6. Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum (cf. Phaedrus, 24). Est ergo in potestate animae movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum.

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur.

1. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: «vivere enim est esse viventis»; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

2. Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

3. Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAPITULUM 58

QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA ET INTELLECTIVA NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMAE

(S. Th., I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1; De Pot., q. 3, a. 9, ad 9; De Spir. Creat., a. 3; De anima, a. 2; Quodl. 2, q. 5; Comp. Theol., cc. 90 sqq.)

Potest autem praedictis rationibus secundum opinionem Platonis (cf. Timaeus, 31, 69) obviari quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1. Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: «album» enim dicitur esse «musicum» per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et

6. Ogni realtà che muove se stessa ha la capacità di muoversi e di non muover
di muovere e non muovere. Ora l'anima, secondo l'opinione di Platone, muovere
be il corpo come una realtà che muove se stessa. Dunque è in potere dell'anir
muovere il corpo e non muoverlo. Perciò se non si unisse ad esso se non cor
motore, sarebbe in potere dell'anima separarsi dal corpo e unirsi ad esso quan
vuole. Il che è evidentemente falso.

Che invece l'anima è unita al corpo come sua forma lo si può dimostrare come segu

1. L'elemento per cui qualcosa che è ente in potenza diviene ente in atto è
forma e l'atto di essa. Ora, il corpo che esiste potenzialmente diviene ente in a
mediante l'anima: vivere infatti è l'essere del vivente; e il seme prima dell'anin
zione è vivente solo in potenza, mentre con l'anima diventa vivente in atto. Dunq
l'anima è la forma del corpo animato.

2. Sia l'essere che l'operare appartengono non alla sola forma o alla sola ma
ria, bensì al composto; perciò l'essere e l'agire vanno attribuiti a due cose di
l'una sta all'altra come la materia sta alla forma. Diciamo infatti che un uomc
sano per il corpo e per la salute; che conosce per la conoscenza e per l'anima: e
questi casi la conoscenza è forma per l'anima di chi conosce, e la salute lo è pe
corpo sano. Ora, il vivere e il sentire sono attribuiti all'anima e al corpo: diciar
infatti di vivere e di sentire con l'anima e col corpo. All'anima però vivere e sent
si attribuiscono come al loro principio. Perciò l'anima è forma del corpo.

3. Tutta l'anima sta all'intero corpo, come ogni parte dell'anima sta alla rispet
va parte del corpo. Ora, ogni parte dell'anima funge per l'organo rispettivo
forma e da atto: la vista, p. es., è forma e atto dell'occhio. Dunque l'anima è for
e atto del corpo.

CAPITOLO 58

L'ANIMA VEGETATIVA, QUELLA SENSITIVA E L'INTELLETTIVA NELL'UOMO NON SONO TRE ANIME DISTINTE

Agli argomenti suddetti per quanto riguarda il problema che qui interessa
potrebbe anche sfuggire secondo l'opinione di Platone. Infatti questi ritiene che
noi l'anima intellettiva, quella nutritiva e la sensitiva non siano la stessa. Quin
sebbene l'anima sensitiva sia forma del corpo, non per questo si dovrà dire che u
sostanza intellettiva possa essere forma del corpo.

Ora, che ciò sia impossibile possiamo così dimostrarlo:

1. Gli attributi che appartengono a un'identica cosa secondo forme diverse
predicano reciprocamente in modo accidentale: è accidentale, p. es., che un esse
bianco sia *musico*, ossia perché capita a Socrate di essere bianco e musico. Per

nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur «homines», secundum sensitivam «animalia», secundum nutritivam «viventia». Erit igitur haec praedicatio per accidens, «Homo est animal»; vel, «Animal est vivum». Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictae praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi «per se» qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus: «Superficies est alba», vel: «Numerus est par». Et iterum in hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut «numerus» in definitione «paris». Ibi autem e contrario accidit. Non enim «homo» per se praedicatur de «animali», sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

2. Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: «unum» enim consequitur ad «ens». Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. - Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

3. Item. Adhuc redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, «vivum» enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque «animal» neque «homo» significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut speciem in praedicamento «substantiae».

se le anime intellettiva, sensitiva e nutritiva sono in noi virtù o forme diverse, le denominazioni che ci appartengono in forza di esse si predicheranno tra loro solo in modo accidentale. Ebbene, noi secondo l'anima intellettiva siamo denominati *uomini*, secondo quella sensitiva siamo *animali*, e secondo la nutritiva siamo *viventi*. Quindi l'affermazione che «l'uomo è un animale», oppure che «l'animale è un vivente», sarebbe *per accidens*. Invece tali affermazioni sono *per se*: perché l'uomo è animale in quanto uomo; e l'animale è un vivente in quanto animale. Perciò uomo, animale e vivente in forza di un identico principio.

