

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

**DERIVAZIONE, PRODUZIONE E DISTINZIONE
DELLE CREATURE DA DIO.**

L'UOMO

I PARTE, Q. 75 – 102



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

Introduzione e divisione di tutta l'opera (proemio).

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

- Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26).
- Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27-43).
- La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119).



Seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II).

- Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5).
- Mezzi (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:
 - gli atti umani in generale (I-II, 6-114).
 - le azioni umane in particolare (II-II, 1-189).

|

Terza parte e Supplemento

Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio: (III).

- Il Salvatore medesimo (III, 1-59).
- I Sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68).
- Il fine della vita immortale (Spl, 69-99).

Circa l'essenza dobbiamo considerare:

A - primo, se Dio esista I, 2

B - secondo, come egli è, o meglio, come non è (I, 3-13); e in proposito, eliminando ciò che in lui ripugna (composizione, moto, ecc.), va considerato:

1°) - *Come egli debba essere in se stesso*. Di qui le questioni relative:

- a) alla semplicità di Dio I, 3
- b) alla perfezione di Dio (I, 4-6)
 - (1) la perfezione divina in se stessa I, 4
 - (2) il bene in universale I, 5
 - (3) la bontà divina I, 6
- c) all'infinità di Dio (I, 7-8)
 - (1) tale infinità in se stessa I, 7
 - (2) la presenza di Dio in tutte le cose I, 8
- d) all'immutabilità di Dio (I, 9-10)
 - (1) tale immutabilità in se stessa I, 9
 - (2) l'eternità divina che ne consegue I, 10
- e) all'unità di Dio I, 11

2°) - *Come Dio si trovi nella nostra conoscenza, ossia come venga conosciuto dalle creature* I, 12

3°) - *Come venga da noi denominato: i nomi di Dio* I, 13

C - terzo, ciò che riguarda l'operare di Dio (I, 14-26).

In base alla distinzione tra operazioni immanenti e transitive, trattiamo:

1°) *di quanto riguarda l'intelletto di Dio* (I, 14-18)

- a) della scienza di Dio I, 14-17, e quindi
 - (1) delle idee I, 15
 - (2) della verità I, 16
 - (3) della falsità I, 17
- e, poiché l'intendere è un atto vitale, trattiamo in secondo luogo
- b) della vita di Dio I, 18

2°) *di quanto riguarda la volontà di Dio in maniera diretta* (I, 19-24)

- a) la prima indagine si riferisce alla stessa volontà o volizione I, 19
- b) la seconda si riferisce agli atti propri della volizione (I, 20-21), quali:
 - (1) l'amore di Dio I, 20
 - (2) la giustizia e la misericordia di Dio I, 21
- c) la terza si riferisce agli atti riguardanti insieme intelletto e volontà (I, 22-24)
 - (1) la provvidenza di Dio I, 22
 - (2) la predestinazione I, 23
 - (3) il libro della vita I, 24

3°) *di quanto si riferisce alla potenza di Dio* I, 25
e finalmente della beatitudine di Dio I, 26.

A - Presenza di più processioni in Dio I, 27

B - Relazioni di origine in Dio I, 28

C - Le Persone divine (I, 29-43)

1°) *considerate per se stesse* (I, 29-38)

a) le Persone divine in generale (I, 29-32)

(1) il significato del termine *persona* I, 29

(2) il numero delle persone I, 30

(3) modi di esprimere unità e pluralità in Dio I, 31

(4) la nostra conoscenza delle Persone divine I, 32

b) le singole Persone divine (I, 33-38)

(1) la persona del Padre I, 33

(2) la persona del Figlio (I, 34-35)

come Verbo I, 34

come Immagine I, 35

(3) la persona dello Spirito Santo (I, 36-38)

come Spirito I, 36

come Amore I, 37

come Dono I, 38

2°) *le Persone divine considerate nei loro rapporti* (I, 39-43)

a) le Persone in rapporto all'essenza divina I, 39

b) in rapporto alle relazioni o proprietà I, 40

c) in rapporto agli atti nozionali I, 41

d) le Persone divine nei loro rapporti reciproci (I, 42-43)

(1) di eguaglianza e di somiglianza I, 42

(2) rispetto alle missioni divine I, 43

Prima parte > Trattato su Dio

La derivazione delle creature da Dio: I, 44-119

A - La produzione delle creature (I, 44-46)

- 1°) quale sia la prima causa degli esseri esistenti I, 44
- 2°) la maniera di derivare dalla prima causa che si dice creazione I, 45
- 3°) il principio del perdurare delle cose create I, 46

B - La distinzione delle creature (I, 47-102)

- 1°) la distinzione delle cose considerate in generale I, 47
- 2°) distinzione tra bene e male (I, 48-49):
 - a) a proposito del male I, 48
 - b) circa la causa del male I, 49
- 3°) distinzione tra creature spirituali e corporali (I, 50-102)
 - a) le creature del tutto spirituali, o angeli (I, 50-64)
(Vedi schema L'angelo)
 - b) le creature del tutto corporali (I, 65-74)
(Vedi schema L'opera dei sei giorni)
 - c) la creatura composta di corpo e spirito: l'uomo (I, 75-102)
(Vedi schema L'uomo)



C - La conservazione e il governo delle creature (I, 103-119)

- 1°) In generale I, 103
- 2°) in particolare gli effetti del governo divino (I, 104-119)
 - a) la conservazione nell'essere I, 104
 - b) il mutamento delle creature (I, 105-119)
 - (1) il loro mutamento da parte di Dio stesso I, 105
 - (2) il loro mutamento da parte di altre creature
 - I) influsso causale degli angeli (I, 106-114)
(Vedi schema l'angelo)
 - II) influsso delle creature corporali (I, 115-116)
 - 1 - normale I, 115
 - 2 - fatale I, 116
- III) influsso causale dell'uomo (I, 117-119)
 - 1 - l'azione dell'uomo I, 117
 - 2 - la propagazione della specie quanto all'anima I, 118
 - 3 - tale propagazione quanto al corpo I, 119

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

Gli angeli - Loro natura I, 50-64

Circa gli angeli vanno esaminate quattro cose:

I - La sostanza o natura degli angeli (I, 50-53):

- a) la natura degli angeli in se stessa I, 50
- b) in rapporto alle cose corporee
 - 1) corpi I, 51
 - 2) luogo I, 52
 - 3) moto locale I, 53

II - l'intelligenza degli angeli (I, 54-58):

- a) la loro facoltà conoscitiva I, 54
- b) il mezzo della loro conoscenza I, 55
- c) gli oggetti da loro conosciuti (I, 56-57):
 - 1) oggetti immateriali I, 56
 - 2) oggetti materiali I, 57
- d) il loro modo di conoscere I, 58

III - La volontà degli angeli (I, 59-60):

- a) in se stessa I, 59
- b) nel suo atto I, 60

IV - la creazione e l'esordio degli angeli (I, 61-64):

- a) la creazione nell'essere I, 61
- b) la loro elevazione alla grazia e alla gloria I, 62
- c) la perversione di alcuni di essi (I, 63-64)
 - 1) depravazione della colpa I, 63
 - 2) degradazione della pena I, 64

L'opera dei sei giorni (I, 65-74)

I - L'opera di creazione I, 65

II - L'opera di distinzione (I, 66-69)

a) l'ordine della creazione in rapporto alla distinzione I, 66

b) l'opera della distinzione in se stessa (I, 67-69)

- 1) l'opera del primo giorno I, 67
- 2) l'opera del secondo giorno I, 68
- 3) l'opera del terzo giorno I, 69

III - L'opera di abbellimento (I, 70-74)

a) nei singoli giorni

- 1) nel quarto giorno I, 70
- 2) nel quinto giorno I, 71
- 3) nel sesto giorno I, 72
- 4) nel settimo giorno I, 73

b) nei sette giorni presi simultaneamente I, 74

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

L'uomo I, 75-102

I- Primo, la natura dell'uomo (I, 75-89) per quanto riguarda l'anima; perché il corpo come tale è escluso dal campo della teologia, fatta eccezione per i suoi riferimenti all'anima.

A) Quanto riguarda la natura dell'anima (I, 75-76):

1) l'anima in se stessa I, 75

2) l'unione dell'anima col corpo I, 76

B) Cose riguardanti la virtù, ossia le potenze dell'anima (I, 77-83):

1) in generale I, 77

2) in particolare (I, 78-83):

a) facoltà o potenza della parte vegetativa e sensitiva I, 78

b) potenze intellettive I, 79

c) potenze appetitive (I, 80-83):

1) in generale I, 80

2) le potenze appetitive di ordine sensitivo I, 81

3) la volontà I, 82

4) il libero arbitrio I, 83

C) Cose riguardanti le operazioni dell'anima (I, 84-89)

I - attività di ordine intellettuale (I, 84-88)

1°) come intende l'anima unita al corpo (I, 84-88)

a) come intende gli esseri materiali inferiori ad essa (I, 84-86):

1) con quale mezzo l'anima conosce gli esseri corporei I, 84

2) in che misura e in che ordine li conosce I, 85

3) che cosa l'anima conosce negli esseri corporei I, 86

b) in che modo l'anima conosce se stessa e le cose in essa esistenti I, 87

c) in che modo conosce le sostanze immateriali I, 88

2°) come intende l'anima separata dal corpo I, 89

II - attività di ordine volitivo (vedi la Seconda Parte: I-II e II-II)

II- Secondo, la creazione dell'uomo (I, 90-102):

A) la prima origine dell'uomo (I, 90-92):

1) quanto all'anima I, 90

2) quanto al corpo dell'uomo I, 91

3) quanto all'origine della donna I, 92

B) il coronamento della creatura umana in quanto fatta a immagine e somiglianza di Dio I, 93

C) stato e condizione del primo uomo (I, 94-101):

1°) rispettivamente all'anima (I, 94-96):

a) quanto all'intelletto I, 94

b) quanto alla volontà (I, 95-96):

1 - grazia e giustizia originali I, 95

2 - l'uso e il dominio sugli altri esseri I, 96

2°) rispettivamente al corpo (I, 97-101):

a) quanto alla conservazione dell'individuo I, 97

b) quanto alla conservazione della specie (I, 98-101):

1 - la generazione I, 98

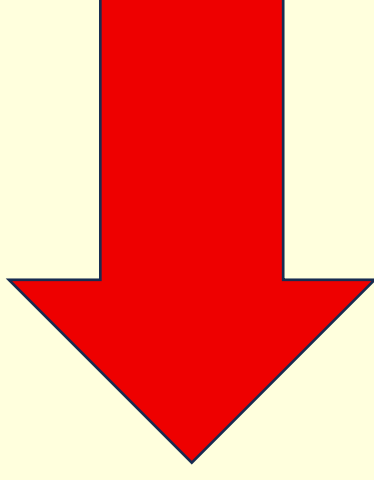
2 - la condizione della prole generata (I, 99-101):

- quanto al corpo I, 99

- quanto allo stato di giustizia I, 100

- quanto alla conoscenza I, 101

D) il luogo in cui fu creato il primo uomo I, 102



Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

Gli angeli - Causalità esercitata sulle altre creature I, 106-114

Per integrare il trattato vengono poi presi in esame altri problemi relativi alla causalità esercitata dagli angeli sulle altre creature nell'ordine dell'universo:

I - Come un angelo agisca sugli altri (I, 106-109):

- a) l'illuminazione degli angeli I, 106
- b) la locuzione angelica I, 107
- c) subordinazione reciproca degli angeli I, 108-109:
 - 1) tra gli angeli buoni I, 108
 - 2) tra gli angeli cattivi I, 109

II - Come gli angeli agiscono sulle creature materiali I, 110

III - Come gli angeli agiscono sugli uomini (I, 111-114):

- a) in che misura possono trasmetterli con la loro virtù naturale I, 111
- b) il ministero presso gli uomini in quanto inviati da Dio I, 112
- c) come gli angeli buoni custodiscono gli uomini I, 113
- d) l'ostilità da parte dei demoni I, 114

Questione 75

Proemio

Dopo avere considerato le creature spirituali e quelle materiali, **passiamo all'uomo, il quale è composto di spirito e di materia.**

Studieremo prima la sua natura, poi la sua origine. **Spetta al teologo di occuparsi della natura dell'uomo dal punto di vista dell'anima**, non del corpo, salvo i rapporti che esistono tra il corpo e l'anima. Perciò il primo studio si occuperà dell'anima. **Ora, siccome a detta di Dionigi si ritrovano tre cose nelle sostanze spirituali, cioè "l'essenza, le facoltà e le operazioni", tratteremo:**

primo, quanto riguarda l'essenza dell'anima;

secondo, quel che riguarda le sue facoltà o potenze;

terzo, quanto ha attinenza con la sua operazione.

Sul primo punto si affacciano due considerazioni:

+ la prima riguarda **l'anima in se stessa;**

+ la seconda invece riguarda **la sua unione col corpo.**

Sul primo argomento si pongono sette quesiti:

1. Se l'anima sia un corpo;

2. Se l'anima umana sia un qualcosa di sussistente;

3. Se le anime degli animali bruti siano sussistenti;

4. Se l'anima sia l'uomo, o non piuttosto l'uomo sia un essere composto di anima e di corpo;

5. Se essa sia composta di materia e di forma;

6. Se l'anima umana sia incorruttibile;

7. Se essa sia della stessa specie dell'angelo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima sia un corpo.

I^a q. 75 a. 1, arg. 1

L'anima è l'elemento motore del corpo. Ma non si può dire che sia un movente non mosso. Sia perché pare che niente possa imprimere un movimento, se non è mosso a sua volta; poiché nessuno dà quel che non ha, come un oggetto non caldo non riscalda. Sia perché, se esistesse un motore non mosso, causerebbe un movimento sempiterno e uniforme, come prova Aristotele: e questo non si verifica nel movimento dell'animale, che proviene dall'anima. Dunque **l'anima è un motore mosso. Ma ogni motore mosso è corpo.** Dunque l'anima è un corpo.

I^a q. 75 a. 1, arg. 2

Ogni **conoscenza** avviene **mediante una somiglianza**. Ora non può darsi che un corpo somigli a una cosa incorporea. **Se quindi l'anima non fosse un corpo, non potrebbe conoscere le cose materiali.**

I^a q. 75 a. 1, arg. 3

È necessario che vi sia un contatto tra il motore e la cosa mossa. Ma **il contatto non avviene che tra i corpi.** Perciò, se **l'anima muove il corpo, anch'essa dev'essere un corpo.**

I^a q. 75 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che l'anima "è detta semplice per rispetto al corpo, poiché essa non occupa lo spazio mediante la quantità".

I^a q. 75 a. 1. RESPONDEO:

Per indagare sulla natura dell'anima, bisogna partire dal presupposto che l'anima è il primo principio della vita nei viventi che ci circondano: infatti chiamiamo *animati* gli esseri viventi, e *inanimati* quelli che sono privi di vita. La vita poi si manifesta specialmente nella duplice attività della conoscenza e del movimento. Gli antichi filosofi, che non riuscivano a elevarsi al disopra dell'immaginazione, ritenevano che il principio di tali attività fosse un corpo; perciò affermavano che i soli corpi sono esseri reali e che fuori di essi non vi è che il niente. In base a ciò, dicevano che l'anima non è che un corpo.

Sebbene si possa mostrare la falsità di tale opinione in molte maniere, tuttavia useremo un solo argomento, che, per la sua universalità e certezza, prova come l'anima non sia un corpo. Infatti è evidente che non ogni principio di operazioni vitali è un'anima, altrimenti anche l'occhio sarebbe un'anima, essendo principio dell'operazione visiva; e lo stesso potremmo dire degli altri organi dell'anima. Noi invece chiamiamo anima il primo principio della vita. Ora, benché un corpo possa essere in un certo senso principio di vita, il cuore, p. es., è principio di vita nell'animale, tuttavia un corpo non potrà mai essere primo principio di vita. È infatti manifesto che al corpo, in quanto corpo, non appartiene né di essere principio di vita, né di essere un vivente: altrimenti ogni corpo sarebbe vivente, o principio di vita. Dunque, se un corpo è vivente o principio di vita, ciò dipende dal fatto che esso è tale corpo. Ora un essere è attualmente tale in forza di un principio, che viene chiamato il suo atto. Perciò l'anima, la quale è il primo principio di vita, non è un corpo, ma atto di un corpo: come il calore, che è il principio del riscaldamento, non è un corpo, ma l'atto [o la perfezione] di un corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 1, ad 1 arg.

Sebbene tutto ciò che si muove sia mosso da un altro, non si può tuttavia risalire all'infinito, e quindi è necessario affermare che non ogni movente è mosso. Infatti, se il muoversi non è altro che un uscire dalla potenza all'atto, il motore dà al mobile quel che ha, in quanto lo attua. Ora, come prova Aristotele, esiste un motore del tutto immobile, il quale non si muove né per natura né indirettamente: e un tale motore è capace di imprimere un moto uniforme. Vi sono invece altri motori, i quali, pur non essendo soggetti al moto in forza della loro natura, vi sono soggetti indirettamente: per questo essi non imprimono un moto sempre uniforme. L'anima è uno di questi.

Vi sono finalmente altri motori, che sono soggetti al moto in forza della loro natura, cioè i corpi. Ma poiché gli antichi filosofi naturalisti non credevano che all'esistenza dei corpi, ritenevano che ogni motore fosse mosso, e che l'anima stessa fosse soggetta al moto in forza della sua natura, e che fosse un corpo.

I^a q. 75 a. 1, ad 2 arg.

Non è necessario che la somiglianza della cosa conosciuta si trovi attualmente nella natura del conoscente; perché se abbiamo un essere, il quale prima sia conoscente in potenza e poi in atto, non è necessario che la somiglianza [o immagine] dell'oggetto conosciuto si trovi in atto nella natura del conoscente, ma basta che vi si trovi in potenza; così il colore non è attualmente ma solo potenzialmente nella pupilla. Non è quindi necessario che le somiglianze delle cose materiali si trovino attualmente nell'essenza dell'anima, ma che questa sia in potenza a [ricevere] tali somiglianze.

Ma poiché gli antichi Naturalisti non sapevano distinguere tra atto e potenza, ritenevano che l'anima fosse un corpo, appunto perché potesse conoscere i corpi; anzi ritenevano che fosse composta dei principi [elementari] di tutti i corpi, affinché la sua conoscenza si potesse estendere a tutti quanti i corpi.

I^a q. 75 a. 1, ad 3 arg.

Ci possono essere due specie di contatti: il **contatto quantitativo** e quello **virtuale**. Col primo un corpo non può essere toccato che da un corpo. Col secondo, un corpo può essere toccato anche da un essere incorporeo, che lo muove.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima umana non sia qualche cosa di **sussistente**.

I^a q. 75 a. 2, arg. 1

Infatti: Ciò che è sussistente è un **hoc aliquid** [cioè **un essere concreto**]. Ora, non l'anima, ma il **composto di anima e corpo** è un *hoc aliquid*. Quindi l'anima non è sussistente.

I^a q. 75 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che è sussistente si può dire che opera. Ora non si può affermare che l'anima operi; poiché, secondo **Aristotele**, "dire che l'anima sente o che intende, è come dire che essa tesse o che edifica". Quindi l'anima non è un essere sussistente.

I^a q. 75 a. 2, arg. 3

E se l'anima fosse qualche cosa di sussistente, dovrebbe avere una qualche sua attività senza il corpo. Non esiste invece nessuna attività senza il corpo, nemmeno l'intendere; poiché non si dà intellesione senza fantasma, e questo non è possibile senza il corpo. Dunque l'anima umana non è qualche cosa di sussistente.

I^a q. 75 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**Chiunque conosce la natura della mente**, cioè come essa sia una sostanza, e di più non corporea, **vede pure che coloro, i quali opinano che essa sia corporea, sbagliano** nell'attribuirle quelle cose, senza le quali non possono concepire nessuna natura, cioè le sembianze dei corpi" [...*non perché siano privi di conoscenza su di essa, ma perché aggiungono degli elementi senza i quali non possono pensare nessuna natura.*]. Perciò non solo la natura della mente umana è immateriale, ma è ancora una sostanza, cioè qualche cosa di sussistente.

