da un corpo, e che anche, come sostenevano i Pitagorici,

¹⁰³ Le opere di Platone citate da Tommaso, sono queste: *Phaedo*, *Teetetus*, *Philebus*, *Meno*, *Alcibiades*, *Parmenides*, *Phaedrus*, *Civitas (Respublica)*, *Timaeus*, *Leges*.

¹⁰⁴ Per la critica di questa particolare posizione, ripresa poi nella tesi di Origene «quod Origenes posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei», cf. I. CRAEMER-REUGENBERG, *Die Kritik des Thomas von Aquin an der origenistischen Seelenlehre*, in *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlino 1977, pp. 235-255.

trasmigra da un corpo in un altro” (*In II Sent.* d.17, q.2 a.2; cf. *Gent.* II, 83, n.34); “la trascorporazione delle anime, in tal modo che l’anima spogliata da un corpo si unisce ad un altro, come l’uomo che si toglie una veste e si mette un’altra” (*De Pot.* q.3 a.10); “che l’anima uscendo da un corpo entra in un altro”. (*In Mat.* 14, lc.1).

Plato posuit “che in un solo corpo ci sono diverse anime, diversificate anche dagli organi, a cui attribuiva differenti operazioni vitali, dicendo che la potenza nutritiva si trova nel fegato, la concupiscibile nel cuore e la conoscitiva nel cervello” (I, q.76 a.3; *Gent.* II, 58, n.9). “*Plato enim posuit* che nel corpo ci sono diverse anime. E ciò era una conseguenza dei suoi principi. *Posuit enim Plato* che l’anima si unisce al corpo come motore e non come forma, dicendo che l’anima è nel corpo come il marinaio nella nave. Ma là dove si mostrano diverse azioni secondo il genere, bisogna mettere anche diversi motori, come nella nave uno è chi la governa e altro chi la spinge coi remi. E questa diversità non si oppone all’unità della nave. Perché così come le azioni sono ordinate, così anche i motori che sono nella nave, sono ordinati uno sotto l’altro” (*De An.* a.11).

Plato posuit: “che l’anima sensitiva muove se stessa, e così muove il corpo” (*Quodl.* 10, q.4 a.2); “che tutti i principi moventi, nelle cose che muovono se stesse, sono perpetui” (*In VIII Phys.* lc.12 n.2); “che il sentire è un azione propria dell’anima, e quindi che l’uomo è un anima che utilizza un corpo (*utens corpore*)” (I, q.75 a.4); “che l’intelletto umano è pieno di tutte le specie intelligibili, ma che per l’unione al corpo viene impedito di passare all’atto” (I, q.84 a.3); “che le specie intelligibili del nostro intelletto sono certe somiglianze che fluiscono delle idee” (I, q.84 a.4); “che le anime, partecipando le idee, hanno la conoscenza di tutte le cose, ma che questa conoscenza diventa obnubilata per l’unione al corpo” (2-2, q.172, a.1). “Platone distinse tra l’intelletto e il senso, ma attribuì sia uno che l’altro a un principio incorporeo, ritenendo che tanto il sentire come l’intendere appartenessero all’anima come tale. Ne veniva così che anche le anime degli animali sarebbero state sussistenti” (I, q.75 a.3).

Plato posuit "che le specie delle cose erano separate, sussistenti e in atto intelligibili; e le nominò idee. Che mediante la loro partecipazione e un certo loro influsso, la nostra anima diventava sciente e intelligente. E che prima che l'anima fosse unita al corpo, poteva usare di questa scienza liberamente, ma che a causa dell'unione al corpo si era appesantita e assorta in tal maniera che sembrava dimentica di tutto quanto prima sapeva e di cui aveva una scienza connaturale. Ma che in qualche modo i sensi la eccitano affinché, ritornando su se stessa, ricordi ciò che prima ha capito e di cui ha avuto scienza innata. Come anche a noi a volte succede che dal vedere alcune cose sensibili, ricordiamo con chiarezza cose che sembravano dimenticate. E questa sua posizione sulla scienza e i sensibili, è conforme alla sua posizione sulla generazione delle cose naturali. Perché le forme delle cose naturali, mediante le quali ciascun individuo viene collocato in una specie, diceva che provengono anche dalla partecipazione delle idee, così che gli agenti inferiori, soltanto dispongono la materia alla partecipazione delle specie separate" (*De An.* a.15)¹⁰⁵.

c. I Neoplatonici: il *Liber de Causis*¹⁰⁶

Ma Platone arriva anche a S. Tommaso mediato dal forte ambiente *Neoplatonico*¹⁰⁷, o dei *Neoplatonismi* predominanti ancora nella prima cultura medievale. Dell'ambiente neoplatonico deriva il *Liber de Causis*, scritto da un autore arabo sconosciuto ma attribuito ad Aristotele, come la stessa traduzione fatta al latino dall'arabo da Gerardo di Cremona (1167- 1187) recita: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. In realtà si trattava di un estratto e commento di 32 proposizioni prese dalla *Elementatio Theologica* di Proclo, come scoprì lo stesso Tommaso, comparandolo col libro di Proclo¹⁰⁸, che a

¹⁰⁵ Per il giudizio di Tommaso su Platone, cf. J.A. WEISHEIPL, *Thomas' evaluation of Plato and Aristotle*, in «The New Scholasticism», 48 (1974) pp. 100-124.