Se si dicesse che, pur restando distinte queste anime, non segue che le predicazioni suddette siano *accidentali*, perché le anime ricordate hanno un ordine o rapporto tra loro, anche questo va escluso. Infatti il rapporto tra la realtà sensitiva con quella intellettiva, tra quella vegetativa con quella sensitiva, è il rapporto esistente tra potenza e atto: poiché secondo l'ordine genetico la realtà intellettiva è posteriore a quella sensitiva, e quella sensitiva alla vegetativa; perché nella generazione prima c'è l'animale e poi l'uomo. Perciò se questo rapporto rendesse *per se* (o essenziali le predicazioni suddette, ciò non avverrebbe secondo la predicazione *per se* che si desume dalla forma, ma secondo quella predicazione *per se* che si desume dalla materia e dal soggetto, come quando di una superficie diciamo che è colorata. Ma questo è insostenibile. Perché secondo questo tipo di predicazione *per se* l'elemento formale è predicato *per se* del soggetto; come quando diciamo: «La superficie è bianca», oppure: «Quel numero è pari». Inoltre in questo tipo di predicazione *per se* il soggetto rientra nella definizione del predicato: il *numero*, p. es., va incluso nella definizione del *pari*. Invece qui avviene il contrario. Perché non è *uomo* a essere predicato dell'animale, bensì al contrario: e neppure il soggetto rientra nella definizione del predicato, ma è vero il contrario. Dunque le predicazioni suddette non sono *per se* per l'ordine o rapporto suddetto.

2. L'unità deriva dal medesimo principio dell'essere: l'*uno* infatti segue *l'ente*. Ora, dato che ogni cosa riceve l'essere dalla forma, dalla forma riceverà pure l'unità. Se dunque nell'uomo si ammettono più anime come forme distinte, l'uomo non sarà un ente unico, ma più enti. - Né per assicurare l'unità potrà bastare l'ordine esistente tra le varie forme; perché l'unità di ordine non è unità in senso assoluto, essendo la più debole delle unità.

3. Anzi, ritornerebbe allora l'incongruenza lamentata nel capitolo precedente, cioè che anima intellettiva e corpo non formano un'unità in senso assoluto, ma solo di ordine accidentale. Infatti quanto una cosa acquista dopo il suo essere completo l'acquista come accidente, trattandosi di cosa estranea alla sua essenza. Ma ogni forma sostanziale rende un essere completo come sostanza: lo rende infatti ente in atto e realtà concreta. Perciò qualunque cosa sopravvenga alla cosa dopo la prima forma sostanziale, è un apporto accidentale. Ora, siccome l'anima vegetativa è una forma sostanziale, poiché *vivente* è un predicato sostanziale dell'uomo e dell'animale; ne segue che l'anima sensitiva come pure l'intellettiva siano apporti accidentali. Quindi sia *animale* che *uomo* non significherebbero un essere unico in senso assoluto, e neppure un genere o una specie della categoria di *sostanza*.

CAPITULUM 57

POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMAE INTELLECTUALIS AD CORPUS

(S. Th. I, q. 76, a. 1; In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, ad 3; De anima, a. 1; De Unit. Int., c. 3)

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore «sicut nautam in navi» (cf. De anima, 2, c. 1, n. 13). Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est (c. 56).

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore (Alcibiades, 1, 25): sed quod «ipsa anima utens corpore sit homo»; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed «homo utens indumento».

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse «animam utentem corpore», non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum, cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

CAPITOLO 57

LE TESI DI PLATONE CIRCA L'UNIONE DELL'ANIMA INTELLETTIVA COL CORPO

Mossi da queste ragioni e da altre consimili alcuni affermarono che nessuna sostanza intellettiva può essere forma del corpo. Ma poiché tale opinione pareva contraddetta dalla stessa natura dell'uomo, il quale appare composto di anima intellettiva e di corpo, escogitarono delle vie per salvare la natura dell'uomo.

Platone, dunque, e i suoi seguaci ritennero che l'anima intellettiva si unisca al corpo non come la forma alla materia, ma solo come il motore è unito al corpo che muove, affermando che l'anima è nel corpo «come il nocchiero nella nave». Cosicché l'unione dell'anima col corpo non avverrebbe che mediante quel contatto di virtù, di cui sopra abbiamo parlato.

Ma questo è inammissibile. Poiché con tale contatto non viene a formarsi una unità in senso assoluto, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Mentre l'unione dell'anima col corpo costituisce l'uomo. Perciò si dovrebbe concludere che l'uomo non è una realtà unica in senso assoluto: e quindi neppure un vero e proprio ente, ma un ente *per accidens*.

Per evitare questo Platone ritenne che l'uomo non fosse il composto di anima e corpo, bensì «l'anima stessa che si serve del corpo»; così come Pietro non è il composto di un uomo e del suo vestito, ma «l'uomo che usa il vestito».[35]

Questo però si dimostra essere impossibile. Infatti l'animale e l'uomo sono esseri sensibili e corporei. Ora, ciò non sarebbe se il loro corpo e le sue parti non rientrassero nell'essenza dell'uomo e dell'animale, ma tutta la loro essenza fosse l'anima, secondo la teoria suddetta: poiché l'anima non è qualcosa di sensibile e di materiale. Dunque è impossibile che l'uomo e l'animale siano «anime che si servono del corpo», e non realtà composte di corpo e d'anima.