I^a q. 75 a. 2. RESPONDEO:

1) Dobbiamo necessariamente affermare che **il principio dell'operazione intellettuale**, cioè l'anima dell'uomo, **è incorporeo e sussistente**. Infatti è noto che l'uomo con la sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura; perché quella che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza delle altre. Difatti vediamo che la lingua dell'infermo, quando è infettata di umore bilioso e amaro, non può percepire il dolce, ma tutto le sembra amaro. Se dunque il principio intellettuale avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi. Tanto più che ogni corpo possiede una natura determinata. Per conseguenza è impossibile che il principio intellettuale sia un corpo.

2) Parimente, è impossibile che esso intenda mediante un **organo corporeo**, perché anche la natura di quell'organo materiale impedirebbe la conoscenza di tutti i corpi; difatti se un determinato colore oltre ad essere nella pupilla [nel momento della conoscenza] è anche nel vaso di vetro, i liquidi in esso versati appariranno [sempre] dello stesso colore.

Perciò il principio intellettuale, chiamato mente o intelletto, ha una attività sua propria, in cui non entra il corpo. Ora, niente può operare per se stesso, se non sussiste per se stesso. L'operazione infatti non compete che all'ente in atto; tanto è vero che le cose operano conforme al loro modo di esistere. Per questo non diciamo

che il *calore* riscalda; chi riscalda è il soggetto del calore [*calidum*]. Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è un essere incorporeo e sussistente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 2, ad 1 arg.

L'espressione *hoc aliquid* si può prendere in due sensi:

- 1) per indicare qualunque essere sussistente;
 - 2) oppure per indicare un essere sussistente, che è completo nella natura di una data specie.
- 1) Preso nel primo modo, esclude l'inerenza, propria dell'accidente e della forma materiale:
- 2) nel secondo esclude ancora l'imperfezione, che ha la parte [rispetto al tutto].

Quindi la mano, p. es., si potrà dire *hoc aliquid* nel primo modo, non nel secondo. Or dunque, essendo l'anima una parte della specie umana, si potrà denominare *hoc aliquid* nel primo modo, essendo dotata di una sua sussistenza, ma non nel secondo modo. In questo senso [solo] il composto di anima e di corpo si dice *hoc aliquid*.

I^a q. 75 a. 2, ad 2 arg.

Aristotele usa quelle parole non per esprimere il suo parere, ma quello di chi diceva che l'intendere è un moto, come risulta dal contesto.

Si può anche rispondere che l'operazione propriamente appartiene a chi propriamente esiste. Talvolta però si può dire che una cosa propriamente esiste, quando, senza essere un accidente o una forma corporea, è tuttavia parte [di un tutto]. Ma si dice che una cosa è a tutto rigore e propriamente sussistente, quando, non solo non è inerente a un soggetto nel modo suddetto, ma non è neppure parte [di un tutto]. Sotto questo punto di vista, né l'occhio né la mano si possono dire propriamente sussistenti, e per conseguenza nemmeno propriamente operanti. È per questo che le operazioni delle parti vengono attribuite al tutto. Infatti diciamo che è l'uomo che vede mediante l'occhio e palpa mediante la mano, ma non come un oggetto caldo il quale riscalda mediante il calore: poiché il calore, a parlare propriamente, non riscalda in nessun modo. Si può quindi affermare che **l'anima intende, come l'occhio vede; ma in senso rigoroso è meglio dire che è l'uomo a intendere, mediante l'anima.**

I^a q. 75 a. 2, ad 3 arg.

Perché l'intelletto agisca, **si richiede il corpo, non come un organo necessario per esercitare una tale azione, ma solo come oggetto:** infatti l'immagine fantastica sta all'intelletto, come il colore alla vista. Ma l'avere un siffatto bisogno del corpo non esclude che l'intelletto sia sussistente; altrimenti anche l'animale non sarebbe un essere sussistente, avendo bisogno delle cose esteriori sensibili per sentire.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le anime degli animali bruti siano sussistenti.

I^a q. 75 a. 3, arg. 1

Infatti: L'uomo ha comune il **genere** con gli altri animali. Ora abbiamo visto che l'anima dell'uomo è qualche cosa di sussistente. Quindi anche le anime degli altri animali sono sussistenti.

I^a q. 75 a. 3, arg. 2

I sensi stanno alle cose sensibili, come l'intelletto sta a quelle intelligibili. Ma l'intelletto intende gli intelligibili senza il corpo. Dunque anche il senso percepisce i sensibili senza il corpo. Ora, **le anime degli animali bruti sono sensitive.** Perciò sono sussistenti, a pari titolo dell'anima dell'uomo, la quale è intellettiva.

I^a q. 75 a. 3, arg. 3

L'anima degli animali bruti muove il corpo. Il corpo invece non muove, ma è mosso. Perciò l'anima dell'animale bruto ha una qualche attività senza il corpo.

I^a q. 75 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "Crediamo che l'uomo solo abbia un'anima sussistente; mentre non sono tali le anime degli animali".

I^a q. 75 a. 3. RESPONDEO:

- Gli antichi filosofi non ammisero distinzione alcuna tra il **senso e l'intelletto**, attribuendoli **ambedue a un principio materiale**, come si è detto.

- **Platone** invece li distinse; ma attribuì sia l'uno che l'altro a un **principio incorporeo**, ritenendo che tanto l'intendere come il sentire appartenessero all'anima come tale. Ne veniva così che **anche le anime degli animali sarebbero state sussistenti**.

- Ma **Aristotele** sostenne che solo l'intendere, tra le operazioni dell'anima, si svolge senza un organo corporeo. Il sentire invece, e tutte le conseguenti operazioni dell'anima sensitiva, sono manifestamente accompagnate da un'alterazione del corpo; nella vista, p. es., si ha un'alterazione della pupilla per l'impressione del colore; e così nelle altre sensazioni. È perciò evidente che **l'anima sensitiva non ha un'operazione esclusivamente sua**, ma ogni attività dell'anima sensitiva appartiene al composto [di anima e corpo]. Ne segue perciò che le anime degli animali, non avendo la capacità di agire indipendentemente [dal corpo], non sono sussistenti; poiché in ogni ente vi è corrispondenza tra l'essere e l'operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 3, ad 1 arg.

Sebbene l'uomo abbia in comune il genere con gli altri animali, **tuttavia ne differisce nella specie**; e la **differenza di specie deriva dalla differenza di forma**. Poiché non tutte le differenze nella forma portano necessariamente a una diversità anche nel genere.

I^a q. 75 a. 3, ad 2 arg.

In certo modo è vero che il senso sta alle cose sensibili come l'intelletto sta a quelle intelligibili, in quanto che ambedue sono in potenza ai rispettivi oggetti. Vi è però anche una discreta dissomiglianza, poiché **il senso riceve l'oggetto sensibile in forza di una alterazione fisica**; tanto che gli oggetti sensibili troppo forti guastano i sensi. Ciò invece non accade nell'intelletto, poiché questo, **nell'intendere le più grandi verità di ordine intellettuale, acquista maggiore capacità ad intendere le minori**. Che poi nel lavoro intellettuale il corpo provi fatica, dipende accidentalmente dal fatto che l'intelligenza abbisogna delle facoltà sensitive, che ad essa preparano i fantasmi.

I^a q. 75 a. 3, ad 3 arg.

Sono due le facoltà di moto. La prima, che è la facoltà appetitiva, comanda il movimento. E il funzionamento di essa nell'anima sensitiva non avviene senza il corpo; che l'ira, la gioia e simili passioni, si presentano sempre con una qualche alterazione del corpo. L'altra facoltà di moto è quella che esegue il movimento. Essa rende le membra docili alla mozione dell'appetito; il suo atto non è il muovere ma l'essere mosso. E perciò evidente che il moto non è un atto incorporeo dell'anima sensitiva.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima non sia altro che **l'uomo**.

I^a q. 75 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Corinti, 4, 16**: "Se anche il nostro uomo esterno si corrompe, l'interno uomo nostro si rinnova tuttavia di giorno in giorno". Ma quello che sta internamente nell'uomo, è l'anima. **Dunque l'anima è l'uomo interiore.**

I^a q. 75 a. 4, arg. 2

L'anima umana è una **sostanza**. Ma non è una sostanza universale. Dunque è una sostanza particolare. Perciò è un'ipostasi o persona, e persona umana. **Quindi l'anima non è che l'uomo, poiché la persona umana è l'uomo.**

I^a q. 75 a. 4. **SED CONTRA:**

S. Agostino loda **Varrone**, il quale pensava che "l'uomo non è né l'anima sola, né il corpo solo, ma l'insieme dell'anima e del corpo".

I^a q. 75 a. 4. **RESPONDEO:**

Possiamo intendere in due modi l'affermazione: "**l'anima è l'uomo**".

- **Primo**, nel senso che *l'uomo* [in generale] sia l'anima; però **non questo dato uomo**, Socrate, p. es., poiché egli è **composto di anima e di corpo**. E dico questo, perché alcuni ritenevano che la sola forma rientrasse nell'essenza della specie, mentre la materia sarebbe stata una parte dell'individuo, non della specie. - Ma ciò non può esser vero. Infatti **la natura della specie abbraccia tutto quello, che è contenuto nella definizione**. Ora negli esseri corporei la **definizione** non indica solo la forma, ma la **forma e la materia** insieme. La materia quindi è un componente della specie negli esseri corporei: non dico la materia [concreta e] **quanta**, che è principio di individuazione, ma la **materia in generale**. Poiché, come nel concetto di *quest'uomo particolare* è incluso che egli possiede quest'anima, queste carni e queste date ossa, così nel concetto universale di *uomo* rientra che egli ha un'anima, delle carni e delle ossa. E infatti necessario che l'essenza della specie abbracci tutto quello, che è comune a tutti gli individui contenuti nella specie.

- **Secondo**, [la frase suddetta] si può anche intendere nel senso **che quest'anima sia questo uomo**. Una tale interpretazione si potrebbe sostenere se si ammettesse che l'anima sensitiva compie le sue operazioni senza il **corpo**; poiché in tal caso tutte quelle operazioni, che si attribuiscono all'uomo, sarebbero esclusivamente dell'anima, perché ogni cosa s'identifica con il soggetto che svolge le operazioni della medesima. Perciò l'uomo sarà quell'essere, il quale svolge le operazioni dell'uomo. Ma noi abbiamo già dimostrato che il sentire non è un'operazione dell'anima soltanto. Essendo dunque il sentire un'operazione dell'uomo, sebbene non sia la sua operazione propria e specifica, è chiaro che **l'uomo non è soltanto anima ma un insieme**, che risulta composto **di anima e di corpo**.

Platone invece, poiché riteneva che il sentire fosse un'operazione della sola anima, poteva affermare che l'uomo è "un'anima, che si serve del corpo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 4, ad 1 arg.

Come osserva il **Filosofo**, ogni cosa pare che s'identifichi col suo elemento principale; per questo motivo si attribuisce alla città quello che fa il suo capo. In tal senso talora viene chiamato uomo, quello che è principale in lui, e cioè: a volte, con ragione, **la parte intellettuale**, la quale viene denominata **uomo interiore**; a volte invece, secondo l'opinione di **chi è immerso nelle cose sensibili**, la parte sensitiva insieme al corpo. E questa viene chiamata **uomo esteriore**.

I^a q. 75 a. 4, ad 2 arg.

Non ogni sostanza particolare è ipostasi o persona, ma solo quella, la quale possiede la natura completa della specie. Perciò la mano o il piede non possono dirsi ipostasi o persona. **Così neppure l'anima, che è solo parte della specie umana.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima sia composta di materia e di forma.

I^a q. 75 a. 5, arg. 1

Infatti: La potenza si contraddistingue dall'atto. Ora, tutti gli esseri che sono in atto partecipano del primo atto, che è Dio; poiché essi sono buoni, sono enti e viventi, per una sua partecipazione, come insegna Dionigi. Allo stesso modo tutti gli esseri in potenza partecipano della potenza prima. Ma la potenza prima è la materia prima. Perciò, essendo l'anima umana in qualche modo in potenza, come apparisce dal fatto che l'uomo talora è solo potenzialmente conoscente, è chiaro che l'anima umana, partecipa della materia prima, come di una sua parte.

I^a q. 75 a. 5, arg. 2

Dovunque si trovino le proprietà della materia, ivi è la materia. Ora nell'anima si trovano le proprietà della materia, che sono il fare da soggetto [a una forma] e il subire trasmutazioni; infatti essa è il soggetto della scienza e della virtù, e può passare dall'ignoranza alla scienza, dal vizio alla virtù. Dunque nell'anima deve esserci la materia.

I^a q. 75 a. 5, arg. 3

Le cose prive di materia non hanno una causa del proprio essere, come afferma Aristotele. Ma l'anima ha una causa del suo essere, essendo creata da Dio. Dunque in essa deve esserci la materia.

I^a q. 75 a. 5, arg. 4

Ciò che non ha materia, ma è sola forma, è atto puro e infinito. Ma ciò spetta soltanto a Dio. Perciò nell'anima non può mancare la materia.

I^a q. 75 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino dimostra che l'anima non è fatta né di materia corporea, né di materia spirituale.

I^a q. 75 a. 5. RESPONDEO:

L'anima non ha materia. E questo lo possiamo desumere da due considerazioni:

- La prima parte dal concetto generico e universale di anima. Infatti è proprio nella natura dell'anima essere forma di un corpo. Ora, essa sarà forma, o totalmente, o per una sua parte. Se totalmente, allora è impossibile che una sua parte sia materia, se per materia intendiamo un ente, che sia solo in potenza: infatti la forma, in quanto forma, è atto; e ciò che esiste solo in potenza, non può essere parte dell'atto, essendo la potenza incompatibile con l'atto, che è il suo contrario. Se invece l'anima è forma [di un corpo] per una sua parte, chiameremo *anima* quella parte; e chiameremo *primo animato* quella materia, di cui essa è l'atto primo.

La seconda considerazione parte dal carattere specifico dell'anima umana, cioè in quanto è intellettuale. Infatti è evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto in conformità alla natura del ricevente. Così ogni oggetto è conosciuto secondo il modo, col quale la sua forma si trova nel soggetto conoscente. Ora

l'anima intellettiva conosce alcuni oggetti nella loro natura universale e assoluta, p. es., la pietra in quanto è pietra, nella sua assolutezza.

Vi è dunque nell'anima intellettiva la forma della pietra nella sua assolutezza, secondo la propria ragione formale. Perciò l'anima intellettiva è una forma assoluta, non già un composto di materia e di forma. Infatti se l'anima intellettiva fosse composta di materia e di forma, le forme delle cose sarebbero ricevute in essa nella loro individualità; e così essa conoscerebbe le cose soltanto nella loro singolarità, come avviene nelle potenze sensitive, che ricevono le forme delle cose in un organo corporeo: la materia infatti è il principio di individuazione delle forme. Rimane dunque che l'anima intellettiva e ogni sostanza intellettuale, che conosca le forme nella loro assolutezza, non è composta di materia e di forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 5, ad 1 arg.

L'atto primo è il principio universale di tutti gli atti, perché essendo infinito "virtualmente contiene in sé tutte le cose", come dice Dionigi. È quindi partecipato dalle cose, non dividendo se stesso in parti, ma mediante l'esercizio della sua causalità. Invece la potenza deve essere proporzionata all'atto, essendo recettiva dell'atto. Ora gli atti ricevuti, che procedono dal primo atto infinito, e sono in certo modo partecipazioni di esso, sono diversi tra loro. Non può quindi esistere una potenza capace di ricevere tutti gli atti; come invece esiste un atto unico, il quale causa tutti gli atti partecipati; altrimenti quella potenza recettiva adeguerebbe la potenza attiva del primo atto. Ma nell'anima intellettiva vi è una potenza recettiva, che è ben diversa dalla potenza recettiva della materia prima, come si rileva dalla diversità delle cose ricevute; infatti la materia prima riceve le forme individuali, mentre l'intelletto riceve le forme assolute. Perciò l'esistenza di tale potenza, nell'anima intellettiva, non prova che l'anima sia composta di materia e di forma.

I^a q. 75 a. 5, ad 2 arg.

Fare da soggetto e subire trasmutazioni appartiene alla materia, in quanto è in potenza. Come dunque è diversa la potenza dell'intelletto da quella della materia prima, così è diversa la natura di queste loro funzioni. L'intelletto infatti è il soggetto della scienza e si trasmuta dall'ignoranza alla cognizione, in quanto è in potenza alle specie [o immagini] intelligibili.

I^a q. 75 a. 5, ad 3 arg.

La forma causa e determina l'essere della materia; difatti l'agente, in quanto riduce la materia all'atto della forma mediante il processo di trasmutazione, ne causa l'essere. Ma se una cosa è forma sussistente, non riceve l'essere da un principio formale, e neppure ha una causa, che lo muti dalla potenza all'atto. Perciò il Filosofo, dopo le parole riportate, conclude dicendo che, negli esseri composti di materia e di forma, "non si trova altra causa, fuori di quella, che muove dalla potenza all'atto; invece in quelli, che sono privi di materia, tutta la loro natura è un'entità semplice".

I^a q. 75 a. 5, ad 4 arg.

Di fronte a ogni ente partecipato la realtà di cui esso è partecipazione si presenta come atto. Ora, è necessario che tutte le forme create sussistenti per se stesse partecipino l'essere; poiché anche "la vita in se stessa", o qualunque altra entità assoluta "partecipa l'essere", come scrive Dionigi. Ma l'essere partecipato è limitato alla capacità del partecipante. Quindi Dio solo, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito. Invece nelle sostanze intellettuali si ha composizione di atto e di potenza: non già di materia e di forma, ma di forma e di essere partecipato. Perciò alcuni dicono che esse risultano composte di *quo est* [cioè di esistenza], e di *quod est* [ossia di essenza]: infatti l'essere è ciò per cui [*quo*] una cosa esiste.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'anima umana sia corruttibile.

I^a q. 75 a. 6, arg. 1

Infatti: gli esseri che hanno un uguale principio e un uguale processo, devono avere uguale anche la fine. Ora, uguale è il principio della generazione sia degli uomini che dei giumenti, essendo tratti dalla terra. Così pure il processo vitale è analogo; poiché, come dice l'Ecclesiaste, 3, 19 "uno stesso fiato han tutti, e nulla ha l'uomo più del bruto". Dunque, "identica è la fine dell'uomo e dei bruti, e uguale il destino d'entrambi". Perciò, essendo corruttibile l'anima degli animali, lo sarà anche quella dell'uomo.

I^a q. 75 a. 6, arg. 2

Tutto quello che viene dal niente deve tornare al niente, poiché la fine deve corrispondere al principio. Ma sta scritto che **Sapienza, 2, 2** "noi siamo nati dal niente": il che è vero non solo quanto al corpo, ma anche quanto all'anima. Quindi anche rispetto all'anima la Scrittura conclude, **Ecclesiaste 3, 19**: "saremo poi come non fossimo mai stati".

I^a q. 75 a. 6, arg. 3

Non esiste nessuna cosa senza una propria attività. Ora l'attività dell'anima, che è l'intellezione mediante il fantasma, non può verificarsi senza il corpo: infatti l'anima non intende niente senza il fantasma, e questo, d'altra parte, suppone il corpo, come insegna Aristotele. Dunque, distrutto il corpo, l'anima non può perdurare.

I^a q. 75 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto: **Dionigi** afferma che le anime umane hanno dalla bontà divina di essere "dotate d'intelligenza" e di possedere "una sostanziale vita inesauribile"

I^a q. 75 a. 6. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'anima umana, cioè il principio intellettuale, è incorruttibile. Infatti la corruzione di una cosa avviene in due modi: direttamente [per se], e indirettamente [per accidens]. Ora, non è possibile che un essere sussistente nasca o perisca in maniera indiretta, cioè in forza della generazione o della corruzione di un altro essere. Infatti generazione e corruzione competono a una cosa nella stessa maniera che le compete l'essere, il quale si acquista con la generazione e si perde con la corruzione.