¹⁰⁶ Per ciò che riguarda il *Liber de Causis* e il suo influsso su Tommaso, cf. l'ottima introduzione con bibliografia relativa di C. D'ANCONA COSTA, in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Liber de Causis»*, Rusconi, Milano 1986, pp. 5-164. Per le citazioni, cf. C. VANSTEENKISTE, *Il liber de Causis negli scritti di S. Tommaso*, in «Angelicum», 35 (1958) pp. 325-374.

¹⁰⁷ P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Champion, Lille-Paris 1975.

¹⁰⁸ Cf. *In De Causis* prooem. n. 9.

Viterbo (1269) gli fornì, tradotto dal greco, il confratello Guglielmo di Moerbeke. Ora la *Elementatio* di Proclo è a sua volta “un compendio della teologia di Plotino”¹⁰⁹, così che Tommaso assimila anche indirettamente la Metafisica di questo grande filosofo. Tommaso commentò il *Liber de Causis*, avendo davanti la *Elementatio Procli* e il *Corpus* del Dionigi¹¹⁰; Tommaso rigetta la dottrina delle forme separate, le ipostasi divine con il suo processionismo (il politeismo neoplatonico, l’Anima mundi...), e la priorità dell’uno e del bene sull’essere “ma custodirà accuratamente della sua sintesi i grandi ordini della creazione: essere, vivere, intendere e Dio al di sopra di tutto”. Ed imparerà anche il modo metafisico del procedere “*intellectualiter*”.

Secondo C. Pera, S. Tommaso di fronte al Neoplatonismo adotta una posizione «*complexa ma non complicata*»¹¹¹. Tale atteggiamento sarebbe determinato dalla dottrina di Dionigi il Mistico, che lo avrebbe guidato nell’eliminazione di tutto ciò che nel pensiero di Plotino, Porfirio, Giamblico, Giuliano e la Gnosi, urtava contro lo spirito cristiano. Oltre questi autori Tommaso conobbe anche, almeno indirettamente, alcuni degli *Scritti Hermetici*, Macrobio¹¹², Simplicio col *Commento ai Predicamenti* (59 volte), l’anonimo e poco autorevole libro *De Intelligentiis...*¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. C. PERA, *Op. Cit.*, p.78. C. PERA - P. CARAMELLO, *Introduzione In Librum de Causis Expositio*, Ed. Marietti, Torino 1972 pp. VII-LVIII. Cf. E.P. BOS - P.A. MEIJER, *On Proclus and His influence in Medieval Philosophy*, Philosophia Antica 53, Leiden 1992.

¹¹⁰ Cf. H.D. SAFFREY, *Sancti Thomae Aquinatis super Libros De Causis*, Société Philosophique, Freiburg (Schw.) 1954. Premessa pp. XXXVI-XXXVII.

¹¹¹ C. PERA, *Op. Cit.*, p. 77.

¹¹² Tommaso cita MACROBIUS 56 volte, e più in concreto menziona esplicitamente 10 volte il commento “*In Somnium Scipionis*” in riferimento a questi tre temi: Dio Padre e la emanazione del Figlio che chiama *Intellectus paternus*; le varie parti della virtù, e la derivazione e ritorno della anime nobili alle stelle per le due porte del cielo. HERMETE TRISMEGISTO viene nominato 5 volte solo in riferimento a Dio: «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam» (*De Verit.* q.2, a.3 ob 11); «Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem» (I, q.32, a.1 ad1); «putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis» (2-2, q.94 a.1); senza riportare il famoso: «Magnum miraculum est homo».

¹¹³ Cf. *Quodl.* 6, q.11, a.1 ad sc.

Alcune delle dottrine più caratteristiche girano attorno ai temi dell'anima¹¹⁴; la spiritualità dell'anima, il suo carattere divino e immortale, la *reditio completa*, l'uomo orizzonte, microcosmo, e ai grandi temi metafisici della partecipazione e la *circulatio dell' exitus-reditus*¹¹⁵: «Nel *De Causis* Tommaso incontrava proprio questi temi: causalità divina, ordine gerarchico del soprasensibile, tripartizione dei principi costitutivi in essere, vita, intelletto, e primato del principio "essere"»¹¹⁶.

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 elementes (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.

¹¹⁴ Cf. J. RAÚL MÉNDEZ, *El aporte del Liber de Causis en la noción tomista de alma*, in *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, pp. 95-113.

¹¹⁵ Su questi, cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960; M-D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, Ed. Fiorentina, Firenze 1953. «Della tradizione neoplatonica, S. Tommaso accetta il principio dell'esemplarismo e la doppia partecipazione...; ciò che rigetta sono le vie della partecipazione»: J. MOREAU, *Le Platonisme dans la Somme Theologique*, in *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, t.I, pp. 256-257.

¹¹⁶ C. D'ANCONA COSTA, in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Liber de Causis»*, Rusconi, Milano 1986, p. 95.