Inoltre è impossibile che cose essenzialmente diverse abbiano un'operazione unica. E parlo di operazione unica non da parte dell'oggetto a cui termina l'azione, ma da parte dell'agente: i molti portuali, p. es., che trascinano una barca compiono un'azione unica da parte dell'opera, che è unica, ma da parte dei trascinatori le azioni sono molteplici, per la diversità dei loro impulsi. Infatti, poiché l'azione segue la forma e la virtù dell'agente, dove ci sono diverse forme e virtù, devono esserci azioni diverse. Ora, sebbene l'anima abbia delle operazioni proprie, p. es. l'intendere, in cui è indipendente dal corpo, tuttavia ha delle operazioni in comune col corpo, come temere, adirarsi, sentire e simili. Infatti queste operazioni implicano una trasmutazione di determinate parti del corpo, dal che appare evidente che appartengono insieme e all'anima e al corpo. Dunque anima e corpo devono costituire una realtà unica, e non due cose essenzialmente diverse.

---

35) S. Tommaso non conobbe direttamente le opere di Platone. Le sue principali fonti d'informazione al riguardo sono stati Aristotele, Nemesio di Emesa (che egli cita come S. Gregorio Nisseno) e S. Agostino.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest.

1. Quia, ut probat Philosophus in 2 De anima (c. 5, nn. 1, 6), «sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus». Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

2. Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur «facere» et «pati» (cf. Cat., c. 2, n. 6). Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur. Tamen a Platônis opinione non discordat, sed de hoc infra (c. 82) erit locus quaerendi.

3. Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

4. Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. «Vivere autem est quoddam esse viventis». Non igitur corpus vivet per animam.

5. Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

A questo argomento così si risponde, seguendo la teoria di Platone. Niente impedisce che movente e mosso abbiano un'operazione essenzialmente identica, sebbene siano realmente diversi: poiché il moto è un identico atto che è del movente in quanto questo è il principio da cui emana, ed è del corpo mosso in quanto questo è il soggetto in cui risiede. Ecco quindi in che modo Platone riteneva che le suddette operazioni sono comuni all'anima e al corpo: sono dell'anima in quanto movente, e del corpo in quanto mosso.

Ma questo non è ammissibile. Infatti:

1. Come spiega il Filosofo, «il sentire si verifica nell'impressione stessa che si subisce dai sensibili esterni». Perciò l'uomo non può sentire, senza l'oggetto sensibile esterno: come una cosa non può essere mossa, senza chi la muova. Quindi nella sensazione l'organo sensitivo viene mosso e impressionato, ma dall'oggetto sensibile esteriore. E ciò per cui subisce tale impressione è il senso: il che si rileva dal fatto che le cose prive di senso non ricevono le suddette impressioni. Perciò il senso è una virtù passiva dell'organo stesso. Dunque l'anima sensitiva nella sensazione non si comporta come movente ed agente, bensì come principio per cui il paziente riceve. E questo non può distinguersi essenzialmente dal paziente. Quindi l'anima sensitiva nell'essere non è diversa dal corpo animato.

2. Sebbene il moto sia un atto comune al motore e al mosso, tuttavia produrre il moto e riceverlo sono due operazioni distinte: ecco perché *fare* e *patire* sono elencati come due predicamenti. Perciò se nella sensazione l'anima si comporta come agente e il corpo come paziente, le loro operazioni saranno distinte. Dunque l'anima sensitiva avrebbe delle operazioni proprie. Avrebbe quindi anche una propria sussistenza. Perciò distrutto il corpo non cesserà di esistere. Quindi le anime sensitive degli stessi animali irragionevoli sarebbero immortali. Il che è inaccettabile. E tuttavia non è incompatibile con l'opinione di Platone. Ma di questo riparleremo in seguito.

3. Il corpo mobile non deriva la propria specie dal suo motore. Se dunque l'anima non si unisse al corpo che come motore, il corpo e le sue parti non riceverebbero la loro specificazione dall'anima. Perciò alla separazione dell'anima il corpo e le sue parti resterebbero dell'identica specie. Ma questo è evidentemente falso: perché le carni, le ossa, le mani e altre parti consimili dopo la partenza dell'anima non sono così denominate che in senso equivoco; poiché nessuna di esse conserva la propria operazione che ne accompagna la specie. Perciò l'anima non è unita al corpo solo come un motore al corpo che muove, o come l'uomo al suo vestito.