Per conseguenza, chi direttamente possiede l'essere, non può soggiacere alla generazione e alla corruzione, altro che direttamente; al contrario, gli esseri non sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che nascono e periscono in seguito alla generazione e alla corruzione del composto [in cui si trovano]. Ora abbiamo visto che le anime dei bruti non sono direttamente sussistenti, lo è invece la sola anima umana. Perciò le loro anime periscono con la distruzione del corpo; mentre l'anima umana non potrebbe perire, che mediante la propria diretta distruzione.

Questo però è impossibile non solo per essa, ma per ogni essere sussistente, che sia soltanto forma. Infatti è chiaro che quanto direttamente [per se] compete a un essere, è da esso inseparabile. Ora, l'essere compete direttamente alla forma, la quale è atto. Tanto è vero che la materia acquista l'essere in atto acquistando la forma; e la corruzione si verifica in essa appunto perché la forma viene a separarsi da essa. Ora, è impossibile che la forma si separi da se medesima. E dunque impossibile che una forma sussistente cessi di esistere.

Anche ammettendo che l'anima fosse composta di materia e di forma, come dicono alcuni, bisognerebbe sempre ritenerla incorruttibile. Infatti non si trova corruzione che là dove si trova contrarietà; poiché i processi di generazione e corruzione provengono da elementi contrari e tendono a termini contrari; infatti i corpi celesti sono incorruttibili, perché non hanno una materia soggetta a contrarietà. Ma non vi può essere contrarietà alcuna nell'anima intellettuale. Le sue percezioni, infatti, che avvengono secondo il modo del suo essere, sono prive di contrarietà; cosicché anche le nozioni dei contrari non sono tra loro contrarie nell'intelletto, che anzi è unica la scienza dei contrari. Non è dunque possibile che l'anima intellettuale sia corruttibile.

Una riprova di questa verità si può cavare dal fatto che ogni essere desidera naturalmente di esistere nel modo ad esso conveniente. Ma negli esseri dotati di conoscenza il desiderio segue la cognizione. Ora, mentre i sensi conoscono l'essere soltanto nelle circostanze particolari di luogo e di tempo; l'intelletto percepisce l'essere su un piano assoluto e rispetto ad ogni tempo. Per questo ogni essere dotato di intelletto desidera naturalmente di esistere sempre. Ora un desiderio naturale non può esser vano. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 6, ad 1 arg.

Salomone fa quell'affermazione a nome degli stolti, come è detto espressamente altrove, **Sapienza, 2, 1, 21** [1 **Dicono fra loro sragionando**: «La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. 2 Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. 3 Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. 4 Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. La nostra vita passerà come le tracce di una nube, si disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole e disciolta dal calore. 5 La nostra esistenza è il passare di n'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro. 6 Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile! 7 Inebriamoci di vino squisito e di profumi, non lasciamoci sfuggire il fiore della primavera, 8 coroniamoci di boccioli di rose prima che avvizziscano; 9 nessuno di noi manchi alla nostra intemperanza. Lasciamo dovunque i segni della nostra gioia perché questo ci spetta, questa è la nostra parte. 10 Spadroneggiamo sul giusto povero, non risparmiamo le vedove, nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio. 11 La nostra forza sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile. 12 Tendiamo insidie al giusto, perché ci è di imbarazzo ed è contrario alle nostre azioni; ci rimprovera le trasgressioni della legge e ci rinfaccia le mancanze contro l'educazione da noi ricevuta. 13 Proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara figlio del Signore. 14 È diventato per noi una condanna dei nostri sentimenti; ci è insopportabile solo al vederlo, 15 perché la sua vita è diversa da quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade. 16 Moneta falsa siamo da lui considerati, schiva le nostre abitudini come immondezze. Proclama beata la fine dei giusti e si vanta di aver Dio per padre. 17 Vediamo se le sue parole sono vere; proviamo ciò che gli accadrà alla fine. 18 Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà, e lo libererà dalle mani dei suoi avversari. 19 Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, per conoscere la mitezza del suo carattere e saggiare la sua rassegnazione. 20 Condanniamolo a una morte infame, perché secondo le sue parole il soccorso gli verrà». 21 La pensano così, ma si sbagliano; la loro malizia li ha accecati. (pag. 106 e 132:

<http://www.studimusicaecultura.it/la-vera-storia-dei-dogmi-cattolici.html>]

Dire che l'uomo e gli altri animali hanno un uguale principio, nella loro generazione, è vero quanto al corpo; infatti tutti gli animali sono ugualmente tratti dalla terra. Ma non è vero quanto all'anima; poiché l'anima dei bruti è prodotta da una potenza corporea, l'anima umana invece viene da Dio. Per questo nella Scrittura è detto riguardo agli altri animali, **Genesi, 1, 24: "Produca la terra animali viventi"**; mentre per l'uomo si dice che Dio **"gli ispirò in faccia lo spirito della vita"**. Perciò altrove conclude, **Ecclesiaste, 12, 7: "Torni la polvere alla terra, donde venne, e lo spirito torni a Dio, che lo donò"**. - Parimente, il processo vitale è simile quanto al corpo, al quale si riferiscono quei testi, **Ecclesiaste, 3, 19: "Uno stesso fiato hanno tutti"**, **Sapienza, 2,2 "è fumo il soffio delle nostre narici"**, ecc. Però il processo non è uguale per riguardo all'anima: poiché l'uomo ha l'intelligenza, non così gli animali. E quindi falsa l'affermazione: "Nulla ha l'uomo più del bruto". Se dunque è simile la fine quanto al corpo, non lo è quanto all'anima.

I^a q. 75 a. 6, ad 2 arg.

Come si dice che una cosa può essere creata, non per la potenza passiva, ma per la sola **potenza attiva del Creatore**, il quale può produrre una cosa dal niente; così, quando si dice che una cosa può essere annichilata, non si vuole includere nella creatura una potenza al non essere, ma **attribuire al Creatore la potenza a non**

comunicare più l'essere. Ora, una cosa si dice corruttibile, per il fatto che ha in se stessa la potenza a non esistere.

I^a q. 75 a. 6, ad 3 arg.

L'intellezione accompagnata dal fantasma è operazione propria dell'anima, in quanto unita al corpo. Se ne è separata, avrà un altro modo di intendere, simile a quello delle altre sostanze che sono separate dal corpo, come vedremo meglio in seguito.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'anima e l'angelo siano di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 1

Infatti: **Ogni essere è indirizzato al suo fine**, mediante la natura della sua specie, da cui trae la tendenza al fine. Ma è identico il fine dell'anima e dell'angelo, cioè la **felicità eterna**. Dunque essi sono di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 2

L'ultima differenza specifica è la più nobile, poiché completa l'essenza della specie. Ora niente è più nobile che avere **l'intelligenza, sia per l'angelo che per l'anima**. Dunque l'anima e l'angelo hanno in comune l'ultima differenza specifica. Sono quindi di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 3

L'anima non differisce dall'angelo che per il fatto di essere unita a un corpo. Ma il corpo, essendo fuori dell'essenza dell'anima, non può appartenere alla specie dell'anima. Perciò l'anima e l'angelo rientrano nella stessa specie.

I^a q. 75 a. 7. SED CONTRA:

Gli esseri, che hanno attività naturali diverse, differiscono nella specie. Ma nell'anima e nell'angelo vi sono attività naturali diverse; poiché **Dionigi insegna che "le menti angeliche hanno intelletti semplici e beati, che non raccolgono la conoscenza divina dal mondo visibile"**; per l'anima invece afferma il contrario. Pertanto l'anima e l'angelo non sono della stessa specie.

I^a q. 75 a. 6. RESPONDEO:

Origene riteneva che le anime umane e gli angeli fossero della medesima specie. E questo perché supponeva che la **diversità di grado** esistente tra queste sostanze fosse **accidentale**, essendo derivata dal loro **libero arbitrio**, come già si disse [q.47, a.2].

Tale ipotesi è insostenibile, perché **nelle sostanze incorporee** non si dà diversità numerica senza una diversità specifica e senza una disuguaglianza di natura. Effettivamente, **non essendo esse composte di materia e di forma ma forme sussistenti, è evidente che dovrà esserci tra loro una diversità di specie**. Non si può infatti ammettere una forma separata, che non sia unica nella sua specie: **se, p. es., esistesse una bianchezza separata, non potrebbe essere che una sola, poiché una bianchezza concreta non differisce da un'altra che per il fatto di appartenere a questo o a quel soggetto**. Ma la diversità di specie è sempre accompagnata da una diversità di natura, come nelle specie dei colori l'uno è più perfetto dell'altro, e così in altri campi. Tutto questo avviene perché le differenze, che suddividono il genere [in tante specie], sono contrarie tra loro; e i contrari si contrappongono l'uno all'altro come perfetto e imperfetto, poiché "principio della contrarietà, sono la privazione e il possesso" [di una data perfezione], come dice Aristotele.

Si avrebbe la stessa conseguenza, se tali sostanze fossero composte di materia e di forma. Infatti, se la materia di una cosa si distingue dalla materia di un'altra, è necessario che la forma sia il principio distintivo della materia, cioè che le varie materie siano diverse in rapporto alle diverse forme; e così ci sarà ancora diversità di specie e disuguaglianza naturale [tra quelle sostanze]. Oppure la materia sarà direttamente il principio distintivo delle forme; ma in tal caso non si potrà parlare di diverse materie, se non in rapporto alla quantità. Ora, questa nelle sostanze spirituali, come l'angelo e l'anima, non esiste. Quindi non può essere che l'angelo e l'anima siano di un'unica specie.

- Mostriamo in seguito come si possano dare più anime della medesima specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 7, ad 1 arg.

La difficoltà parte dal fine prossimo e naturale; mentre la felicità eterna è il fine ultimo e soprannaturale.

I^a q. 75 a. 7, ad 2 arg.

L'ultima differenza specifica è la più nobile, in quanto che è sommamente determinata, al modo stesso, che l'atto è più nobile della potenza. Così avere la facoltà intellettuale di suo non è la differenza più nobile, perché è qualche cosa di indeterminato e di comune ai molti gradi degli esseri intellettivi, come la sensibilità rispetto ai suoi molteplici gradi. Per conseguenza, come non tutti gli esseri sensibili appartengono a un'unica specie, così nemmeno gli esseri intelligenti.

I^a q. 75 a. 7, ad 3 arg.

Il corpo non fa parte dell'essenza dell'anima, ma l'anima deve alla natura della sua essenza di essere unibile al corpo. Parlando quindi in senso proprio, non l'anima ma il composto fa parte della specie. Il fatto stesso, che l'anima ha in qualche maniera bisogno del corpo per la sua operazione, mostra come essa si trovi in un grado inferiore d'intellettualità rispetto all'angelo, il quale non è unito a un corpo.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > L'unione dell'anima col corpo

Questione 76

Proemio

Passiamo ora a studiare l'unione tra l'anima e il corpo.

Sulla questione si pongono otto quesiti:

1. Se il principio intellettuale si unisca al corpo come forma;
2. Se esso si moltiplichi di numero in proporzione della molteplicità dei corpi; oppure se sia unico l'intelletto di tutti gli uomini;
3. Se vi siano altre anime nel corpo di cui è forma il principio intellettuale;
4. Se vi siano altre forme, sostanziali;
5. Quale debba essere il corpo, la cui forma è un principio intellettuale;
6. Se questa si unisca a un tale corpo mediante un altro corpo;
7. Oppure se si unisca mediante qualche accidente;
8. Se l'anima sia tutta intera in ciascuna parte del corpo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il principio intellettuale non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 1

Dice il **Filosofo** che l'intelletto è "separato" e che non è atto di nessun corpo. **Perciò non si unisce al corpo come forma.**

I^a q. 76 a. 1, arg. 2

Ogni forma acquista una determinazione a seconda della materia, di cui è forma; altrimenti non si richiederebbe la proporzione tra la materia e la forma. Se quindi l'intelletto si unisse al corpo come forma, ne verrebbe che esso avrebbe una natura determinata, poiché ogni corpo ha una natura determinata. Così non avrebbe la possibilità di conoscere tutte le cose, come abbiamo dimostrato sopra: il che sarebbe contro la natura stessa dell'intelletto. Dunque l'anima intellettuale non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 3

Qualunque potenza ricettiva, che sia atto [o perfezione] di un corpo, riceve la forma materialmente e individualmente, poiché la recezione avviene secondo la natura del ricevente. Ora, la forma della cosa intesa non è ricevuta nell'intelletto materialmente e individualmente, ma in modo immateriale e universale: altrimenti l'intelletto non avrebbe la possibilità di conoscere gli oggetti immateriali e universali, ma solo quelli singolari, come il senso. Perciò l'intelletto non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 4

Appartengono al medesimo soggetto la potenza e l'operazione; poiché è identico il soggetto che ha la facoltà di agire e quello che poi agisce. Ma l'operazione intellettuale non appartiene ad alcun corpo, come si è già visto. Per conseguenza neppure la potenza intellettuale può appartenere a un corpo. Ora, la facoltà o potenza non può essere più astratta o più semplice della sostanza da cui promana. Dunque neppure la sostanza intellettuale può essere forma di un corpo.

I^a q. 76 a. 1, arg. 5

Ciò che per se stesso ha l'esistenza non si unisce al corpo come forma; poiché la forma è quell'elemento per il quale una cosa esiste; e proprio per tale ragione l'esistenza di una forma non appartiene direttamente alla sola forma. **Il principio intellettuale invece ha direttamente per se stesso l'esistenza ed è sussistente, come si è detto sopra. Dunque non si unisce al corpo come forma.**

I^a q. 76 a. 1, arg. 6

Ciò che è essenzialmente unito a una cosa non se ne può mai separare. Ora, la forma essenzialmente richiede di stare unita alla materia: infatti essa attua la materia, non mediante un accidente, ma in forza della sua essenza; altrimenti dall'unione della materia con la forma non risulterebbe una unità sostanziale, ma accidentale. La forma perciò non può esistere senza la rispettiva materia. Ora, essendo il principio intellettuale incorruttibile, come si è provato, rimane separato dal corpo, quando il corpo si corrompe. Dunque il principio intellettuale non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1. SED CONTRA:

Come insegna il **Filosofo**, **la differenza [specificata] deriva dalla forma delle cose.** Ora, la differenza costitutiva di uomo è **ragionevole**; e ciò si afferma dell'uomo a causa del principio intellettuale. Quindi **il principio intellettuale è la forma dell'uomo.**

I^a q. 76 a. 1. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettiva, è forma del corpo umano. Infatti **il principio, in forza del quale un essere immediatamente opera, è la forma del soggetto cui viene attribuita l'operazione.** La sanità, p. es., è il principio in forza del quale immediatamente viene sanato un corpo, e **la conoscenza è il principio in forza del quale immediatamente l'anima conosce;** perciò sanità e scienza sono rispettivamente forme del corpo e dell'anima. **La ragione di ciò sta nel fatto che nessun essere agisce, se non in quanto è in atto: perciò agisce in forza di quell'attualità che possiede.** Ora è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, **l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali:** infatti l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo nello spazio, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Questo dunque, che è il principio primo della nostra intellezione, e che chiamiamo intelletto, oppure anima intellettiva, è forma del corpo. - È questa la dimostrazione di Aristotele.

Se qualcuno poi volesse affermare che l'anima intellettiva non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia operazione di quest'uomo [particolare]: **poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere.** Ora, come spiega il Filosofo, tre sono i modi di attribuire una data operazione a un soggetto. Si dice infatti che uno muove e agisce, o con tutto se stesso, come il medico che [in quanto tale] apporta la guarigione; oppure in forza di una sua parte, come l'uomo il quale vede mediante l'occhio; ovvero in modo [del tutto] accidentale, come si dice che il bianco edifica quando capita che il costruttore sia di carnagione bianca. Quando dunque diciamo che Socrate, oppure Platone, intende, è chiaro che non si vuol fare tale attribuzione in modo accidentale: poiché l'attribuzione gli è fatta in quanto è un uomo, e uomo è predicato essenziale di un uomo. **Bisognerà allora dire così: o Socrate intende con tutto se stesso, come voleva Platone, il quale insegnava che l'uomo non è che l'anima intellettiva; oppure bisognerà dire che l'intelletto è una parte di Socrate.**

La prima ipotesi non regge, come si è visto, per il fatto che l'identico uomo percepisce non solo di intendere, ma anche di sentire: e non si può sentire senza un corpo; dunque è necessario che il corpo sia una parte dell'uomo. **Bisognerà ammettere perciò che l'intelletto, col quale Socrate intende, è una parte di Socrate; nel senso che esso è unito in qualche modo al corpo di Socrate.**

Secondo il Commentatore, questa unione avverrebbe per mezzo della specie intelligibile, che risiederebbe in due soggetti distinti: l'intelletto possibile e i fantasmi, che risiedono negli organi del corpo. Così, tramite la specie intelligibile, l'intelletto possibile avrebbe un prolungamento nel corpo di questo o di quell'altro uomo. - Ma questo prolungamento o congiunzione non basta a spiegare come mai l'azione dell'intelletto sia proprio l'azione di Socrate. Ciò si rileva dall'analogia con i sensi, dai quali Aristotele prende le mosse per studiare il campo dell'intelligenza. Infatti, come egli dice, le immagini fantastiche stanno all'intelletto come i colori alla vista. Quindi i fantasmi vengono a trovarsi di fronte all'intelletto, come le immagini dei colori di fronte alla vista. Ora, è evidente che l'azione dell'organo visivo non si attribuisce alla parete, per il fatto che nell'organo visivo c'è l'immagine dei colori che si trovano sulla parete: non diremo che la parete vede, ma piuttosto che è veduta. Per il fatto, dunque, che i fantasmi vengono a trovarsi nell'intelletto possibile, non ne segue che Socrate, nel quale essi si trovano, ne abbia l'intellezione, ma piuttosto che egli stesso e i suoi fantasmi sono oggetto d'intellezione.

Vollero dire alcuni che l'intelletto si unirebbe al corpo come un suo motore; e così dalla loro unione si formerebbe un essere unico, tanto da potersi attribuire al tutto l'operazione dell'intelletto, - Tale supposizione è inconsistente per molte ragioni. Primo, perché l'intelletto non muove il corpo che mediante la facoltà appetitiva, il cui impulso presuppone l'operazione dell'intelletto. Socrate perciò intende non perché mosso dall'intelletto; è vero piuttosto il contrario: è mosso cioè dall'intelletto appunto perché intende. - Secondo, perché Socrate è un individuo appartenente a una natura, la cui essenza, composta di materia e di forma, è unica; perciò, se l'intelletto non è la sua forma, ne viene che esso è fuori dell'essenza, e così l'intelletto starà a Socrate, preso nella sua totalità, come un motore all'oggetto mosso. Ora l'intendere è un'azione [immanente] che rimane nell'agente stesso, e non è transitiva come il riscaldamento. Non si può dunque attribuire a Socrate l'intellezione per il fatto che egli è mosso dall'intelletto. - Terzo, perché l'azione del soggetto motore mai si

attribuisce all'oggetto mosso, a meno che non sia uno strumento, come la sega alla quale si attribuisce l'azione del falegname. E allora, se l'intellezione si attribuisse a Socrate, perché operazione di chi lo muove, essa verrebbe attribuita a Socrate come a uno strumento. Tutto questo va contro il Filosofo, il quale non ammette che l'azione intellettuale si svolga mediante un organo o strumento corporeo. - Quarto, perché, sebbene l'azione di una parte si attribuisca al tutto, come l'azione dell'occhio all'uomo, tuttavia mai si attribuisce a un'altra parte, se non nel parlare figurato: nessuno infatti dice che la mano vede, perché vede l'occhio. Perciò, se dall'unione dell'intelletto con Socrate risulta un essere unico nel modo indicato, non si potrà mai attribuire a Socrate l'operazione intellettuale. Se invece Socrate fosse un tutto derivante dall'unione dell'intelletto con il complesso degli elementi appartenenti a Socrate, e nondimeno si asserisse che l'intelletto è unito soltanto come motore a tutto ciò che appartiene a Socrate, ne seguirebbe che Socrate non avrebbe una vera unità, e quindi neppure sarebbe un ente [*simpliciter*] in senso stretto; infatti identica è la ragione, per la quale una cosa è ente ed è una.