4. Il corpo mobile dal proprio motore riceve non l'essere, ma soltanto il moto. Se l'anima quindi fosse unita al corpo solo come motore, il corpo sarebbe mosso dall'anima, ma da essa non riceverebbe l'essere. Ora, il vivere non è che il modo di essere del vivente. Dunque il corpo non riceverebbe la vita dall'anima.

5. Il corpo mobile né dall'applicazione del motore viene generato, né dalla sua separazione viene corrotto: poiché dal motore non dipende nell'essere, bensì solo nel movimento. Perciò se l'anima fosse unita al corpo solo come motore, ne seguirebbe che dall'unione dell'anima non si avrebbe nessuna generazione, e non ci sarebbe corruzione dalla loro separazione. E così la morte, che consiste nella separazione dell'anima dal corpo, non sarebbe la distruzione dell'animale. Il che è falso in maniera evidente.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum «movere» sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur «exequens motum», facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes.

Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

Capitulum 83

QUOD ANIMA HUMANA INCIPIAT CUM CORPORE

(S. Th., I, q. 90, a. 4; q. 118, a. 3; In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 4, ad 1; d. 17, q. 2, a. 2; De Pot., q. 3, a. 10; De Malo, q. 5, a. 4; In Hebr., c. 1, lect. 4)

Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper. Quod quidem videtur his rationibus posse probari.

1. Nam illud quod nunquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper nunquam de eo verum est dicere «non esse»: quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incoepit esse, est aliquando verum dicere «non esse». Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2. Adhuc. Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.

3. Amplius. Illud non est perfectum cui plurimae suarum principalium partium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 68) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium partium addi, et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum. Quod est impossibile.

4. Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate Sacrae Scripturae. Dicitur enim Gen. 1 (2, 2), quod «Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat». Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. Non igitur de novo animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Da ciò segue che neppure il *muovere* è un'operazione dell'anima sensitiva che esclude un organo. Infatti l'anima del bruto non muove che mediante il senso e l'appetito. Poiché la stessa facoltà che si dice *esecutrice del moto* rende le membra obbedienti al comando dell'appetito: perché essa, più che movente, è una virtù che predispone il corpo a ricevere il moto.

Dunque è evidente che nessuna operazione dell'anima dei bruti può essere senza il corpo. E quindi si può concludere a tutto rigore che questa anima è inerente al corpo.

Capitolo 83

L'ANIMA UMANA HA INIZIO COL CORPO

Ma poiché si riscontra che le medesime cose le quali hanno un inizio hanno pure una fine della loro esistenza, ad alcuni potrebbe sembrare, dal fatto che l'anima umana non ha un termine nella propria esistenza, che non abbia avuto neppure un inizio, ma che sia sempre esistita. E sembra che ciò si possa dimostrare con gli argomenti seguenti:

1. Ciò che non finirà mai di esistere ha la virtù di esistere sempre. Ma di ciò che ha la virtù di esistere sempre, non può mai essere vera l'affermazione che *non è*: perché dura nell'essere quanto si estende la sua virtù di esistere. Invece, di tutto ciò che ha incominciato a essere è talvolta vera l'affermazione che *non è*. Perciò, ciò che giammai cessa di essere in nessun momento comincerà a essere.

2. La verità dei dati intelligibili come è incorruttibile, così di per sé è eterna: infatti è necessaria; e tutto ciò che è necessario è eterno, poiché ciò che è necessario che sia è impossibile che non sia. Ora, dall'incorruttibilità della verità intelligibile si dimostra che l'anima è essenzialmente incorruttibile. Dunque, con pari ragione, dalla sua eternità si può dimostrare l'eternità dell'anima.

3. Non può dirsi perfetta una cosa cui mancano molte delle sue parti principali. Ora, è evidente che le parti principali dell'universo sono le sostanze intelligenti, nel cui genere rientrano, come sopra abbiamo visto, le anime umane. Perciò se ogni giorno iniziano nuove anime umane per quanti uomini nascono, è evidente che ogni giorno all'universo vengono aggiunte molte parti principali, e che molte ancora ne mancano. Quindi ne segue che l'universo è imperfetto. Il che è inammissibile.

4. Ci sono anche alcuni i quali argomentano dai testi della Sacra Scrittura. Infatti nella *Genesi* si legge che «Dio il settimo giorno compì l'opera che aveva fatto, e si riposò da ogni opera compiuta». Ora, questo non sarebbe vero, se ogni giorno egli creasse nuove anime. Dunque le anime umane non hanno un inizio, ma esistono fin dal principio del mondo.

Propter has ergo et similes rationes quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita et ab aeterno fuisse. Unde qui posuerunt animas humanas in sui multitudine esse immortales, scilicet platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, hac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata (vide: Timaeus, 14, 42; Phaedrus, 28, 29). - Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit alexander sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroes (cf. c. 80). - Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba: nam, de intellectu loquens, dicit ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam «perpetuum» esse (De anima, 3, c. 5, n. 2).

Quidam vero Catholicam fidem profitentes, platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianae fidei professores Origenes (cf. De princ. 2, cc. 9, 44) posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes. Quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet: quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt, cum Platone, et de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, iam supra (cc. 59, 76) ostensum est. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione. Quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

1. Ostensum est enim supra (c. 68) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in uno et eodem, tempore est posterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod est potentia vivum (vide De gen. an., 3, c. 3), quam esset anima, quae est actus vitae.

2. Adhuc. Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam: quod enim convenit alicui praeter naturam inest ei per accidens, quod autem convenit secundum naturam inest ei per se; «quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se». Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur.

3. Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta (c. 68). Anima autem, cum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima

Per queste ed altre simili ragioni, alcuni sostenitori dell'eternità del mond hanno affermato che l'anima umana, come è incorruttibile, così esiste dall'eterni Perciò coloro che ritengono le anime umane immortali nella loro molteplicità, ossi i Platonici, ammisero che esse siano esistite dall'eternità, e che poi successivame te si uniscono e si separano dai corpi secondo determinati cicli di anni. - Colo invece i quali ritengono che le anime umane siano immortali per qualche cosa comune che rimane di tutti gli uomini dopo la morte, pensano che questo elemen unico comune sia esistito dall'eternità: sia che si tratti del solo intelletto agent come riteneva Alessandro (di Afrodisia); sia che con esso sopravviva anche l'inte letto possibile, come riteneva Averroé. - Sembra che la medesima idea sia espres da Aristotele: poiché, parlando dell'intelletto, egli afferma non solo che è incorr tibile, ma anche «perpetuo».

Alcuni poi che professavano la fede cristiana, imbevuti delle dottrine platon che, presero una via di mezzo. Poiché infatti, secondo la fede cattolica, niente eterno all'infuori di Dio, non ammisero che le anime fossero eterne, ma che es sono state create col mondo; anzi, prima del mondo visibile, e che successivame vengono unite ai corpi. Il primo dei cristiani ad ammettere questa tesi si riscon che fu Origene, e dopo di lui molti suoi seguaci. E tale opinione è rimasta fino nostri giorni presso gli eretici: tra questi ci sono i Manichei, i quali ritengono c Platone che le anime sono eterne e che trasmigrano da un corpo a un altro.

Ma è facile dimostrare che le tesi suddette sono estranee alla verità. Infatti sopra abbiamo visto che non esiste un intelletto unico per tutti, né possibile agente. Perciò rimane da procedere contro le opinioni le quali ritengono che anime umane sono molteplici, e tuttavia ammettono che esse siano esistite pri dei loro corpi, o dall'eternità, o dall'origine del mondo. Che ciò sia insostenibile può dimostrare con gli argomenti seguenti:

1. Sopra noi abbiamo dimostrato che l'anima è unita al corpo come forma e a del medesimo. Ora, l'atto, pur essendo per natura prima della potenza, tuttavia c nologicamente nei singoli soggetti è posteriore ad essa: poiché una data cosa pa dalla potenza all'atto. Perciò prima esisterà il seme, il quale è il vivente in poten che l'anima, la quale è l'atto della vita.

2. Per ogni forma unirsi alla propria materia è naturale: altrimenti il composto forma e di materia sarebbe qualcosa di estraneo alla natura. Ora, ad ogni cosa pri spetta ciò che le compete secondo natura, che quanto le compete come estraneo sua natura: poiché quanto le è dovuto così, capita *per accidens*, mentre quanto dovuto secondo natura vi si trova *per se*; e ciò che è *per accidens* è sempre po riore a ciò che è *per se*. Perciò all'anima prima spetta di essere unita al corpo essere da esso separata. Quindi essa non fu creata prima del corpo cui è unita.

3. Ogni parte separata dal tutto è imperfetta. Ora l'anima, essendo forma, co sopra abbiamo visto, è parte della specie umana. Quindi mentre esiste per se ste senza il corpo, è imperfetta. Ma nell'ordine degli esseri naturali ciò che è perfet prima di ciò che è imperfetto. Dunque non era secondo ordine naturale che l'an fosse creata prima senza corpo, piuttosto che unita con esso.

CAPITULUM 87

QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM

(S. Th., I, q. 90, aa. 2-3; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 4; d. 18, q. 2, a. 2; De Verit., q. 27, a. 3, ad 9; De Pot., q. 3, ad 9; De Spir. Creat., a. 2, ad 8; Quodl., 11, q. 5, a. 1; Comp. Theol., c. 93)

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod solus Deus animam humanam producit in esse.