Non resta dunque che ammettere, con Aristotele, che la sua ragione, per cui questo dato uomo intende, è che il principio intellettuale è la sua forma. Così dalla stessa operazione dell'intelletto si ricava la conclusione, che il principio intellettuale si unisce al corpo come forma.

Lo stesso si può dimostrare partendo dalla **natura della specie umana**. Infatti la natura di ogni essere si rivela nelle sue **operazioni**. Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è l'**intellezione**; per essa infatti egli trascende tutti gli animali. Perciò **Aristotele** colloca l'**ultima felicità in questa operazione**, come in quella che è propria dell'uomo. Sarà dunque necessario che l'uomo derivi la sua specie dal principio di tale operazione. Ora, ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettuale dovrà essere la forma propria dell'uomo.

Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa, e maggiormente la sorpassa con la sua operazione e potenza. Vediamo infatti che la forma del corpo misto ha un'operazione, che non è causata dalle qualità degli elementi componenti. Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare: l'anima vegetativa, p. es., sorpassa la forma del metallo, e l'anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà tra tutte queste forme. Perciò essa, con la sua potenza, è tanto superiore alla materia corporea, da possedere una operazione e una facoltà, nelle quali non entra affatto la materia del corpo. Questa potenza è chiamata intelletto.

Si osservi però che chi ammette l'anima essere composta di materia e di forma, non potrebbe in nessun modo affermare che l'anima è forma del corpo. Infatti, se la forma è un ente attuale e la materia invece è un ente soltanto in potenza, in nessun modo un composto di materia e forma può essere, nella sua totalità, forma di un'altra cosa. Se poi si dicesse che è forma secondo una sua parte, allora chiameremo anima ciò che è forma, e chiameremo primo animato tutto il soggetto, di cui è forma, come si è detto più sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 1, ad 1 arg.

Come dice Aristotele, l'ultima delle forme naturali, alla quale termina l'indagine del filosofo naturalista, cioè l'anima umana, è certamente separata, tuttavia essa si trova nella materia; e lo prova dal fatto che "l'uomo genera l'uomo dalla materia, come fa il sole". **È separata per la facoltà intellettuale, la quale non appartiene a un organo del corpo**, come la vista che è un atto o perfezione dell'occhio: infatti l'intellezione è un'attività, che non può essere svolta, come la visione, da un organo materiale. L'anima umana invece si trova nella materia, in quanto essa, cui appartiene detta facoltà, è forma del corpo e termine ultimo della generazione umana. Ora, il Filosofo afferma che l'intelletto è "separato", appunto perché esso non è la facoltà di un organo corporeo.

I^a q. 76 a. 1, ad 2 e 3 arg.

Con questo si risponde anche alla *seconda* e alla *terza difficoltà*. Infatti basta ammettere che la facoltà intellettuale non è atto o perfezione di un corpo, per spiegare come l'uomo possa avere l'intellezione di tutte le cose, e come l'intelletto possa conoscere oggetti immateriali e universali.

I^a q. 76 a. 1, ad 4 arg.

L'anima umana, a motivo della sua perfezione, non è una forma del tutto immersa e coartata dalla materia del corpo. Niente quindi impedisce che essa abbia una facoltà, che non sia atto o perfezione del corpo, sebbene l'anima per la sua essenza sia forma del corpo.

I^a q. 76 a. 1, ad 5 arg.

L'anima comunica alla materia del corpo, che insieme con essa forma una sola entità, l'essere della propria sussistenza, di maniera che l'essere del composto non è che l'essere dell'anima. Ciò non accade nelle altre forme, che non sono sussistenti. Per tale ragione l'anima umana rimane nel suo essere, anche quando il corpo perisce: non così le altre forme.

I^a q. 76 a. 1, ad 6 arg.

L'anima è fatta naturalmente per stare unita al corpo, come un corpo leggero è fatto per stare in alto. E come quest'ultimo resta sempre leggero anche quando è tolto dal suo luogo appropriato, e mantiene l'attitudine e l'inclinazione verso il suo luogo naturale, così l'anima umana rimane nel suo essere, quando è separata dal corpo, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione naturale a riunirsi col corpo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il principio intellettuale non si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi, ma che invece ci sia un unico intelletto per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 1

Infatti: Nessuna sostanza immateriale presenta una molteplicità di individui di un'unica specie. Ma l'anima umana è una sostanza immateriale, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto. Quindi non vi sono più anime nella stessa specie. Ora, tutti gli uomini appartengono ad un'unica specie. Dunque ci sarà un intelletto unico per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 2

Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Se dunque le anime umane si moltiplicassero secondo la molteplicità dei corpi, avremmo come conseguenza che, tolti i corpi, verrebbe eliminata anche la pluralità delle anime, e di esse non resterebbe che qualche cosa di unico. Ma questa è un'eresia; poiché scomparirebbe la differenza dei premi e delle pene.

I^a q. 76 a. 2, arg. 3

Se il mio intelletto è diverso dal tuo, esso è un'entità individuale, e così il tuo; poiché sono entità particolari quelle che differiscono di numero avendo però comune la specie. Ora tutto quello, che viene ricevuto in un essere, si trova in lui secondo il modo del ricevente. Quindi le immagini intenzionali delle cose sarebbero ricevute nel mio intelletto e nel tuo con i caratteri individuali: contro la natura dell'intelletto, il quale è fatto per conoscere gli universali.

I^a q. 76 a. 2, arg. 4

L'oggetto conosciuto deve trovarsi nell'intelletto che lo conosce. Se dunque il mio intelletto è diverso dal tuo, bisogna che l'oggetto, inteso da me, sia diverso da quello che è inteso da te. Per conseguenza l'oggetto sarà

molteplice in base agli individui, inoltre esso sarà un intelligibile soltanto potenziale, che bisognerà poi astrarre come universale dalle due intellezioni; poiché da oggetti diversi si può sempre astrarre un intelligibile comune e universale. Questo però è incompatibile con la natura dell'intelletto; perché in tal caso non si vede come si potrebbe distinguere l'intelletto dalla immaginativa. Dunque non resta che ammettere un solo intelletto per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 5

Quando il discepolo riceve la scienza dal maestro, non si può dire che la scienza del maestro generi la scienza nel discepolo, perché così anche la scienza sarebbe una forma attiva, come il calore; ciò che evidentemente è falso. È chiaro dunque che l'identica scienza del maestro si comunica al discepolo. Ma ciò non può avvenire, se non si ammette che è unico l'intelletto di ambedue. Perciò deve essere unico l'intelletto del discepolo e del maestro; e quindi di tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 6

S. Agostino scrive: "Se dicessi che le anime umane sono soltanto molte, riderei di me stesso". Ma l'unità dell'anima risulta specialmente dall'intelletto. Perciò è unico l'intelletto di tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che le cause particolari stanno agli esseri particolari, come quelle universali a quelli universali. Ora, come è impossibile che l'anima di una data specie appartenga ad animali di specie diverse, così è impossibile che un'anima intellettiva numericamente unica, appartenga ad esseri numericamente diversi.

I^a q. 76 a. 2. RESPONDEO:

Non è assolutamente possibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini. E questo è evidente se, come pensava Platone, l'uomo non fosse che l'intelletto stesso.

1) Infatti **nel caso che Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un uomo solo;** e non si distinguerebbero tra loro che per qualche cosa di estraneo alla loro essenza. In tal caso la distinzione tra Socrate e Platone sarebbe come quella esistente tra l'uomo vestito con la tunica e [il medesimo] vestito con la cappa; cosa questa del tutto assurda.

2) Parimente è impossibile l'ipotesi, se si ritiene, con **Aristotele**, che l'intelletto è **parte o potenza di un'anima**, la quale è forma dell'uomo. Infatti **non è possibile che più cose numericamente diverse abbiano un'unica forma**, come non è possibile che abbiano un essere unico: poiché la forma è il principio dell'essere.

3) Questa impossibilità è ugualmente evidente, qualunque sia il modo proposto [per spiegare] l'unione dell'intelletto con questo o con quell'altro uomo. E chiaro infatti che, se abbiamo una causa agente principale e due strumenti, si potrà dire che sia sostanzialmente uno l'agente, ma saranno più d'una le azioni: se un uomo, p. es., tocca diversi oggetti con due mani, sarà unico colui che tocca, ma duplice il toccamento. Viceversa, se lo strumento è unico, ma gli agenti principali sono diversi, si dirà che gli agenti sono molteplici, e che unica è l'azione: se, p. es., molti rimorchiano una nave con la fune, avremo molti rimorchiatori, ma unico sarà il rimorchio. Se poi l'agente principale è uno solo e unico è lo strumento, si dirà che unico è l'agente e unica l'azione: quando il fabbro, p. es., percuote con un martello, abbiamo un unico percussore e una percussione unica.

- Ora, è evidente che l'intelletto in qualsivoglia modo si unisca o si aggregi a questo o a quell'altro uomo, conserva un primato su tutte le facoltà dell'uomo: infatti le potenze sensitive sono sottoposte all'intelletto e lo servono. Supponendo dunque che siano molteplici gli intelletti e unico il senso di due uomini, nel caso, mettiamo, che avessero un solo occhio in comune, avremmo più vedenti, ma un'unica visione.

- Se invece fosse unico l'intelletto, per quanto possano essere diverse tutte le altre facoltà di cui l'intelletto si serve come di strumenti, in nessuna maniera si potrà evitare che Socrate e Platone siano un unico essere intelligente.

- E se aggiungiamo che l'intendere, che è un'operazione dell'intelletto, non avviene per mezzo di un organo distinto dall'intelletto, ne seguirà pure che unico è l'agente e unica l'azione; cioè che tutti gli uomini saranno un unico essere intelligente, e unica sarà la loro intelligenza; voglio dire rispetto al medesimo oggetto intelligibile.

La mia intelligenza e la tua potrebbero essere distinte in forza della diversità dei fantasmi *[immagini]*, essendo diversa dalla tua la mia immagine fantastica della pietra, se tale immagine fosse forma dell'intelletto possibile nella diversità, che ha in me ed in te: infatti uno stesso agente può produrre azioni diverse mediante forme diverse; come l'occhio il quale esercita visioni diverse mediante le diverse forme delle cose. **Ora, non il fantasma costituisce la forma** [intenzionale] **dell'intelletto possibile, ma la specie intelligibile**, astratta dai fantasmi *[immagini]*. Ma un solo intelletto non può astrarre che una sola idea da molti fantasmi della medesima specie. E lo riscontriamo dal fatto che uno stesso uomo, nel quale possono trovarsi varie immagini fantastiche della pietra, non può astrarre che un'idea unica della pietra, mediante la quale idea intende, con una sola operazione, la natura della pietra, nonostante la pluralità dei fantasmi. **Se dunque ci fosse un solo intelletto per tutti gli uomini, la diversità dei fantasmi esistenti in questo e in quell'altro, non potrebbe causare la diversa intelligenza di questo e di quell'altro uomo, come s'illude il Commentatore** *[Averroè]*.

- Si deve perciò concludere che è assolutamente impossibile e insostenibile che vi sia un intelletto solo per tutti gli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 2, ad 1 arg.

Benché l'anima intellettiva, come pure l'angelo, non derivi dalla materia, tuttavia è forma di una data materia; ciò che non può dirsi dell'angelo. Perciò si possono avere molte anime di una stessa specie, mediante la divisione della materia; mentre non ci possono essere assolutamente più angeli di un'unica specie.

I^a q. 76 a. 2, ad 2 arg.

Ogni ente possiede l'unità come possiede l'essere: di conseguenza, identico sarà il criterio per giudicare la molteplicità di una cosa e quella del suo essere. Ora è dimostrato che l'anima intellettiva, in forza del suo essere, è unita al corpo come forma; e tuttavia, quando perisce il corpo, essa perdura nel suo essere. Per lo stesso motivo la pluralità delle anime avviene secondo la molteplicità dei corpi; e tuttavia, distrutti i corpi, le anime rimangono molteplici nel loro essere.

I^a q. 76 a. 2, ad 3 arg.

L'individualità di colui che intende, o dell'idea mediante la quale intende, non esclude l'intelligenza degli universali; altrimenti le intelligenze separate [cioè gli angeli], essendo sostanze sussistenti e perciò particolari, non potrebbero intendere gli universali. È invece la materialità di colui che conosce, o dell'immagine con la quale conosce, a impedire la conoscenza dell'universale. Infatti ogni azione avviene secondo la natura della forma che serve all'operazione; il riscaldamento, p. es., avviene secondo la natura del calore; la cognizione quindi avviene conforme alla natura dell'immagine che serve alla conoscenza. Ora è evidente che un'essenza universale si distingue e si moltiplica in forza dei principii individuanti, che si riportano alla materia. Se dunque la forma che serve alla cognizione non è astratta dalle condizioni della materia ed è materiale, rappresenterà la natura della specie o del genere in quanto distinta e moltiplicata dai principii individuanti; in tal caso non si potrà conoscere la natura della cosa nella sua universalità. Invece, se l'immagine [intenzionale] è astratta dalle condizioni della materia individuale, rappresenterà la natura della cosa senza gli aspetti che la distinguono e che la rendono molteplice: si conoscerà così l'universale. Quanto a ciò, poco importa che

esistano uno o più intelletti; poiché, dato pure che fosse uno solo, bisognerebbe che esso fosse un intelletto determinato e che determinata fosse anche la specie intelligibile di cui si serve.

I^a q. 76 a. 2, ad 4 arg.

Tanto se l'intelletto è uno solo, come se sono molti, è sempre unico l'oggetto. Infatti l'oggetto inteso non si trova nell'intelletto come è in se stesso, ma mediante una sua immagine. "Nell'anima infatti", dice Aristotele, "non vi è la pietra, ma l'immagine della pietra". E tuttavia l'oggetto inteso è la pietra, non già l'idea della pietra, prescindendo dalla riflessione, che l'intelletto può fare su se stesso: altrimenti le scienze non raggiungerebbero la realtà, ma le specie intelligibili. Ora può capitare che una medesima cosa ingeneri la propria somiglianza in molti mediante forme molteplici. E siccome la conoscenza avviene mediante la somiglianza del conoscente con l'oggetto conosciuto, ne segue che il medesimo oggetto può essere percepito da conoscenti diversi, come appare chiaramente nei sensi: molti infatti possono vedere lo stesso colore mediante una pluralità di immagini. Allo stesso modo più intelletti possono intendere un unico oggetto. La sola differenza tra il senso e l'intelletto, secondo Aristotele, è questa, che la cosa viene percepita dal senso nella sua concretezza, cioè nella condizione in cui si trova fuori dell'anima; invece la natura della cosa, che viene percepita dall'intelletto, è certamente fuori dell'anima, ma fuori dell'anima essa non ha quel modo di essere che acquista nell'intellezione. Infatti l'intellezione mira all'essenza universale prescindendo dagli elementi individuanti; ma fuori dell'anima la cosa non ha questo modo di essere. - Secondo Platone invece la cosa intesa si trova fuori dell'anima, nella condizione in cui si trova quando è oggetto d'intellezione: infatti egli riteneva che esistessero le essenze delle cose separate dalla materia.

I^a q. 76 a. 2, ad 5 arg.

La scienza nel discepolo non è quella del maestro. Vedremo in seguito come essa venga causata.

I^a q. 76 a. 2, ad 6 arg.

S. Agostino vuol dire che le anime non sono tanto molteplici, così da non partecipare anche di una sola essenza specifica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nell'uomo, oltre l'anima intellettiva, vi siano altre anime, essenzialmente diverse, e cioè l'anima sensitiva e quella vegetativa.

I^a q. 76 a. 3, arg. 1

Infatti: Corruttibilità e incorruttibilità non sono di una medesima essenza. Ora l'anima intellettiva è incorruttibile, mentre le altre anime, cioè la sensitiva e la vegetativa, sono corruttibili, come si è visto sopra. Dunque nell'uomo non può esserci un'unica essenza che sia intellettiva, sensitiva e vegetativa.

I^a q. 76 a. 3, arg. 2

Se uno rispondesse che anche l'anima sensitiva nell'uomo è incorruttibile, ecco in contrario le parole di Aristotele: "Corruttibile e incorruttibile differiscono tra loro nel genere". Ora l'anima sensitiva del cavallo, del leone e degli altri animali, è corruttibile. Quindi, se nell'uomo fosse incorruttibile, non apparterebbe allo stesso genere di quella degli animali. Ma un essere si chiama animale dal fatto che possiede un'anima sensitiva. Perciò l'animalità non costituirebbe più un genere unico, comune all'uomo e agli altri animali. Ma questo è insostenibile.

I^a q. 76 a. 3, arg. 3

Il Filosofo insegna che l'embrione prima è animale e poi uomo. Ma così non potrebbe essere, se fosse identica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettiva: poiché esso è costituito animale dall'anima sensitiva,

l'uomo invece da quella intellettuale. Dunque nell'uomo non è unica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettuale.

I^a q. 76 a. 3, arg. 4

Il Filosofo afferma che il genere si desume dalla materia, e la differenza specifica dalla forma. Ora la *razionalità*, che è la differenza costitutiva dell'uomo, si desume dall'anima intellettuale; mentre si attribuisce all'uomo l'*animalità* perché possiede un corpo animato dall'anima sensitiva. Perciò l'anima intellettuale ha, verso il corpo animato dall'anima sensitiva, lo stesso rapporto che ha la forma verso la materia. Dunque nell'uomo l'anima intellettuale non ha identità di essenza con quella sensitiva; ma la presuppone, come un suo sostrato materiale.

I^a q. 76 a. 3. SED CONTRA:

Leggiamo nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "Dichiariamo che non vi sono due anime nello stesso uomo, come sostengono Giacomo e altri scrittori di Siria, la prima delle quali, vivificatrice del corpo e infusa nel sangue, sarebbe animale, l'altra invece, a servizio della ragione, sarebbe spirituale; diciamo al contrario che è una e identica l'anima nell'uomo, che dà vita al corpo al quale si associa, e regola se stessa mediante la ragione".

I^a q. 76 a. 3. RESPONDEO:

Platone ammise che vi sono nel corpo diverse anime, distinte anche per la localizzazione negli organi, alle quali attribuiva le diverse opere della vita; asserendo che la potenza vegetativa risiede nel fegato, l'appetitiva nel cuore e la conoscitiva nel cervello.

Aristotele invece rigetta tale opinione per quello che riguarda le parti dell'anima che nelle loro operazioni si servono di organi corporei, perché negli animali che continuano a vivere anche se tagliati in più parti, vediamo che in ciascuna parte si ritrovano varie operazioni dell'anima, come il senso e l'appetito. Ciò non avverrebbe, se i diversi principii operativi dell'anima fossero distribuiti tra le varie parti del corpo, come se fossero cose di essenza diversa. Sembra invece lasciare nel dubbio la questione, riguardante la parte intellettuale: se cioè essa sia separata dalle altre parti dell'anima soltanto *concettualmente* o anche *localmente*.

Si potrebbe certo sostenere l'opinione di Platone, se si ammettesse che l'anima è unita al corpo, **non come forma ma come motore**, secondo appunto la sua teoria. Infatti non c'è nessun inconveniente ad ammettere che il medesimo mobile venga mosso da motori diversi, specialmente in ordine a parti diverse.

Ma se ammettiamo che l'anima è unita al corpo come forma, è **assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente**. E si può provare con tre ragioni.

- **Primo** [*metafisica*], perché l'animale che avesse più anime non sarebbe essenzialmente uno. Infatti nessuna entità è dotata di unità in senso stretto se non perché possiede una forma unica, da cui riceve l'essere: giacché ogni cosa riceve dalla medesima radice l'entità e l'unità; perciò gli esseri, che vengono denominati da forme diverse, non costituiscono un'unità in senso stretto, come, p. es., uomo bianco. Pertanto, se l'uomo ricevesse da una forma l'essere vivente, cioè dall'**anima vegetativa**, da un'altra l'essere animale, cioè dall'**anima sensitiva**, e da un'altra ancora l'essere uomo, cioè dall'**anima ragionevole**, ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe una unità in senso stretto. Così **Aristotele** stesso argomenta contro Platone, dicendo che se l'idea di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non formerebbe una realtà unica in senso stretto. Per questo egli, confutando i difensori della pluralità delle anime nel corpo, va ricercando "quello che le tiene unite", cioè che faccia di esse un'unità. Né si può dire che sono unite mediante l'unità del corpo, poiché è più vero che è l'anima a tenere unito il corpo e a ridurlo all'unità, che il contrario.