1. Omne enim quod in esse producitur vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (cc. 50, 65) ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est (cap. praec.). Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra (c. 83) ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

2. Amplius. Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est, ut supra (ibid.) ostensum est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat (c. 68). Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

3. Adhuc. Eorum quae sunt unius generis, est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 86) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

4. Item. Quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia sim-

CAPITOLO 87

L'ANIMA UMANA È PRODOTTA DA DIO PER CREAZIONE

Da quanto abbiamo detto si può dimostrare che Dio soltanto produce l'anim umana. Infatti:

1. Tutte le cose che vengono prodotte nell'essere, sono generate, in maniera diretta o indiretta, oppure sono create. Ora, l'anima non è generata direttamente non essendo composta, come sopra abbiamo visto, di materia e forma. E non generata in maniera indiretta; poiché, essendo forma del corpo, dovrebbe esser generata per la generazione del corpo, che deriva dalla virtù attiva del seme, cos che abbiamo negato. Perciò siccome l'anima umana comincia ad essere, non esser do eterna, e non esistendo prima del corpo, come sopra abbiamo dimostrato, necessario che venga all'essere per creazione. Ma sopra abbiamo visto che solo Di può creare. Dunque egli soltanto produce le anime umane.

2. Tutto ciò la cui essenza non è il proprio essere ha una causa del proprio ess re, come sopra abbiamo dimostrato. Ora, l'anima umana non è il proprio esser poiché questo, e l'abbiamo visto, è solo di Dio. Perciò essa ha una causa agente d proprio essere. D'altra parte le cose che hanno l'essere *per se* devono anche esse prodotte *per se*: mentre ciò che non ha l'essere *per se* ma insieme a un'altra cos non viene prodotto *per se*, bensì nella produzione di quell'altra cosa, come la form del fuoco viene prodotta nella produzione del fuoco. Ora, l'anima umana ha ques di proprio tra le altre forme, che è sussistente nel proprio essere, comunican quindi al corpo il proprio essere. Perciò l'anima deve avere una produzione diret e *per se*, diversa da quella delle altre forme, le quali vengono prodotte indirett mente (*per accidens*) nella produzione del composto. Ma l'anima umana, n essendo composta di materia, non può essere prodotta da una materia preesisten È necessario quindi che venga prodotta dal nulla, ossia che venga creata. Perci siccome la creazione è opera esclusiva di Dio, come sopra abbiamo spiegato, segue che essa è creata immediatamente da Dio.

3. Gli esseri che appartengono ad un unico genere, hanno un unico modo di pr dursi, come sopra abbiamo dimostrato. Ora, l'anima appartiene al genere de sostanze intellettive, di cui non si può concepire altra produzione che per via creazione. Dunque l'anima umana viene all'essere per creazione da Dio.

4. Quanto viene prodotto nell'essere da una causa agente, o riceve da essa qu cosa che è il principio esistenziale della sua specie, oppure direttamente l'esisten Ma l'anima non può essere prodotta in modo da acquistare qualcosa che sia essa il principio esistenziale, come avviene nelle cose composte di materia e form le quali vengono generate per il fatto che acquistano la forma in atto: poiché l'a ma non ha in se stessa qualcosa che possa costituire per essa il principio esistenz essendo una sostanza semplice, come sopra abbiamo visto. Dunque essa n

in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

5. Praeterea. Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

Hoc etiam innuere videtur Sacra Scriptura, Gen. 1. Cum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit: «Producant aquae reptile animae viventis», et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari ostendit, dicens (Gen. 2, 7): «Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae».

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

Capitulum 88

RATIONES AD PROBANDUM QUOD ANIMA HUMANA CAUSETUR EX SEMINE

(Ubi supra, c. 86)

Sunt autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

1. Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam: ratio autem «animalis» univoce homini et aliis animalibus conveniat; videtur quod anima sensitiva hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis, eundem modum habent prodeundi in esse (cf. c. 86). Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra ostensum est (c. 58). Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

2. Praeterea. Sicut docet Aristoteles in libro De generatione animalium (c. 3), prius tempore est fetus animal quam homo. Sed, cum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in ceteris animalibus

viene prodotta nell'essere da una causa agente, se non perché da essa riceve direttamente l'esistenza. Ora, l'esistenza, o essere, è l'effetto proprio della prima e universale causa agente: poiché le cause seconde agiscono imprimendo una somiglianza delle loro forme nelle cose prodotte che è la forma di queste ultime. Dunque l'anima non può essere prodotta che dalla prima e universale causa agente, che è Dio.

5. Il fine di ogni cosa corrisponde al suo principio: infatti una cosa è perfetta quando raggiunge il suo principio, o mediante la somiglianza, o in qualsiasi altro modo. Ora, fine dell'anima umana e ultima sua perfezione è trascendere con la cognizione e l'amore tutto l'ordine delle creature, raggiungendo il primo principio che è Dio. Perciò essa deve avere in lui il principio della propria origine.

Ciò sembra essere accennato anche dalla Sacra Scrittura. Parlando infatti della produzione degli altri animali, essa attribuisce ad altre cause le loro anime, col dire «Producano le acque i rettili animati e viventi», e così per le altre bestie: ma arrivata all'uomo, mostra che la sua anima è creata da Dio, col dire: «Dio formò l'uomo col fango della terra, e gli soffiò sulla faccia lo spirito di vita».