- **Secondo** [*logica*], ciò si dimostra insostenibile stando al modo in cui viene fatta l'attribuzione [dei predicati]. Gli attributi desunti da forme diverse si predicano l'uno dell'altro in due modi:

- o accidentalmente [*per accidens*], se queste forme non hanno un'intima correlazione, come quando di una cosa bianca affermiamo che è dolce [*il biscotto è bianco*];

- oppure nel secondo modo di **predicazione essenziale**, se

dette forme hanno tra loro un'intima correlazione; poiché allora il soggetto viene posto nella definizione del predicato. L'estensione, p. es., è prerequisite del colore: avremo perciò il secondo modo di predicazione essenziale [*per se*], quando affermiamo che [il colorato] è un corpo esteso colorato [*il muro è (un corpo esteso) bianco*];

[*L'uomo è (un animale) ragionevole*]

+ + >> *Due forme distinte?*

- Se dunque la forma dalla quale uno trae la denominazione di **animale** fosse diversa da quella dalla quale trae la denominazione di **uomo**, ne verrebbe questa alternativa:

- o l'una non si potrebbe predicare dell'altra che **accidentalmente**, poiché le due forme non hanno un'intima correlazione [*ma l'uomo è un animale non accidentalmente*];

- oppure che la predicazione avverrebbe nel secondo modo di **predicazione essenziale**, perché una delle anime sarebbe il presupposto dell'altra.

Ambedue le ipotesi sono chiaramente false; perché **animale** si predica dell'uomo essenzialmente, non accidentalmente; inoltre **uomo** non si pone nella definizione di animale, ma viceversa. Bisognerà dunque che sia identica la forma, per cui uno è animale ed è uomo: altrimenti l'uomo non sarebbe realmente animale, così da permettere che *animale* si predichi essenzialmente [*per se*] dell'uomo.

- **Terzo** [*sperimentale*], l'impossibilità [in questione] risulta ancora dal fatto, che se un'operazione dell'anima è intensa, impedisce le altre. Ciò che non avverrebbe in nessun modo, se il principio di queste operazioni non fosse essenzialmente unico.

Bisogna perciò affermare che nell'uomo esiste un'unica anima, che è sensitiva, intellettuale e vegetativa. Come avvenga questo, si può mostrare facilmente, se consideriamo le differenze delle specie e delle forme. Vi sono infatti delle cose, le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: così nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati; gli animali più delle piante; gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni. Per questa ragione Aristotele paragona le specie naturali ai numeri, i quali differiscono specificamente per l'addizione o la sottrazione di un'unità. Inoltre egli paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra, il pentagono, p. es., contiene il quadrilatero e lo trascende. - In maniera analoga, **l'anima intellettuale contiene nella sua virtualità tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante**. Come dunque la superficie del pentagono non contiene il quadrilatero in forza di una figura diversa da quella del pentagono, poiché la figura del quadrilatero essendo contenuta nel pentagono sarebbe superflua, così Socrate non è uomo in forza di un'anima diversa da quella per cui è animale, ma in forza di una sola e identica anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 3, ad 1 arg.

L'anima sensitiva non ha l'incorruttibilità per il fatto di essere sensitiva: essa le è dovuta, perché è intellettuale. Quando perciò è soltanto sensitiva, è corruttibile; quando invece possiede il principio intellettuale insieme con quello sensitivo, allora è incorruttibile. Sebbene infatti il principio sensitivo non dia l'incorruttibilità, tuttavia non la può togliere a quello intellettuale.

I^a q. 76 a. 3, ad 2 arg.

Non sono le forme ad essere collocate in un dato genere o in una data specie, ma i composti. Ora l'uomo è corruttibile, come gli altri animali. Perciò la differenza, basata sulla corruttibilità e incorruttibilità, derivando dalla forma, non produce una differenza di genere tra l'uomo e gli altri animali.

I^a q. 76 a. 3, ad 3 arg.

Da principio l'embrione ha un'anima, che è soltanto sensitiva; eliminata questa, sopraggiunge un'anima più perfetta, che è insieme sensitiva e intellettiva; come vedremo meglio in seguito.

I^a q. 76 a. 3, ad 4 arg.

Non è necessario stabilire nelle cose reali una diversità, partendo dalle varie ragioni o intenzioni logiche, che provengono dal nostro modo di intendere; poiché la ragione può percepire un oggetto identico sotto vari aspetti. Ma siccome l'anima intellettiva, cosa già dimostrata, contiene virtualmente tutto quello che ha l'anima sensitiva e ancora di più; la ragione potrà considerare separatamente quello che appartiene all'anima sensitiva, come qualche cosa di imperfetto e di materiale. E poiché trova in questo un fondo comune all'uomo e agli altri animali, se ne serve per formare il concetto di genere. Si serve invece delle proprietà, in cui l'anima intellettiva oltrepassa quella sensitiva, come di elemento formale e completo, e per formare con essa la differenza [specificata] dell'uomo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nell'uomo vi sia qualche altra forma, oltre l'anima intellettiva.

I^a q. 76 a. 4, arg. 1

Dice il Filosofo che l'anima è "l'atto del corpo fisico, che ha la vita in potenza". L'anima quindi è paragonata al corpo, come la forma alla materia. Ora il corpo ha una forma sostanziale che lo fa essere corpo. Perciò prima dell'anima c'è nel corpo un'altra forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 4, arg. 2

L'uomo, come ogni altro animale, muove se stesso. Ora ogni essere che muove se stesso si divide in due parti: una che muove, e l'altra che è mossa, come prova Aristotele. Ma la parte movente è l'anima. Quindi è necessario che l'altra parte sia tale da potere esser mossa. La materia prima però non può essere mossa, come dice Aristotele, essendo un ente soltanto in potenza; che, anzi, tutto ciò che è mosso è un corpo. È necessario dunque che nell'uomo e in ogni altro animale ci sia un'altra forma sostanziale, come costitutivo del corpo.

I^a q. 76 a. 4, arg. 3

L'ordine tra le forme si stabilisce in rapporto alla materia prima; poiché il prima e il dopo si dicono in ordine a un principio. Se dunque nell'uomo non vi fosse altra forma sostanziale fuori dell'anima razionale, e questa fosse unita immediatamente alla materia prima, ne seguirebbe che essa verrebbe a trovarsi nella categoria delle forme più imperfette, le quali appunto sono unite immediatamente alla materia.

I^a q. 76 a. 4, arg4

Il corpo umano è un corpo misto. Ora la combinazione degli elementi [*mixtio*] non interessa soltanto la materia, perché avremmo allora la sola corruzione. È perciò necessario che le forme degli elementi rimangano nel corpo misto, ed esse sono forme sostanziali. Perciò esistono nel corpo umano altre forme sostanziali, oltre l'anima intellettiva.

I^a q. 76 a. 4. SED CONTRA:

Una cosa non ha che un solo essere sostanziale. Ma la forma sostanziale dà l'essere sostanziale. Perciò una cosa sola non può avere che una sola forma sostanziale. Ora l'anima è la forma sostanziale dell'uomo. È quindi impossibile che nell'uomo vi siano altre forme sostanziali, oltre l'anima intellettuale.

I^a q. 76 a. 4. RESPONDEO:

Se si ammettesse con i Platonici che l'anima intellettuale non si unisce al corpo come forma, ma solo come motore, bisognerebbe affermare che nell'uomo vi è un'altra forma sostanziale, da cui il corpo, soggetto alla mozione dell'anima, sarebbe costituito nel suo essere. Se invece **l'anima intellettuale**, stando a quello che si è detto, si unisce al corpo come forma sostanziale, è impossibile che nell'uomo si trovi qualsiasi altra **forma sostanziale**, fuori di quella.

Per averne l'evidenza, dobbiamo considerare che la forma sostanziale in questo differisce da quella accidentale, che **la forma accidentale** non dà l'essere in senso assoluto [*simpliciter*], ma l'essere in una determinata maniera; **il calore, p. es., non dà l'esistenza assoluta al suo soggetto, ma solo lo fa esser caldo.** Perciò un soggetto, quando acquista una forma accidentale, non si dice che in senso assoluto [*simpliciter*] è prodotto o generato, ma che acquista una qualifica o una determinata maniera di essere; così pure, allo scomparire della forma accidentale, non si dice che un soggetto perisce in senso assoluto, ma solo in senso relativo. La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto; quindi alla sua venuta si dice che **un soggetto è generato in senso assoluto; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto.** Per tale ragione gli antichi filosofi naturalisti, i quali ritenevano che la materia prima fosse un ente attuale, vale a dire il fuoco, l'aria o altre cose simili, dicevano che niente si genera o si corrompe in senso assoluto, ma "riducevano ogni divenire a un'alterazione", come si legge in Aristotele. - Se così fosse, e cioè se prima dell'anima intellettuale fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale che attuasse il [corpo] soggetto dell'anima, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto; per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale; e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false.

Dobbiamo dunque affermare che nell'uomo non vi è altra forma sostanziale fuori dell'anima intellettuale; e che essa, come contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa, così contiene pure virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da se sola tutto quello, che le forme meno perfette fanno negli altri esseri. - Parimente, dobbiamo affermare la stessa cosa dell'anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante, e universalmente di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 4, ad 1 arg.

Aristotele non dice soltanto che l'anima è "atto del corpo", ma "atto del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza", e che una tale potenza "non elimina l'anima". È perciò chiaro che in quel soggetto, di cui essa è l'atto, è inclusa anche l'anima; come si dice che atto del corpo caldo è il calore, e atto del corpo luminoso è la luce, non perché esista separatamente l'oggetto luminoso senza la luce, ma perché è luminoso in forza della luce. Analogamente si dice che l'anima è "atto del corpo, ecc.", perché in forza della sola anima esso è corpo, è organico, e ha la vita in potenza. L'atto primo si dice però in potenza rispetto all'atto secondo, che è l'operazione. Infatti tale potenza "non elimina", cioè non esclude l'anima.

I^a q. 76 a. 4, ad 2 arg.

L'anima non muove il corpo col suo essere, cioè in quanto è unita al corpo come forma, ma mediante la facoltà di locomozione, il cui esercizio presuppone il corpo già attuato dall'anima; in tal guisa che l'anima, in forza di questa sua facoltà, viene ad essere la parte motrice, mentre il corpo animato è la parte mossa.

I^a q. 76 a. 4, ad 3 arg.

Nella materia si riscontrano diversi gradi di perfezione, cioè l'essere, il vivere, il sentire e l'intendere. Ora, il grado che viene ad aggiungersi dopo è sempre più perfetto. Perciò la forma, che conferisce alla materia soltanto il primo grado di perfezione, è imperfettissima; ma la forma che insieme conferisce il primo, il secondo, il terzo, e ogni altro grado, è perfettissima; e tuttavia è unita immediatamente alla materia.

I^a q. 76 a. 4, ad 4 arg.

Avicenna riteneva che le forme sostanziali degli elementi restassero integre nel corpo misto, e che la combinazione avvenisse per il fatto che le qualità contrarie degli elementi si riducono a un grado intermedio. - Ma ciò non è sostenibile. Infatti non possono esistere forme elementari diverse altro che in diverse parti di materia; e questa diversità di parti implica necessariamente le dimensioni, poiché senza di esse la materia non può essere divisibile. Ora la materia è sottoposta alle dimensioni soltanto nei corpi. D'altra parte corpi diversi non possono stare nello stesso luogo. Ne segue perciò che gli elementi dovrebbero trovarsi nel corpo misto distinti secondo la posizione. In tal caso però non ci sarà una vera combinazione del tutto, ma una combinazione apparente, causata dalla giustapposizione di minime particelle.

Averroè invece riteneva che le forme degli elementi, per la loro imperfezione fossero qualche cosa di mezzo tra le forme accidentali e quelle sostanziali; e per questa ragione esse sarebbero suscettibili di aumento e di diminuzione; perdendo di intensità nella combinazione, riducendosi a un grado intermedio, così da costituire una forma unica. - Ma ciò è ancora più insostenibile. Infatti l'essere sostanziale di qualsiasi cosa è un che d'indivisibile; cosicché ogni addizione o sottrazione, a detta di Aristotele, varia la specie, come nei numeri. Perciò è impossibile che una qualsiasi forma sostanziale sia suscettibile di aumento o di diminuzione. - E non è meno inconcepibile una realtà intermedia tra la sostanza e l'accidente.

Dobbiamo dunque affermare col Filosofo, che le forme degli elementi rimangono nel misto non già in atto, ma virtualmente. Restano infatti, sebbene attenuate, le qualità proprie degli elementi, nelle quali si conserva la virtù delle forme elementari. Siffatte qualità della combinazione sono la disposizione immediata [che prepara il subietto] alla forma sostanziale del corpo misto, vale a dire alla forma della pietra, o all'anima di qualsiasi essere vivente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima intellettiva non sia unita ad un corpo conveniente.

I^a q. 76 a. 5, arg. 1

Infatti: La materia deve essere proporzionata alla forma. Ora l'**anima intellettiva** è una forma **incorruttibile**. Quindi non è conveniente che sia unita ad un **corpo corruttibile**.

I^a q. 76 a. 5, arg. 2

L'anima intellettiva è una forma immateriale al massimo grado: segno ne sia il fatto che essa ha un'attività, nella quale non entra la materia del corpo. Ora, quanto più un corpo è sottile, tanto meno è materiale. Dunque l'anima avrebbe dovuto unirsi a un corpo sottilissimo, p. es., al fuoco; non già a un corpo misto, e per di più fatto di terra.

I^a q. 76 a. 5, arg. 3

Essendo la forma il principio [costitutivo] della specie, da una sola forma non derivano specie diverse. Ma l'anima intellettiva è una forma unica. Perciò essa non doveva essere unita a un corpo, che è composto di parti appartenenti a specie dissimili.

I^a q. 76 a. 5, arg. 4

Il soggetto, in cui risiede una forma più perfetta, deve avere una maggiore perfezione. Ora l'anima intellettuale è la più perfetta tra le anime. Quindi, se i corpi degli altri animali hanno la natura i loro organi di protezione, cioè i peli al posto delle vesti, le unghie al posto delle calzature, nonché armi naturali, come artigli, denti e corna, parrebbe che l'anima intellettuale non avrebbe dovuto essere unita a un corpo imperfetto, privo cioè di tali aiuti.

I^a q. 76 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'anima è "l'atto [primo] del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza".

I^a q. 76 a. 5. RESPONDEO:

Poiché non la forma è fatta per la materia, ma piuttosto **la materia è fatta per la forma**, dovremo ricorrere alla forma, per trovare la ragione che giustifica una determinata materia, non viceversa. Si è già visto però che l'anima intellettuale nella gerarchia delle cose occupa il grado più basso tra le sostanze intellettuali; cosicché non riceve naturalmente per infusione la conoscenza della verità, come gli angeli; ma ha bisogno di raccogliercela dalle cose materiali e concrete, per la via dei sensi, come osserva Dionigi. Ora **la natura non priva gli esseri delle cose indispensabili**; perciò era necessario che **l'anima intellettuale** avesse non solo la **facoltà di intendere**, ma anche quella **di sentire**. D'altra parte l'attività sensitiva non può esercitarsi senza uno strumento corporeo. **Ecco quindi la necessità che l'anima intellettuale fosse unita a un corpo** capace di essere l'organo dei sensi.

Ora tutti i sensi sono fondati sul tatto. E l'organo del tatto deve essere equidistante tra gli elementi contrari, quali il caldo e il freddo, l'umido e il secco, e altre simili qualità, di cui il tatto ha la percezione. Infatti è in questo modo che esso è in potenza a oggetti contrari e li può sentire. Per questa ragione il tatto sarà tanto più fine, quanto più il suo organo si avvicinerà al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari. Ora, l'anima intellettuale possiede nel modo più completo la virtù sensitiva; poiché un essere superiore possiede in modo più perfetto le qualità di quelli inferiori, come insegna Dionigi. Era quindi necessario che il corpo, cui si unisce l'anima intellettuale, fosse un corpo misto, e fra tutti il più vicino, per la sua complessione, al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari.

Questa è la ragione, per la quale l'uomo ha il tatto migliore tra tutti gli animali. - Anche tra gli stessi uomini, chi ha miglior tatto, ha migliore intelligenza. Segno ne sia il fatto che "coloro i quali hanno carnagione più delicata, ci risultano anche più intelligenti", come osserva Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 5, ad 1 arg.

Qualcuno potrebbe forse tentare di risolvere l'obiezione, col dire che il corpo dell'uomo, prima del peccato [originale] era incorruttibile. - La risposta però non è sufficiente, perché il corpo umano prima del peccato era immortale non per natura, ma per un dono della grazia divina; diversamente la sua immortalità non sarebbe cessata col peccato, come non cessò quella del diavolo.

Bisogna invece rispondere che nella materia si riscontrano due disposizioni: la prima che si ha di mira direttamente quando vogliamo che sia adatta alla forma; l'altra che scaturisce per necessaria concomitanza dalla prima. Così il fabbro nel costruire una sega sceglie il ferro, come materia adatta per segare i corpi duri; che poi i denti della sega possano spuntarsi o contrarre la ruggine, deriva dalla inevitabile deficienza della materia adoperata. In modo analogo, all'anima intellettuale è dovuto un corpo che abbia una complessione equilibrata; da ciò deriva, per inevitabile deficienza della materia, che tale corpo sia soggetto a corruzione. - Se poi uno insistesse col dire che Dio poteva evitare una siffatta manchevolezza; rispondiamo che nello stabilire la natura delle cose non si deve considerare quello che Dio poteva fare, ma quello che compete alla natura delle cose, come fa osservare S. Agostino. Tuttavia Dio volle provvedere apprestando un rimedio contro la morte, mediante un dono gratuito.

I^a q. 76 a. 5, ad 2 arg.

L'anima intellettiva non richiede il corpo direttamente per l'operazione intellettiva, presa in se stessa, ma per la facoltà sensitiva, la quale ha bisogno di un organo equilibrato nella sua complessione. Era perciò necessario che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo siffatto e non a un elemento semplice, o a un corpo misto nel quale il fuoco fosse stato predominante; poiché in tal caso sarebbe scomparso l'equilibrio della complessione, a causa dell'eccesso di attività da parte del fuoco. Invece un corpo, che sia ben proporzionato nei suoi componenti, ha una certa dignità, proprio perché lontano dagli elementi contrari; assomigliando così in qualche modo ai corpi celesti.

I^a q. 76 a. 5, ad 3 arg.

Non le varie parti dell'animale, come l'occhio, la mano, le carni, le ossa e simili, ma il tutto [soltanto] è una specie: e quindi, in senso proprio, non si può dire che esse appartengano a specie diverse, ma a disposizioni diverse. E questa diversità [di disposizioni] conviene all'anima intellettiva, la quale, sebbene unica nell'essenza, pure è molteplice nella virtù, a causa della sua perfezione; perciò abbisogna di disposizioni diverse nelle varie parti del corpo al quale è unita, appunto per le diverse operazioni. Per tale ragione vediamo che è maggiore la diversità delle parti negli animali perfetti che in quelli imperfetti; e in questi più che nelle piante.

I^a q. 76 a. 5, ad 4 arg.

L'anima intellettiva, capace com'è di comprendere gli universali, ha una virtù, che si estende a infiniti oggetti. Non potevano quindi esserle fissati dalla natura particolari istinti o determinati mezzi per difendersi e per coprirsi; come avviene per gli altri animali, le cui anime hanno percezioni e facoltà, orientate verso oggetti particolari. Al posto di tutto questo, l'uomo possiede per natura la ragione e le mani, che sono "lo strumento degli strumenti", poiché con esse l'uomo può prepararsi strumenti di una varietà infinita, e in ordine ad effetti infiniti.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'anima intellettiva sia unita al corpo mediante alcune disposizioni accidentali.