Viene così escluso l'errore di coloro i quali ritenevano che le anime siano state create dagli angeli.

Capitolo 88

ARGOMENTI PER PROVARE CHE L'ANIMA UMANA VIENE CAUSATA DAL SEME

Ci sono però degli argomenti che sembrano escludere le conclusioni precedenti. Infatti:

1. Essendo l'uomo un animale in quanto ha l'anima sensitiva, e applicandosi il termine animale in maniera univoca sia all'uomo che agli altri animali, sembra che l'anima sensitiva dell'uomo sia dello stesso genere di quella degli altri animali. Ora, le cose dello stesso genere hanno l'identico modo di prodursi. Perciò l'anima sensitiva dell'uomo deriva, come quella degli altri animali, dalla virtù esistente nel seme. Ma nell'uomo l'anima sensitiva si identifica sostanzialmente con l'anima intellettiva, come sopra abbiamo visto. Sembra quindi che l'anima intellettiva venga prodotta dalla virtù del seme.

2. Come Aristotele insegna nel secondo libro del *De Generatione Animaliu* cronologicamente il feto è prima animale e poi uomo. Ma mentre esso è animale non ancora uomo, ha un'anima sensitiva e non intellettiva; e non c'è dubbio che quella sensitiva deriva dalla virtù del seme, come avviene negli altri animali. Per

Capitulum 50

QUOD IN NATURALI COGNITIONE)UAM HABENT SUBSTANTIAE SEPARATAE DE DEO NON QUIESCIT EARUM NATURALE DESIDERIUM

(S. Th., I, q. 62, a. 1; In 2 Sent., d. 4, q. 1, a. 1)

n potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale deside- ubstantiae separatae.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi per- iem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imper- llius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. icta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non scentes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species: non enim mur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; unde ecipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea «quid est». Ex hac igitur ione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale rium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum n: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes ph., 1, c. 2, n. 8). Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter us substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effec- etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae tae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum n, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei sub- m videant.

Adhuc. Sicut se habet quaestio «propter quid» ad quaestionem «quia», ita et quaestio «quid est» ad quaestionem «an est»: nam quaestio «propter quaerit medium ad demonstrandum «quia est» aliquid, puta quod luna tur; et similiter quaestio «quid est» quaerit medium ad demonstrandum t», secundum doctrinam traditam in 2 Posteriorum (c. 1). Videmus autem identes «quia est» aliquid, naturaliter scire desiderant «propter quid». t cognoscentes «an aliquid sit», naturaliter scire desiderant «quid est» quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum «quia est».

Amplius. Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde itur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur: unde et linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter eris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathemati- itudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur

Capitolo 50

LA CONOSCENZA NATURALE DI DIO NON APPAGA IL DESIDERIO NATURALE DELLE SOSTANZE SEPARATE

Non è possibile però che in questa conoscenza naturale di Dio si appaghi il desiderio naturale delle sostanze separate. Infatti:

1. Tutto ciò che è imperfetto in un dato ordine desidera raggiungere la perfezione in questo ordine: chi circa un dato oggetto ha solo un'opinione, che ne è una conoscenza imperfetta, per ciò stesso è sollecitato a desiderarne la scienza. Ora, la predetta conoscenza che le sostanze separate hanno di Dio, senza conoscerne la essenza, è un tipo imperfetto di conoscenza, poiché noi non siamo persuasi di conoscere una cosa, se non ne conosciamo la natura; infatti l'atto principale nella conoscenza di una cosa è sapere che cosa è (*quid est*). Perciò per questa conoscenza che le sostanze separate hanno di Dio, non può quietarsi il loro desiderio naturale, ma anzi esso così viene piuttosto sollecitato a vedere l'essenza divina.

2. Dalla conoscenza degli effetti il desiderio viene sollecitato a conoscere la causa: infatti gli uomini cominciarono a filosofare per ricercare le cause. Perciò il desiderio di sapere, innato in tutte le sostanze intellettive, non può acquietarsi, se, una volta conosciuta l'essenza degli effetti, non si arriva a conoscere l'essenza della loro causa. Quindi il fatto che le sostanze separate, conoscendo la natura di tutte le cose, vedono che Dio è la loro causa, non acquieta in esse il desiderio naturale, se non nel contemplare l'essenza di Dio stesso.

3. Il problema relativo alla natura (*quid est*) di una cosa sta a quello relativo alla sua *esistenza (an est)*, come il problema relativo alla *ragione propria (propter quid)* di una cosa sta a quello relativo al fatto *che è (quia est)*: infatti il problema relativo al *propter quid* non è che la ricerca del termine medio per giustificare l'esistenza (il *quia est*) di una data cosa, p. es., l'eclisse di luna; parimenti il problema relativo al *quid est* è la ricerca del termine medio per giustificare l'*an est*, come spiega Aristotele nel secondo libro degli *Analitici Secondi*. Ora, noi vediamo che chi conosce che una cosa è (*quia est*) desidera per natura di conoscerne la ragione (*propter quid*). Dunque anche coloro che di una cosa conoscono l'esistenza *(an est)*, per natura desiderano conoscerne la natura (*quid est*), ossia di comprenderne l'essenza. Perciò il desiderio naturale di conoscere Dio non può acquietarsi nella conoscenza con la quale si conosce di lui solo che esiste (*quia est*).