I^a q. 76 a. 6, arg. 1

Infatti: Ogni forma si trova in una materia disposta e appropriata per essa. Ora, le disposizioni alla forma sono delle entità accidentali. Dunque bisogna presupporre nella materia degli accidenti, che precedono la forma sostanziale; e così deve essere anche per l'anima, la quale appunto è una forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 6, arg. 2

Più forme appartenenti a una medesima specie richiedono più porzioni di materia. Ma non si possono concepire più parti di materia se non in base alla divisione di quantità estese. Quindi nella materia bisogna prima concepire le dimensioni che delle forme sostanziali, essendo queste più d'una nella medesima specie.

I^a q. 76 a. 6, arg. 3

Gli esseri spirituali si applicano a quelli corporei mediante un contatto virtuale. Ora, virtù dell'anima sono le sue potenze. Dunque l'anima dovrà essere unita al corpo mediante le sue potenze, che sono degli accidenti.

I^a q. 76 a. 6. SED CONTRA:

L'accidente è posteriore alla sostanza, "sia in ordine di tempo che di ragione", come insegna **Aristotele**. Non è pertanto possibile concepire una forma accidentale nella materia prima dell'anima, che ne è la forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 6. RESPONDEO:

Se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo **motore**, niente impedirebbe, anzi sarebbe addirittura necessario, che vi fossero delle disposizioni di collegamento tra l'anima e il corpo: e cioè, da parte dell'anima, una potenza per muovere il corpo; da parte del corpo un'attitudine a subire la mozione dell'anima.

Se invece l'anima intellettiva si unisce al corpo come **forma sostanziale**, secondo quel che si è già detto, è impossibile che una disposizione accidentale serva di collegamento tra il corpo e l'anima, o tra una qualsiasi forma sostanziale e la propria materia. La ragione si è che, essendo **la materia in potenza a tutti gli atti, ma in un determinato ordine**, è necessario che il primo di tali atti, sia posto per primo nella materia. Ora tra tutti gli atti **l'essere ha una priorità assoluta**. Non è quindi possibile concepire una materia calda o estesa, prima che esista nella realtà. Ma l'esistenza attuale essa la riceve dalla forma sostanziale, che dà l'essere in senso assoluto, come si è visto. **Dunque non è possibile che nella materia esistano disposizioni accidentali di qualunque sorta prima della forma sostanziale**; e per conseguenza neppure prima dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 6, ad 1 arg.

La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto. Perciò, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia, secondo gradi diversi di perfezione. Infatti è unica e identica nell'essenza quella forma, in forza della quale l'uomo è insieme un ente in atto, è un corpo, è vivente, è animale, ed è uomo. D'altra parte è noto che ogni genere è accompagnato dai propri accidenti. Perciò, come si concepisce la materia perfetta nell'essere, prima di concepirvi la corporeità e gli altri accidenti; così gli accidenti propri dell'ente, vengono concepiti prima della corporeità. In tal senso [si dice che] le disposizioni nella materia vengono concepite come anteriori alla forma, non in rapporto a tutti gli effetti della medesima, bensì in rapporto ai gradi ulteriori di [perfezione].

I^a q. 76 a. 6, ad 2 arg.

Le dimensioni quantitative sono accidenti, che derivano dalla corporeità, elemento comune a tutta la materia. Quindi la materia, quando è già concepita come soggetta alla corporeità e alle dimensioni, si può considerare come distinta in più parti, in modo da poter ricevere più forme in rapporto ai gradi ulteriori di perfezione. Sebbene infatti sostanzialmente sia identica la forma, che conferisce i diversi gradi di perfezione alla materia, come si è detto, tuttavia vi si trovano delle differenze di ragione.

I^a q. 76 a. 6, ad 3 arg.

La sostanza spirituale, che si unisce a un corpo soltanto come motore, gli si unisce mediante la potenza o la virtù. Ma l'anima intellettiva è unita al corpo come forma per mezzo del suo essere. Tuttavia lo regge e lo muove con le sue potenze o facoltà.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'anima sia unita al suo corpo animale, mediante un altro corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 1

Infatti: Dice S. Agostino che "l'anima governa il corpo per mezzo della luce", cioè il fuoco, "e mediante l'aria: che sono elementi più simili allo spirito". Ma il fuoco e l'aria sono corpi. Dunque l'anima si unisce al corpo umano mediante un altro corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 2

Quando l'unione di più cose viene distrutta a causa della sottrazione di un dato elemento, quest'ultimo doveva loro servire di collegamento. Ora, l'anima si separa dal corpo, quando vengono a mancare gli spiriti vitali. Perciò lo spirito, che è concepito come un corpo sottile, fa da intermediario nell'unione dell'anima col corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 3

Entità molto distanti non possono unirsi senza un elemento intermedio. Ma l'anima intellettiva dista dal corpo, sia perché incorporea, sia perché incorruttibile. Dovrà quindi essergli unita mediante qualche cosa, che sia insieme corpo e incorruttibile. Questa cosa potrà essere la luce celeste, capace di conciliare gli elementi e di unificarli.

I^a q. 76 a. 7. SED CONTRA:

Il Filosofo fa osservare che "non ha senso la questione se l'anima e il corpo, al pari che la cera e la sua impronta, siano una cosa sola". Ora la figura si unisce alla cera senza l'intermediario di un altro corpo. Lo stesso quindi sarà dell'anima rispetto al corpo.

I^a q. 76 a. 7. RESPONDEO:

Se l'anima, secondo la teoria dei **Platonici** si unisse al corpo solo come **motore**, sarebbe giusto affermare che tra l'anima dell'uomo, o di ogni altro animale, e il rispettivo corpo c'è di mezzo qualche altro corpo; essendo ragionevole che un motore distante agisca servendosi di un mezzo più vicino.

Se invece l'anima è unita al corpo come forma, secondo quel che si è detto, non è possibile che gli sia unita mediante un altro corpo. E la ragione si è, che una cosa si dice una nello stesso modo che si dice ente. Ora, la forma dà per se stessa l'essere alla cosa, essendo atto per sua natura; non dà quindi l'essere servendosi di intermediari. Cosicché l'unità di una cosa composta di materia e di forma deriva dalla forma medesima, che per se stessa si unisce alla materia come suo atto. Così pure non esiste altra causa di tale unione all'infuori della causa agente, la quale, come spiega Aristotele, fa sì che la materia acquisti il suo atto.

Sono perciò evidentemente false le opinioni di coloro, i quali pensavano che vi fossero dei corpi intermedi tra l'anima e il corpo dell'uomo. Tra gli altri ci furono dei platonici, i quali dicevano che l'anima intellettiva è unita essenzialmente a un corpo incorruttibile, dal quale non si divide mai, e per mezzo di esso si unisce al corpo corruttibile dell'uomo. - Alcuni di essi affermarono che l'unione avviene per mezzo degli *spiriti animali*. - Altri posero per legame la luce; ritenendo che essa sia un corpo avente la natura della quinta essenza: cosicché l'anima vegetativa si unirebbe al corpo mediante la luce del cielo sidereo; l'anima sensitiva mediante la luce del cielo cristallino; e l'anima intellettiva mediante la luce del cielo empireo. Tutte cose evidentemente fantastiche e ridicole; sia perché la luce non è un corpo; sia perché la quinta essenza non entra con la sua materia, ma solo con la sua virtù, nella composizione del corpo misto, essendo essa inalterabile; sia anche perché l'anima si unisce immediatamente al corpo, come forma alla propria materia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 7, ad 1 arg.

S. Agostino parla dell'anima in quanto muove il corpo; non per nulla usa il termine *administratio* [governo]. Ed è vero che essa muove le parti più grossolane del corpo mediante quelle più sottili. Gli spiriti vitali infatti sono il primo strumento della facoltà di locomozione, come insegna il Filosofo.

I^a q. 76 a. 7, ad 2 arg.

Venuti a mancare gli spiriti vitali, cessa l'unione dell'anima col corpo, non perché essi siano qualche cosa di intermedio, ma perché scompare con essi la disposizione [necessaria] del corpo a tale unione. - Tuttavia gli spiriti vitali sono un mezzo [indispensabile] per muoversi, essendo essi il primo strumento della facoltà di locomozione.

I^a q. 76 a. 7, ad 3 arg.

Certamente l'anima è molto distante dal corpo, considerate separatamente le loro condizioni; se quindi avessero, sia l'una che l'altro, un essere separato, sarebbe necessario l'intervento di molti intermediari. Ma l'anima, in quanto forma del corpo, non ha un essere separato da quello del corpo; ma col suo essere è ad esso immediatamente unita. Ogni forma, del resto, considerata come atto, ha una grande distanza dalla materia, che è ente soltanto in potenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'anima non sia tutta intera in ogni parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 1

Infatti: Dice il Filosofo: "Non è necessario ammettere che l'anima sia in ogni parte del corpo, ma che, stando in un dato principio di esso, faccia vivere le altre parti; poiché ciascuna di queste è capace per natura di eseguire il movimento suo proprio".

I^a q. 76 a. 8, arg. 2

L'anima si trova nel corpo di cui è l'atto. Ma essa è atto di un corpo organico. Perciò non si trova che nel corpo organico. Ora non ogni parte del corpo umano è organica. Dunque l'anima non è tutta in ciascuna parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 3

Scrive Aristotele che tutta l'anima sta a tutto il corpo, come una parte dell'anima a una parte del corpo, p. es., come la vista alla pupilla. Ora, se tutta l'anima si trovasse in ciascuna parte del corpo, ne verrebbe che ognuna di queste sarebbe un animale completo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 4

Tutte le potenze dell'anima non hanno altra radice che l'essenza di essa. Quindi, se tutta l'anima fosse in ciascuna parte del corpo, avremmo che in ciascuna di queste parti vi sarebbero tutte le potenze dell'anima: la vista sarebbe pure nell'orecchio e l'udito nell'occhio. Cosa questa inammissibile.

I^a q. 76 a. 8, arg. 5

Se in ogni parte del corpo ci fosse tutta l'anima, ogni parte dipenderebbe immediatamente dall'anima. Perciò una parte non dipenderebbe dall'altra, né l'una sarebbe più importante dell'altra; cosa evidentemente falsa. Dunque l'anima non è tutta intera in ciascuna parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "in ogni corpo l'anima si trova tutta intera nel tutto, e tutta intera in ciascuna delle sue parti".

I^a q. 76 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto più volte, se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo **motore**, si potrebbe affermare che l'anima non si trova in ogni parte di esso, ma in una parte soltanto e che per mezzo di essa muove le altre.

- **Unendosi invece come forma, deve trovarsi nel tutto e in ogni parte del corpo. Essa infatti non è una forma accidentale del corpo, ma sostanziale. Ora, la forma sostanziale non è solo perfezione del tutto,**

ma di ciascuna delle sue parti. Infatti il tutto risulta dall'insieme delle parti, quindi la forma del tutto, che non conferisse l'essere alle singole parti, sarebbe quella specie di forma, che viene detta composizione e ordine, com'è la forma di una casa: ma una tale forma è accidentale. L'anima invece è una forma sostanziale: deve quindi essere forma e atto non solo del tutto, ma di ogni sua parte. Perciò, come al partirsi dell'anima [il cadavere] non si chiama più animale o uomo che in senso equivoco, alla pari dell'animale dipinto o scolpito; così avviene, al dire del Filosofo, per la mano e per l'occhio, per le carni e per le ossa. **Il segno lo abbiamo nel fatto che, quando l'anima si ritira, nessuna parte del corpo conserva la propria attività; mentre qualsiasi cosa conservi la propria specie, ne conserva anche l'operazione.** - Ora, un atto deve trovarsi nel soggetto attuato. Dovrà dunque l'anima trovarsi in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti.

E che si trovi tutta in ciascuna parte, si può chiarire così: **essendo il tutto quello che può dividersi in parti, avremo una triplice totalità secondo una triplice divisione:**

- 1) **C'è un tutto, che si divide in parti quantitative, come una linea o un corpo.**
- 2) **Ve n'è un altro, che si divide in parti concettuali o essenziali, come l'oggetto definito che si divide nelle parti della definizione, e il composto che si risolve nella materia e nella forma.**
- 3) **Terzo tutto è quello potenziale, che si divide nelle parti potenziali.**

1) **Il primo modo di totalità non compete alle forme altro che in maniera indiretta; e compete a quelle sole forme, che possono trovarsi indifferentemente sia nel tutto quantitativo, sia nelle sue parti.** Così la bianchezza, quanto alla sua natura, ha un'eguale disposizione a essere in tutta la superficie, come in ogni sua parte. Perciò, se dividiamo la superficie, anche la bianchezza indirettamente resta divisa. Ma quella forma che, come l'anima, esige diversità nelle parti, specialmente negli animali perfetti, non è indifferente al tutto e alle parti; **quindi non può essere divisa nemmeno indirettamente con una divisione di quantità.** Dunque la totalità quantitativa non può attribuirsi all'anima, né direttamente né indirettamente.

2/3) **Compete invece alle forme in senso strettissimo e proprio la seconda totalità, la quale nasce dal complesso delle parti metafisiche ed essenziali. Così pure [compete loro] la totalità potenziale, essendo la forma il principio delle operazioni.**

A chi dunque domandasse intorno alla bianchezza, se sia tutta in tutta la superficie e in ogni sua parte, dovremmo rispondere con una distinzione. Se ci riferiamo alla totalità quantitativa, che la bianchezza indirettamente ha assunto, diremo che non si trova tutta in ogni parte della superficie. Lo stesso si dirà della totalità potenziale: la vista infatti ha maggiore potenzialità a essere impressionata dalla bianchezza di tutta una superficie, che dalla bianchezza di una sua particella. Invece se ci riferiamo alla totalità specifica o essenziale, allora la bianchezza si trova tutta in ogni parte della superficie.

Ora, mancando l'anima della totalità quantitativa, sia direttamente che indirettamente, come si è spiegato, basterà affermare che **l'anima è tutta intera in ciascuna parte del corpo, secondo la totalità della sua perfezione o essenza, ma non secondo la totalità della sua potenza o virtù.** Infatti non si trova in ciascuna parte del corpo con tutte le sue potenze, ma è nell'occhio con la vista, nell'orecchio con l'udito, e via di seguito.

Si badi però che siccome l'anima richiede una diversità nelle parti, essa non dice lo stesso rapporto al tutto e alle parti: infatti dice rapporto al tutto direttamente ed essenzialmente, trattandosi del soggetto proprio e proporzionato al quale conferisce la sua perfezione; [dice rapporto] alle parti in modo secondario, cioè in quanto esse sono ordinate al tutto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 8, ad 1 arg.

In quel passo il Filosofo non parla dell'anima, bensì della sua facoltà di locomozione.

I^a q. 76 a. 8, ad 2 arg.

L'anima è atto del corpo organico, in quanto questo è il soggetto proporzionato, che essa è immediatamente chiamata a informare.

I^a q. 76 a. 8, ad 3 arg.

È animale quell'essere, che si compone dell'anima e di tutto il corpo, il quale è il soggetto proporzionato che essa immediatamente informa. Ora, non in questo modo l'anima si trova nelle parti del corpo. Perciò non è necessario che ogni parte dell'animale sia essa pure un animale.

I^a q. 76 a. 8, ad 4 arg.

Alcune potenze, come l'intelletto e la volontà, si trovano nell'anima in quanto essa trascende tutte le capacità del corpo; perciò si dice che tali potenze non risiedono in nessuna parte del corpo. Altre potenze invece sono comuni all'anima e al corpo: per queste non è necessario ammettere che ciascuna sia presente dovunque c'è l'anima, ma solo in quella parte del corpo, che è idonea all'operazione di tale potenza.

I^a q. 76 a. 8, ad 5 arg.

Si dice che una parte del corpo è più importante di un'altra, a causa delle diverse facoltà, che hanno come organi le varie parti del corpo. Infatti nel corpo è più importante quella parte, che è organo di una facoltà più importante, oppure quella, che più delle altre serve a una medesima potenza.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Le potenze dell'anima in generale

Questione 77

Proemio

Consideriamo ora quanto riguarda le **potenze dell'anima**. Primo, in generale; secondo, in particolare. Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

- 1. Se l'essenza dell'anima si identifichi, con le sue potenze;**
- 2. Se nell'anima vi sia una o più potenze;**
- 3. In che modo le potenze dell'anima si distinguano tra loro;**
- 4. Sul loro ordine reciproco;**
- 5. Se l'anima sia il soggetto di tutte le potenze;**
- 6. Se le potenze emanino dall'essenza dell'anima;**
- 7. Se una potenza derivi dall'altra;**
- 8. Se tutte le potenze rimangano nell'anima dopo la morte.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze** *[operative o facoltà o virtù]*.

I^a q. 77 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che: "**mente, conoscenza e amore, sono sostanzialmente nell'anima, oppure, che è lo stesso, vi sono essenzialmente**". E aggiunge che: "**memoria, intelligenza e volontà, sono una sola vita, una sola mente e una sola essenza**".

I^a q. 77 a. 1, arg. 2

L'anima è più nobile della materia prima. Ora, la materia prima si identifica con la sua potenza. Quindi a più forte ragione l'anima.

I^a q. 77 a. 1, arg. 3

La forma sostanziale è più semplice di quella accidentale: basta osservare come la forma sostanziale non subisca intensificazioni o attenuazioni, ma consiste in qualcosa di indivisibile. Ora, la forma accidentale si identifica con la sua facoltà. Dunque più che mai s'identificherà così una forma sostanziale come l'anima.

I^a q. 77 a. 1, arg. 4

La potenza sensitiva è il principio della sensazione, e quella intellettiva è il principio dell'intellezione. Ora, a detta del Filosofo, "l'anima è il principio primo del sentire e dell'intendere". Perciò l'anima si identifica con le sue potenze.

I^a q. 77 a. 1, arg. 5

Tutto ciò, che non fa parte dell'essenza di una cosa, è un suo accidente. Se dunque la potenza dell'anima è fuori della sua essenza, ne segue che è un accidente. Ma così si va contro S. Agostino, il quale afferma che le cose sopra accennate [mente, notizia, amore, ecc.] "non hanno per subietto l'anima, come il colore e la figura che hanno per subietto il corpo, al pari delle altre qualità e della quantità, poiché ogni entità di tal genere non si estende oltre il subietto nel quale si trova; la mente invece può ancora amare e conoscere altri oggetti".

I^a q. 77 a. 1, arg. 6

"Una forma semplice non può fare da subietto". Ma l'anima è una forma semplice, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto. Perciò le potenze dell'anima non possono trovarsi in essa, come in un subietto.

I^a q. 77 a. 1, arg. 7

L'accidente non può causare una differenza sostanziale. Ora *sensitivo* e *ragionevole* sono differenze sostanziali, derivate dal senso e dalla ragione, che sono due potenze dell'anima. Quindi le potenze dell'anima non sono accidenti. Perciò dette facoltà vengono a identificarsi con la sua essenza.

I^a q. 77 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi scrive che: "negli spiriti celesti sono cose distinte l'essenza, la potenza e l'operazione". A maggior ragione dunque saranno cose distinte tra loro l'essenza dell'anima e la sua virtù o potenza.

I^a q. 77 a. 1. RESPONDEO:

Non è possibile ammettere che l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze [*operative o facoltà o virtù*], benché alcuni l'abbiano pensato. Per il momento bastano due prove:

- **Primo**, siccome **potenza e atto** costituiscono l'ente e ogni genere di ente, è necessario che **la potenza e il rispettivo atto appartengano al medesimo genere**. Quindi, se l'atto non appartiene al genere della sostanza, anche la potenza, che si riferisce a quell'atto, non può essere nel genere della sostanza. Ora **l'operazione dell'anima non è nel genere della sostanza; poiché questo avviene in Dio solo, la cui operazione si identifica con la sua sostanza**. Perciò la potenza di Dio, che è principio di operazione, non è altro che la sua essenza. Ma ciò non può esser vero né per l'anima né per qualsiasi creatura; come sopra abbiamo visto a proposito degli angeli [*q.54, a.3*].