4. Niente di finito può quietare il desiderio dell'intelletto. E lo dimostra il fatto che l'intelletto, data una qualsiasi cosa finita, escogita qualche cosa che la supera: data, p. es., una qualsiasi linea finita, può concepirne una più estesa; e lo stesso si dica dei numeri. Questa è appunto la ragione dell'infinita addizionalità dei numeri e delle linee geometriche. Ora, l'altezza e la virtù di qualunque sostanza creata è finita.

ellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias :atas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad elligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo libro (c. 43) ensum est de substantia divina.

5. Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus natu- ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam lendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est, cognoscunt, prae- to cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse igno- n. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendum divinam ostantiam.

6. Item. Quanto aliquid est fini propinquius, tanto maiori desiderio tendit ad em: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. ellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cogni- ni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam s. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta it (c. 49), non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essen- m suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturali- desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta earum desiderium etatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in i cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias: cum adhuc um desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam.

In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas am in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat ut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel ectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis us quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad mmum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod conve- nter sapientia dicit, Eccli. 24, 7: «Ego in altissimis habitavi, et thronus meus columna nubis». Et Proverb. 9, 3 dicitur quod «sapientia per ancillas suas cat ad arcem». Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime am, in infimis rebus quaerunt.

L'intellettualismo tomista in questo finalismo che arriva a Dio trova la sua giustificazione più fonda. Si noti come S. Tommaso passi dalla considerazione delle sostanze angeliche, separate la materia, a una conclusione generale che riguarda tutte le creature dotate d'intelligenza.

Quindi l'intelletto delle sostanze separate non si acquieta per il fatto che conosce delle sostanze create, per quanto eminenti, ma col desiderio naturale tende a conoscere una sostanza di dignità infinita, quale è appunto la sostanza divina, come abbiamo visto nel *Primo Libro*.

5. In tutte le nature intellettive come c'è il desiderio naturale di conoscere, c'è pure il desiderio naturale di escludere l'ignoranza. Ora, le sostanze separate, come abbiamo detto nel capitolo precedente, conoscono col suddetto tipo di conoscenza che l'essenza di Dio è al di sopra di se stesse e di tutto ciò che esse conoscono: e quindi sanno che l'essenza divina è ignota per loro. Dunque il loro desiderio naturale tende a conoscerla.

6. Più una cosa è vicina al fine, più tende ad esso con maggiore desiderio: vediamo infatti che i moti naturali dei corpi vicino al termine sono più veloci. Ora, gli intelletti delle sostanze separate sono più vicini alla conoscenza di Dio che il nostro intelletto. Dunque essi desiderano più intensamente di noi la conoscenza di Dio. Ora, noi, per quanto possiamo sapere di Dio che esiste, e che ha gli altri attributi che abbiamo ricordato sopra, non cessiamo dal desiderare, ma desideriamo di conoscerlo nella sua essenza. Molto più dunque lo desiderano naturalmente le sostanze separate. Perciò il loro desiderio non può essere appagato dal predetto tipo di cognizione.

E da questi argomenti si può concludere che l'ultima felicità delle sostanze separate non consiste in quella conoscenza di Dio con cui esse lo conoscono nella loro sostanza, poiché il loro desiderio le sospinge fino all'essenza di Dio.

Da ciò si vede pure che l'ultima felicità non va ricercata in nessun'altra cosa che nell'esercizio dell'intelletto, poiché nessun desiderio porta così in alto come il desiderio di conoscere la verità.[29] Infatti tutti i nostri desideri o del piacere, o di qualsiasi altro bene bramato dagli uomini, possono anche acquietarsi in queste cose: ma questo desiderio non si acquieta che in Dio, sommo cardine e creatore di tutte le cose. Di qui le parole della *Sapienza*: «io abito nel più alto dei cieli, e il mio trono è sopra una colonna di nubi». E nei *Proverbi* si legge che «la Sapienza con le sue ancelle chiama all'acropoli». Si vergognino perciò coloro che ripongono la felicità umana, posta tanto in alto, nelle cose più meschine.[30]

---

30) Al termine di queste riflessioni S. Tommaso, caso più unico che raro nella sua opera, non sa trattenere un moto di sdegno verso tanta parte dell'umanità che si degrada nella ricerca di beni tanto effimeri. E il fatto che questo sfogo sia nato spontaneamente da una considerazione «intellettualistica» della beatitudine ci dice chiaramente quale ispirazione mistica e religiosa ci fosse in questo intellettualismo.