[Le espressioni paradossali di Sant'Agostino intorno all'immagine della Trinità esistente nell'anima umana che è sostanzialmente una nei suoi tre aspetti di memoria, intelligenza e volontà, avevano creato le premesse per una controversia teologico-filosofica. Intorno alla questione venivano sostenute tre opinioni: la prima ammette tra l'essere e le sue facoltà soltanto una distinzione di ragione, così tutti i nominalisti. La seconda insegna la distinzione reale e così forte da non ammettere neppure che le potenze convengono nel genere con la sostanza, perché si riducono al genere di accidente, così San Tommaso e Alberto. La terza che si avvicina assai alla precedente, è insegnata da San Bonaventura. Quest'opinione ammette sì tra la sostanza dell'anima e le sue potenze una certa distinzione reale, non tale però da fare delle potenze un genere predicamentale diverso cioè un accidente .]

Secondo, la cosa inoltre non è possibile, se consideriamo direttamente l'anima. Infatti l'anima, considerata nella sua essenza, è atto. Se dunque l'essenza stessa dell'anima fosse il principio immediato delle sue attività, chi ha attualmente l'anima avrebbe sempre in maniera attuale le operazioni della vita, così come sempre è un vivente. - [Questo perché l'anima] **in quanto forma non è un atto ordinato a un atto ulteriore, ma è il termine ultimo del processo generativo.** Perciò se essa è ancora in potenza a un altro atto, ciò non si deve alla sua essenza, cioè al fatto che essa è forma, ma alle sue potenze. Per questo l'anima, considerata come soggetto delle sue potenze, viene denominata "**atto primo**", in rapporto cioè a un atto secondo. - **Ora si constata che non sempre chi ha l'anima è in atto, rispetto alle operazioni della vita.** Perciò anche nella definizione dell'anima si dice che essa è "l'atto di un corpo che ha la vita in potenza", la quale potenza tuttavia "non esclude l'anima". - **Resta dunque provato che l'essenza dell'anima non si identifica con la sua potenza. Non è possibile infatti che una cosa sia in potenza precisamente in quanto è in atto.**

[L'anima attualizza la vita, ma le facoltà di una vita diventano "atti secondi" che per la loro attualizzazione non dipendono dall'anima direttamente ma solo accidentalmente, altrimenti sarebbero tutti attuali e perfetti]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 1, ad 1 arg.

S. Agostino parla della mente, in quanto essa conosce e ama se stessa. Così la conoscenza e l'amore, in quanto si riferiscono ad essa stessa, quale oggetto conosciuto e amato, sono sostanzialmente o essenzialmente nell'anima, perché è la sostanza o essenza stessa dell'anima, che viene conosciuta e amata.

In senso analogo va intesa l'altra asserzione, che esse sono "una sola vita, una sola mente e una sola essenza".

- Oppure, come altri spiegano, tale locuzione è vera come quando un tutto potenziale, che sta di mezzo tra il tutto universale e il tutto integrale viene predicato delle sue parti. Infatti il tutto universale è presente in ciascuna delle sue parti con tutta la sua essenza e virtù, come *animale* nell'uomo e nel cavallo: perciò [questo tutto] viene predicato in senso proprio di ogni sua parte. Invece il tutto integrale non si trova in ciascuna delle sue parti, né con tutta l'essenza, né con tutta la sua virtù. Per tale motivo esso non viene predicato affatto delle singole parti; ma è predicato, in qualche modo, sia pure impropriamente, di tutte insieme; come se dicessimo, p. es., che la parete, il tetto e le fondamenta sono la casa. Il tutto potenziale invece è presente nelle singole parti con tutta la sua essenza, ma non con tutta la sua virtù. Perciò può predicarsi in un certo modo di ciascuna parte, non però così propriamente come il tutto universale. Precisamente sotto questo punto di vista S. Agostino dice che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono una sola essenza dell'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 2 arg.

L'atto, al quale è in potenza la materia prima, è la forma sostanziale. E per questo che la potenza della materia non è altro che la sua essenza.

I^a q. 77 a. 1, ad 3 arg.

L'agire spetta al composto allo stesso modo che l'essere, poiché chi agisce è l'esistente. Ora, **il composto riceve la possibilità di esistere sostanzialmente dalla forma sostanziale; opera invece mediante le facoltà che**

emanano da essa. Perciò la forma accidentale attiva sta alla forma sostanziale dell'agente (p. es., il calore alla forma del fuoco), come le potenze dell'anima stanno all'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 4 arg.

Il fatto che la forma accidentale sia principio di operazione è dovuto anch'esso alla forma sostanziale. Per questo **la forma sostanziale è il principio primo, non prossimo, dell'operazione.** In questo senso il Filosofo afferma che "l'anima è il principio dell'intendere e del sentire".

I^a q. 77 a. 1, ad 5 arg.

Se prendiamo l'accidente in quanto si contraddistingue dalla sostanza, allora non può esserci un elemento intermedio tra accidente e sostanza; poiché si contrappongono, in un dato soggetto, come affermazione e negazione, cioè come essere e non essere. In tal senso è necessario che le potenze dell'anima, non identificandosi con la sua essenza, siano accidenti; e si classificano nella seconda specie della qualità. - Ma se prendiamo accidente come uno dei cinque [predicabili] universali, allora esiste qualche cosa di intermedio tra la sostanza e l'accidente. Infatti tutto ciò che è essenziale a una cosa appartiene alla sua sostanza; però non può chiamarsi subito accidente tutto ciò che è fuori dell'essenza, ma soltanto ciò che non è causato dai principii essenziali della specie. Infatti le *proprietà* non rientrano nell'essenza della cosa, e tuttavia sono causate dai principii essenziali della specie: e quindi stanno tra l'essenza e l'accidente inteso come predicabile. In tal modo le potenze dell'anima si possono dire intermedie tra la sostanza e l'accidente, quasi proprietà naturali dell'anima.

Quando S. Agostino afferma che la conoscenza e l'amore non sono nell'anima come accidenti nel loro subietto, si riferisce, stando alla spiegazione precedente, non all'anima in quanto ama e conosce, ma in quanto è oggetto di amore e di conoscenza. Con tali chiarimenti vale la sua argomentazione; poiché se l'amore avesse come suo subietto l'anima amata [come tale], un accidente sarebbe più vasto del suo subietto, dato che anche altri oggetti sono amati dall'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 6 arg.

Sebbene l'anima non sia composta di materia e di forma, ha tuttavia in se stessa una certa potenzialità, come si è detto sopra. Per questa ragione può essere soggetta ad avere accidenti. Il testo addotto vale per Iddio, che è atto puro: e Boezio lo ha enunziato parlando di lui.

I^a q. 77 a. 1, ad 7 arg.

Ragionevole e *sensitivo*, in quanto differenze specifiche, non si desumono dalle facoltà del senso e della ragione, ma dalla stessa anima sensitiva e razionale. Però, siccome le forme sostanziali, che in se stesse ci sono ignote, si manifestano mediante gli accidenti, niente impedisce che gli accidenti vengano talora usati in luogo delle differenze sostanziali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non siano più d'una le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 2, arg. 1

Infatti: L'anima intellettiva si avvicina quanto mai alla somiglianza con Dio. Ora, in Dio c'è una potenza unica e semplice. Lo stesso dunque sarà nell'anima intellettiva.

I^a q. 77 a. 2, arg. 2

Quanto più una virtù è superiore, tanto maggiormente è dotata di unità. Ora l'anima intellettiva supera in virtù ogni altra forma. Perciò deve avere una virtù o potenza unica al massimo grado.

I^a q. 77 a. 2, arg. 3

L'operazione appartiene a chi ha l'essere in atto. Ora, l'uomo possiede l'essere, secondo i vari gradi di perfezione, in forza di un'unica essenza dell'anima come si è visto. Dunque egli, nel compiere le molteplici operazioni dei vari gradi, si serve di un'unica potenza dell'anima.

I^a q. 77 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo sostiene che vi sono più potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 2. RESPONDEO:

È necessario ammettere una pluralità di potenze nell'anima. Per convincersene dobbiamo considerare, come fa il Filosofo, che gli esseri infimi non possono conseguire il bene perfetto, ma solo un bene imperfetto, mediante pochi movimenti; mentre quelli ad essi superiori si conquistano il bene perfetto con molti movimenti; ancora più in alto troviamo quelli che conseguono il bene perfetto con poche operazioni; troviamo infine perfezione somma in quelli, i quali posseggono il bene perfetto senza alcun movimento. Per portare un esempio, è minimamente disposto alla salute chi non può raggiungere la perfetta salute, ma ne ottiene un poco con pochi rimedi; è meglio disposto chi può raggiungere la perfetta salute, sebbene con molti rimedi; meglio ancora colui al quale bastano pochi rimedi; ottimamente infine, chi ha la salute perfetta, senza bisogno di rimedi.

Diciamo dunque che gli esseri inferiori all'uomo raggiungono soltanto certi beni particolari; per questo posseggono solamente poche e determinate operazioni e potenze. L'uomo invece ha la possibilità di conseguire il bene universale e perfetto; perché può raggiungere la felicità. Egli però si trova per natura nell'ultimo grado di quegli esseri, che sono fatti per la felicità; perciò **l'anima umana abbisogna di molte e svariate operazioni e potenze**. Gli angeli invece hanno bisogno di una minore diversità di potenze. In Dio poi non esiste nessuna potenza od operazione distinte dalla sua essenza.

Ma vi è anche un'altra ragione, per cui **l'anima umana abbonda di potenze** *[operative o facoltà o virtù]*, diverse: ed è che essa sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali; quindi confluiscono in essa le virtù di ambedue gli ordini di creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 2, ad 1 arg.

L'anima intellettiva si avvicina alla somiglianza con Dio più delle creature inferiori, perché capace di raggiungere il bene perfetto, con mezzi molteplici e diversi; e in ciò consiste la sua inferiorità rispetto alle creature superiori.

I^a q. 77 a. 2, ad 2 arg.

Una virtù dotata di maggiore unità è superiore se si estende ai medesimi oggetti. È superiore invece una virtù frazionata, se questa abbraccia un maggior numero di cose.

I^a q. 77 a. 2, ad 3 arg.

Una sola cosa non ha che un solo essere sostanziale, ma possono essere molteplici le sue operazioni. Quindi una sola è l'essenza dell'anima, molte invece sono le sue potenze.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le potenze *[operative o facoltà o virtù]* non desumano la loro distinzione dagli atti e dagli oggetti.

I^a q. 77 a. 3, arg. 1

Infatti: Nessuna cosa viene determinata nella sua specie da ciò, che è posteriore o estrinseco. Ora l'atto è posteriore alla potenza, e l'oggetto è qualche cosa di estrinseco. Dunque da essi le potenze non possono derivare la loro distinzione specifica.

I^a q. 77 a. 3, arg. 2

I contrari hanno tra loro una differenza massima. Se quindi le potenze desumessero la loro distinzione dagli oggetti, ne avrebbe che oggetti contrari non potrebbero trovarsi nella medesima potenza. Il che è falso quasi in tutti i casi: poiché è la medesima potenza visiva, che percepisce il bianco e il nero, come è l'identico gusto che sente il dolce e l'amaro.

I^a q. 77 a. 3, arg. 3

Tolta la causa si toglie anche l'effetto. Ora, se la differenza delle potenze scaturisse dalla differenza degli oggetti, lo stesso oggetto non potrebbe appartenere a potenze diverse. Cosa questa evidentemente falsa: perché vediamo che una stessa cosa è oggetto della potenza conoscitiva e della potenza appetitiva.

I^a q. 77 a. 3, arg. 4

Ciò che è essenzialmente causa di un effetto, lo causa sempre. Ora vediamo che certi oggetti, diversi tra loro e appartenenti a potenze diverse, appartengono ancora a una potenza unica: p. es., il suono e il colore appartengono alla vista e all'udito, che sono potenze diverse; e tuttavia appartengono ancora a quell'unica potenza che è il senso comune. Dunque le potenze non si distinguono tra loro in base alla differenza degli oggetti.

I^a q. 77 a. 3. SED CONTRA:

Le cose posteriori sono distinte in base a quelle anteriori. Ora, il **Filosofo** insegna che "in ordine di ragione gli atti e le funzioni sono prima delle potenze; e prima ancora sono gli obbietti", cioè gli oggetti. Dunque le potenze ricevono la loro distinzione dagli atti e dagli oggetti.

[Ordine temporale: potenza operativa >> atto >> oggetto]

[Ordine di ragione: oggetto >> atto >> potenza operativa]

Casa >> costruire >> ruspe/betoniere/gru]

*[Nell' "Anima" Aristotele scrive: è necessario che colui che si propone di prendere queste facoltà a soggetto del proprio esame, colga dapprima l'essenza di ciascuna di esse, e poi, grazie a questo risultato, ne studi i caratteri derivati. Ma se è necessario dire ciò che è la **facoltà intellettuale**, o la facoltà sensitiva, o la facoltà nutritiva, bisogna, prima ancora, determinare ciò che è **pensare** e ciò che è sentire. Perché gli atti e le funzioni sono logicamente anteriori alle potenze. E, se è così, come conviene, prima ancora di studiare questi atti, d'aver esaminato gli **oggetti correlativi**, bisogna dapprima determinare, per la medesima ragione, ciò che concerne questi ultimi.]*

I^a q. 77 a. 3. RESPONDEO:

La potenza *[operativa o facoltà o virtù]*, proprio in quanto potenza, dice ordine all'atto. Dovremo quindi ricavare la natura della potenza da quell'atto, al quale è ordinata; per conseguenza bisognerà che la sua natura si diversifichi in base alla diversa natura dell'atto. L'atto a sua volta segue la diversa natura dell'oggetto. Infatti ogni azione appartiene a una potenza o attiva o passiva. L'oggetto poi si riferisce all'atto della potenza passiva, come a suo principio o causa agente: il colore, p. es., è causa della visione in quanto muove la vista. Rispetto invece all'atto della potenza attiva, l'oggetto si presenta come termine o fine: oggetto, p. es., della facoltà di crescita [negli animali e nelle piante] è quella data quantità perfetta, che è il fine della crescita. L'azione dunque riceve la sua specificazione da queste due cose, cioè o dal principio [agente], oppure

dal fine o termine. Difatti il riscaldamento differisce dal raffreddamento in questo, che l'uno procede da un corpo caldo, che è l'elemento attivo, e mira a [produrre] un altro corpo caldo; mentre l'altro procede da un corpo freddo e mira a un altro corpo freddo. È quindi necessario che le potenze siano distinte tra loro secondo gli atti e gli oggetti.

Si deve però osservare che gli elementi accidentali non determinano una differenza di specie. L'animale, p. es., riceve il colore come un accidente, perciò non abbiamo un cambiamento di specie quando cambia il colore; ma solo quando cambiano gli elementi essenziali, cioè mediante una differenza nell'anima sensitiva, la quale può essere o non essere unita alla ragione. Per questo *ragionevole* e *irragionevole* formano due differenze che dividono il genere animale, e ne costituiscono due specie diverse. - In modo analogo, non qualsiasi diversità di oggetti produce diversità nelle potenze dell'anima ma la sola differenza di quegli oggetti, ai quali la potenza è essenzialmente ordinata. Così il senso dice essenzialmente ordine alla *qualità passibile*, di cui sono divisioni essenziali il colore, il suono e simili; e quindi la potenza sensitiva del colore, che è la vista, sarà diversa da quella del suono, che è l'udito. Ma ad una qualità passibile, al colore, p. es., può accidentalmente capitare, a motivo del soggetto, di essere musicista o grammatico, grande o piccolo, uomo o sasso. Differenze siffatte non producono distinzione alcuna nelle potenze dell'anima.

[L'argomento è rigorosamente metafisico. La potenza operativa, proprio in quanto potenza, fa riferimento all'atto. La potenza non è qualche cosa che si possa concepire indipendentemente dalle proprie operazioni e queste non sono concepibili senza gli oggetti corrispondenti. Tra potenza operativa, atto e oggetto esiste una relazione trascendentale, cioè una relazione che indica l'essere stesso di tali cose come strutturalmente correlativo. Perciò non si deve pensare che la potenza operativa riceva passivamente la sua struttura intrinseca da qualche cosa di estrinseco, cioè dall'oggetto; ma bisogna capire che la sua intima struttura è essenzialmente in funzione dell'oggetto]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 3, ad 1 arg.

Benché l'atto sia posteriore alla facoltà quanto all'esistenza, tuttavia è anteriore in ordine di intenzione e di ragione, come il fine è anteriore alla causa agente. - L'oggetto poi, sebbene sia qualche cosa di estrinseco [all'agente], è però principio o fine dell'azione. Ora gli elementi intrinseci di una cosa devono essere proporzionati al suo principio e al suo fine.

I^a q. 77 a. 3, ad 2 arg.

Se una potenza fosse volta di suo verso uno dei contrari come a suo oggetto, bisognerebbe che l'altro contrario appartenesse a un'altra potenza. Invece la potenza dell'anima non è volta per se stessa verso uno dei contrari, ma verso il loro aspetto comune: così la vista non dice ordine di suo alla bianchezza, ma al colore come tale. Questo avviene perché l'uno dei contrari è in qualche modo principio dell'altro; infatti essi stanno tra loro come ciò che è perfetto sta a ciò che è imperfetto.

I^a q. 77 a. 3, ad 3 arg.

Niente impedisce che una cosa sostanzialmente unica, sia diversa nei suoi aspetti; e appartenere così a diverse potenze.

I^a q. 77 a. 3, ad 4 arg.

Una potenza superiore di suo ha un oggetto formale più ampio di una potenza inferiore; poiché quanto più una potenza è superiore, tanto più numerosi sono gli oggetti a cui si estende. Perciò sono molte le cose aventi in comune un medesimo aspetto oggettivo che forma l'oggetto proprio di una potenza superiore, e che tuttavia differiscono tra loro in base ai vari aspetti che formano l'oggetto proprio delle potenze inferiori. Di qui nasce che oggetti diversi, appartenenti a potenze inferiori diverse, ricadono tuttavia sotto una sola potenza superiore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non vi sia una gerarchia tra le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4, arg. 1

Tra entità che cadono sotto un'unica distinzione non esiste un prima e un dopo, ma sono per natura simultanee. Ora, le potenze dell'anima si contraddistinguono reciprocamente. Non vi è quindi una gerarchia tra loro.

I^a q. 77 a. 4, arg. 2

Le potenze dell'anima dicono ordine ai loro oggetti e alla stessa anima. In rapporto all'anima non vi è ordine tra loro; poiché l'anima è una sola. Lo stesso in rapporto agli oggetti: poiché sono del tutto diversi e disparati, come, p. es., il colore e il suono. Perciò non vi è ordine di sorta tra loro.

I^a q. 77 a. 4, arg. 3

Nelle potenze, che sono ordinate tra loro, riscontriamo che l'operazione dell'una dipende da quella dell'altra. Invece l'operazione di una potenza dell'anima non dipende dall'operazione dell'altra: la vista infatti può emettere il suo atto senza l'udito, e viceversa. Non esiste dunque una gerarchia tra le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo paragona le parti o potenze dell'anima alle figure [geometriche]. Ora, le figure hanno un ordine reciproco. Lo stesso quindi sarà delle potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4. RESPONDEO:

Essendo l'anima una sola e molte le potenze; ed essendo necessario procedere con un certo **ordine** dall'unità alla moltitudine; è pure necessario che ci sia una gerarchia tra le potenze dell'anima.

Possiamo scorgere in esse **tre specie di ordini**: Due derivano dalla dipendenza di una facoltà dall'altra;

- **La dipendenza** poi **di una facoltà dall'altra** si può considerare sotto due aspetti:

+ **primo, in ordine di natura**, poiché le entità perfette vengono per natura prima di quelle imperfette;

+ **secondo, in ordine di generazione e di tempo**, poiché si giunge alle cose perfette partendo da quelle imperfette.

- **il terzo** invece **si rileva dall'ordine degli oggetti**.

1) Se badiamo alla prima specie di ordine, allora le potenze intellettive vengono prima di quelle sensitive: tant'è vero che le dirigono e le comandano. Parimente, secondo quest'ordine le facoltà sensitive antecedono quelle dell'anima vegetativa.

2) Abbiamo il rovescio, se invece ci atteniamo alla seconda specie di ordine. Infatti, in ordine **genetico**, le potenze dell'anima vegetativa sono prima di quelle dell'anima sensitiva: tant'è vero che esse preparano il corpo alle operazioni di queste ultime. Lo stesso dicasi di quelle sensitive, rispetto alle facoltà intellettive.

3) Finalmente la terza specie di ordine stabilisce una gerarchia tra le facoltà dell'anima sensitiva, quali **la vista, l'udito, l'olfatto**. Infatti in ordine di natura **viene prima ciò che è visibile**, poiché la visibilità è comune ai corpi celesti e a quelli terrestri. Il suono, d'altra parte, cioè l'udibile, si produce nell'aria, la quale per natura è anteriore alla combinazione degli elementi, che è il presupposto dell'odore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 4, ad 1 arg.

In certi generi le specie possono realmente dipendere l'una dall'altra come i numeri e le figure; benché si dica che sono simultanee, in quanto sono classificate sotto uno stesso genere.

I^a q. 77 a. 4, ad 2 arg.

L'ordine delle potenze dell'anima deriva dall'anima, in quanto questa, pur essendo essenzialmente unica, ha attitudine ai diversi atti secondo un determinato ordine; e deriva dagli oggetti, come pure dagli atti, nel modo sopra indicato.

I^a q. 77 a. 4, ad 3 arg.

La difficoltà può valere trattandosi di potenze ordinate soltanto secondo la terza specie di ordine. Quelle invece che sono ordinate secondo le altre due specie sono fatte in maniera che l'operazione dell'una dipende dall'operazione dell'altra.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima sia il subietto di tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 5, arg. 1

Infatti: Le potenze dell'anima stanno all'anima come le potenze del corpo stanno al corpo. Ora il corpo è il soggetto delle potenze corporee. Dunque l'anima è il soggetto delle varie potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 5, arg. 2

Le operazioni delle potenze dell'anima vengono attribuite al corpo a motivo dell'anima, poiché, al dire di Aristotele, "l'anima è il primo principio del sentire e dell'intendere". Ora, le potenze sono i principii immediati delle operazioni dell'anima. Quindi le potenze sono prima di tutto nell'anima.

I^a q. 77 a. 5, arg. 3

S. Agostino afferma che l'anima certe sensazioni non le ha per mezzo del corpo, anzi senza il corpo, come il timore e sentimenti consimili; mentre altre le ha per mezzo del corpo. Ma l'anima non potrebbe sentir niente senza il corpo, se le potenze sensitive avessero un altro soggetto oltre l'anima. Dunque l'anima è il soggetto delle potenze sensitive e, per lo stesso motivo, anche di tutte le altre.

I^a q. 77 a. 5. SED CONTRA:

Afferma il Filosofo che "il sentire non è una proprietà esclusiva dell'anima o del corpo, ma del composto [umano]". Perciò la potenza sensitiva ha sede nel composto e quindi non la sola anima è il subietto di tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 5. RESPONDEO:

Soggetto della potenza operativa è quell'entità che è capace di operare: difatti il soggetto viene sempre denominato dai suoi accidenti. Ora, è identico il soggetto che ha la capacità di operare e quello che di fatto opera. È quindi necessario che "la potenza appartenga" all'identico soggetto, "a cui appartiene l'operazione", come dice il Filosofo.

- È evidente però, da quanto abbiamo già detto, che vi sono certe operazioni dell'anima, come **l'intendere e il volere**, le quali **si esercitano senza un organo materiale**. Perciò le potenze, che sono i principi di siffatte operazioni, **hanno sede nell'anima**.

- Ci sono invece altre operazioni dell'anima, che si esercitano mediante **organi corporei**; **la vista, p. es., mediante l'occhio** e l'udito mediante l'orecchio. Così è per tutte le altre operazioni della vita vegetativa e sensitiva. Quindi le potenze, che sono i principi di tali operazioni, hanno la loro sede **nel composto umano**, non già nella sola anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 5, ad 1 arg.

Tutte le potenze si dicono dell'anima, considerata però questa come loro principio non come loro subietto: poiché la capacità che ha il composto [umano] di compiere le sue operazioni deriva anch'essa dall'anima.

I^a q. 77 a. 5, ad 2 arg.

L'anima possiede prima del composto tutte queste potenze, non come soggetto, ma come principio.

I^a q. 77 a. 5, ad 3 arg.

Era opinione di Platone che il sentire fosse un'operazione propria dell'anima, come l'intendere. Ora S. Agostino, in molte questioni filosofiche, si serve delle opinioni di Platone, non a modo di asserzione, ma di documentazione. - Tuttavia, nel caso presente, l'affermazione che l'anima esercita certe sensazioni col corpo e altre senza di esso, si può intendere in due modi. Primo, applicando le espressioni *col corpo* e *senza il corpo*, all'atto del sentire, in quanto promana dal soggetto senziente. Così non è possibile la sensazione senza il corpo, poiché l'atto del sentire non può procedere dall'anima, se non mediante un organo corporeo. Secondo, applicando dette espressioni all'atto del sentire in quanto questo dipende dall'oggetto. In tal caso l'anima alcune sensazioni le percepisce col corpo, cioè come esistenti nel corpo, quando, p. es., sente una ferita o altre cose di questo genere; altre invece le sente senza il corpo, cioè come cose non esistenti nel corpo, ma solo nell'apprensione dell'anima; quando, p. es., nell'ascoltare una notizia ha la sensazione della tristezza o della gioia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le potenze dell'anima non emanino dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 1

Infatti: **Da un ente solo e semplice non procedono cose diverse**. Ora l'essenza dell'anima è una e semplice. Perciò le potenze dell'anima, essendo molte e diverse, non possono procedere dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 2

Quello da cui una cosa procede ne è la causa. Ma l'essenza dell'anima non può dirsi causa delle potenze, come si prova col passare in rassegna i singoli generi di causalità. Dunque le potenze dell'anima non possono derivare dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 3

Emanazione indica moto. Ora, nessuna cosa muove se stessa, come prova Aristotele; a meno che il moto non le venga attribuito a motivo di una sua parte; si dice, p. es., che l'animale muove se stesso, nel senso che una sua parte è movente e l'altra è mossa. Ma nemmeno l'anima muove se stessa, come dimostra ancora Aristotele. Quindi l'anima non causa in se stessa le sue potenze.

I^a q. 77 a. 6. SED CONTRA:

Le **potenze dell'anima sono sue proprietà naturali**. Ora il subietto è causa dei suoi accidenti propri, tanto che è incluso nella definizione dell'accidente, come risulta da Aristotele. **Perciò le potenze dell'anima emanano dalla sua essenza, come da loro causa.**

I^a q. 77 a. 6. RESPONDEO:

La **forma sostanziale** e quella **accidentale** in parte somigliano e in parte differiscono:

- 1) **Somigliano** nell'essere ambedue **atto**, e quindi nel rendere attuale una cosa.
- 2) **Differiscono** invece sotto due aspetti.

+ **Primo**, perché la **forma sostanziale** dà l'essere in modo assoluto [*simpliciter*], e il suo subietto [cioè la materia] è un essere soltanto in potenza. Invece la **forma accidentale** non dà l'essere in modo assoluto [*simpliciter*], ma una **qualità, o una quantità, o altre modalità dell'essere**; poiché il suo subietto è un ente già in atto.

Quindi è chiaro che l'attualità si trova prima nella forma sostanziale che nel suo subietto: e siccome in ogni genere di cose ciò che è primo è anche causa, la forma sostanziale deve causare l'essere attuale del suo subietto. Viceversa, l'attualità si trova nel subietto della forma accidentale prima che nella forma accidentale stessa: perciò **l'attualità della forma accidentale è causata dall'attualità del soggetto**. Cosicché il soggetto, in quanto è in potenza, diviene il subietto della forma accidentale; ma in quanto è in atto, la produce. **Questo vale per gli accidenti propri e connaturali**; perché se parliamo degli **accidenti estrinseci**, allora il subietto ha soltanto la capacità di riceverli; poiché chi li produce è un agente estrinseco.

Forma Sostanziale	>> Materia prima >> subietto	Ente in / atto \	Forma accidentale in atto (per gli accidenti propri e connaturali)	Agente estrinseco (per gli accidenti estrinseci)
			Forma accidentale Subietto	Forma accidentale Subietto

+ **Secondo**, la forma sostanziale e quella accidentale differiscono anche in questo, che **la materia è ordinata alla forma sostanziale, mentre la forma accidentale è ordinata alla perfezione del soggetto; perché ciò che è meno importante è sempre ordinato a ciò che è principale.**

Risulta dunque da quanto abbiamo spiegato che sede o soggetto delle potenze dell'anima o è la sola anima, la quale appunto può essere subietto di accidenti in quanto ha in sé una certa potenzialità, come si è detto, oppure è il composto. Ora, il composto è reso attuale dall'anima. **E' chiaro quindi che tutte le potenze dell'anima, sia che la loro sede si trovi nell'anima sola, sia che si trovi nel composto, emanano dall'essenza dell'anima, come dal loro principio**; poiché, come abbiamo già detto, l'accidente è causato dal suo soggetto, in quanto quest'ultimo è già esistente in atto, ma viene ricevuto in esso in quanto è ancora in potenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 6, ad 1 arg.

Da un ente uno e semplice possono procedere naturalmente molti effetti, seguendo un determinato ordine, oppure in base alla diversità dei soggetti riceventi. Così, dunque, dall'unica essenza dell'anima, possono derivare molte e svariate potenze, sia in base alla gerarchia delle facoltà, sia in base alla diversità degli organi corporei.

I^a q. 77 a. 6, ad 2 arg.

Il soggetto rispetto agli accidenti propri è **causa finale**, e in certo modo **efficiente**; ed è anche **causa materiale**, in quanto soggetto recettivo degli accidenti stessi. Da ciò si può concludere che l'essenza dell'anima è insieme causa finale e causa efficiente di tutte le sue facoltà; di alcune poi è anche il subietto recettivo.

I^a q. 77 a. 6, ad 3 arg.

L'emanazione degli accidenti propri dal loro subietto non avviene mediante una trasmutazione, ma per una naturale risultanza, p. es., come il colore deriva dalla luce.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nell'anima una potenza non abbia origine dall'altra

I^a q. 77 a. 7, arg. 1

Infatti: Tra cose che cominciano simultaneamente ad esistere, l'una non deriva dall'altra. Ora tutte le potenze dell'anima sono create insieme con l'anima. Perciò l'una non può aver origine dall'altra.

I^a q. 77 a. 7, arg. 2

Le potenze dell'anima derivano dall'anima, come un accidente deriva dal suo subietto. Ma una potenza dell'anima non può essere il subietto di un'altra: perché non si da accidente di un altro accidente. Dunque una potenza non deriva dall'altra.

I^a q. 77 a. 7, arg. 3

Cose opposte non provengono l'una dall'altra, che anzi ogni cosa proviene da un essere della medesima specie. Ora, le potenze dell'anima si dividono tra loro per contrapposizione, quali specie diverse. Quindi l'una non procede dall'altra.

I^a q. 77 a. 7. SED CONTRA:

Le potenze si conoscono dai loro atti. Ma l'atto dell'una è causato dall'operazione dell'altra; l'atto della fantasia, p. es., è causato dall'operazione dei sensi. Perciò una potenza dell'anima è causata dall'altra.

I^a q. 77 a. 7. RESPONDEO:

Quando più effetti derivano secondo un ordine naturale da un unico principio, avviene che, come questo primo è causa di tutti, così **l'effetto suo più immediato è in qualche modo causa degli effetti più remoti**. Ora abbiamo visto sopra che tra le potenze dell'anima vi sono molte specie di ordini. Quindi vi sono delle potenze che derivano dall'essenza dell'anima, mediante altre potenze.

Essendo però l'anima **causa efficiente e finale**, nonché **principio recettivo delle facoltà**, o separatamente per se stessa, o insieme al corpo; ed essendo le causalità efficiente e finale più perfette del principio recettivo come tale; ne segue che **le potenze dell'anima**, le quali hanno una **priorità di perfezione** e di natura, sono principi delle altre, sia come cause finali, sia come loro cause efficienti. Vediamo infatti che i sensi sono ordinati all'intelletto, non viceversa. Effettivamente i sensi sono come delle incomplete partecipazioni dell'intelligenza: quindi, in base alla loro derivazione naturale, essi nascono in qualche modo dall'intelligenza, come ciò che è imperfetto da ciò che è perfetto.

- Se invece consideriamo la **recettività**, troviamo, al contrario, che le potenze più imperfette hanno una priorità rispetto alle altre: l'anima, p. es., in quanto possiede la potenza sensitiva, viene considerata come subietto e, in un certo modo, come materia rispetto all'intelligenza. Per questa ragione le potenze più imperfette sono prima, in ordine genetico: infatti [nell'essere umano] prima è generato l'animale e poi l'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 7, ad 1 arg.

Come le potenze dell'anima scaturiscono dalla sua essenza, non mediante trasmutazioni, ma per una certa naturale ridondanza, ricevendo esse l'esistenza insieme all'anima, così avviene di una potenza rispetto a un'altra.

I^a q. 77 a. 7, ad 2 arg.

L'accidente non può per se stesso essere il subietto di un altro accidente; ma un accidente può essere ricevuto nella medesima sostanza prima di un altro, come la quantità prima della qualità.

Sotto quest'aspetto si dice che un accidente è il subietto di un altro, come la superficie, p. es., lo è del colore, dato che la sostanza riceve un accidente, mediante un altro accidente. Lo stesso si può dire delle potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 7, ad 3 arg.

L'opposizione esistente tra le varie potenze dell'anima è come quella che si ha tra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto; cioè come quella esistente tra le varie specie dei numeri e delle figure [geometriche]. Siffatta opposizione non impedisce l'origine di un opposto dall'altro: poiché gli esseri imperfetti derivano naturalmente da quelli perfetti.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che dopo la separazione dal corpo rimangano nell'anima tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 8, arg. 1

Infatti: Leggiamo nel libro *De spiritu et anima* che "l'anima si stacca dal corpo portando seco il senso e l'immaginazione, la ragione, l'intelletto e l'intelligenza, il concupiscibile e l'irascibile".

I^a q. 77 a. 8, arg. 2

Le potenze dell'anima sono sue proprietà naturali. Ora, ciò che è proprio è sempre inerente, ne mai si separa dall'essere, al quale appartiene. Quindi le potenze restano nell'anima anche dopo la morte.

I^a q. 77 a. 8, arg. 3

Le potenze dell'anima anche quelle sensitive, non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo, poiché, dice Aristotele, "se a un vecchio fosse innestato l'occhio di un giovane, vedrebbe di certo come un giovane". Ma l'indebolimento è la via che porta al disfacimento. Dunque le potenze dell'anima non periscono, quando perisce il corpo, ma restano nell'anima separata.

I^a q. 77 a. 8, arg. 4

La memoria è una potenza dell'anima sensitiva, come prova il Filosofo. Ora, essa rimane nell'anima separata [dal corpo], poiché si legge nel Vangelo che al ricco epulone, il quale stava con l'anima nell'inferno, fu detto: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita". Perciò la memoria rimane nell'anima separata; e per conseguenza anche le altre potenze dell'anima sensitiva.

I^a q. 77 a. 8, arg. 5

La gioia e la tristezza stanno nel concupiscibile, che è una potenza della parte sensitiva. Ora è evidente che le anime separate si rattristano e gioiscono dei premi e delle pene, che ricevono. Dunque il concupiscibile resta nell'anima separata.

I^a q. 77 a. 8, arg. 6

S. Agostino afferma che quando l'anima sarà totalmente separata dal corpo dopo la morte vedrà con l'immaginativa delle visioni, come quando il corpo giace senza sentimento benché non sia del tutto morto. Ma l'immaginazione è una potenza della parte sensitiva. Dunque c'è una potenza della parte sensitiva, che rimane nell'anima separata; e per conseguenza rimangono tutte le altre potenze.

I^a q. 77 a. 8. SED CONTRA:

Si legge nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "**L'uomo è composto soltanto di due sostanze: dell'anima con la sua ragione e del corpo con i suoi sensi**". Perciò morto il corpo non possono rimanere le potenze sensitive.

I^a q. 77 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, tutte le potenze dell'anima hanno in essa soltanto il loro principio. Alcune di esse poi, cioè **l'intelletto e la volontà**, hanno esclusivamente in essa il loro subietto. Queste ultime **devono necessariamente sussistere nell'anima, anche dopo la dissoluzione del corpo. Le altre invece, e cioè le potenze della parte sensitiva e vegetativa, hanno la loro sede nel composto umano. Ora, venuto a mancare il subietto, non possono rimanere i suoi accidenti. Quindi le potenze suddette non rimangono in atto dopo la distruzione del composto; ma restano soltanto virtualmente nell'anima, come nella loro causa o radice.**

È quindi falsa l'asserzione di alcuni, i quali dicono che tali potenze restano nell'anima, anche dopo la morte del corpo.

- Ed è ancora più falso asserire che nell'anima separata restano perfino gli atti di tali potenze; perché non è loro possibile nessuna operazione senza un organo corporeo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 8, ad 1 arg.

Il libro citato non fa testo. Perciò quanto vi è scritto è da rigettarsi con la stessa facilità con la quale è affermato. - Tuttavia si potrebbe anche rispondere che l'anima si porta dietro quelle facoltà, non in maniera attuale, ma virtuale.

I^a q. 77 a. 8, ad 2 arg.

Le potenze, che secondo noi non restano in atto nell'anima separata, non sono proprietà dell'anima sola, ma del composto umano.

I^a q. 77 a. 8, ad 3 arg.

Si dice che tali potenze non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo, perché resta immutabile l'anima, che ne è il principio attivo.

I^a q. 77 a. 8, ad 4 arg.

Quel ricordo va riferito alla memoria che S. Agostino attribuisce alla mente; non già alla memoria che fa parte dell'anima sensitiva.

I^a q. 77 a. 8, ad 5 arg.

Nell'anima separata non c'è la gioia o la tristezza dell'appetito sensitivo, ma quella dell'appetito intellettuale, come negli angeli.

I^a q. 7 a. 8, ad 6 arg.

In questo caso S. Agostino parla come chi è in cerca della verità, non come chi vuole affermarla; tant'è vero che poi ritratterà alcune espressioni di questo suo libro.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Le potenze dell'anima in particolare

Questione 78

Proemio

Passiamo ora alle **potenze dell'anima in particolare**. Ma al **teologo** appartiene solo lo studio speciale sulle **potenze intellettive e appetitive** in cui risiedono le **virtù [intellettuali e morali]**. Dato però che la conoscenza di tali potenze dipende in una certa misura dalle altre, divideremo in tre parti la nostra indagine sulle potenze dell'anima in particolare:

- **primo**, studieremo le **potenze che l'intelletto presuppone**;
- **secondo**, le **potenze intellettive**;
- **terzo**, le **potenze appetitive**.

Sul primo argomento studieremo:

- 1. I vari generi delle potenze dell'anima;**
- 2. Le specie della parte vegetativa;**
- 3. I sensi esterni;**
- 4. I sensi interni.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si debbano distinguere nell'anima **cinque generi di potenze**, e cioè potenze **vegetative, sensitive, appetitive, locomotive e intellettive**.

I^a q. 78 a. 1, arg. 1

Le potenze dell'anima vengono dette sue parti. Ora si assegnano comunemente da tutti tre parti dell'anima, che sono: l'anima vegetativa, la sensitiva e la razionale. Sono dunque soltanto tre, non cinque, i generi delle potenze nell'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 2

L'anima è più nobile della materia prima. Ora, la materia prima si identifica con la sua potenza. Quindi a più forte ragione l'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 3

Non è giusto stabilire nell'anima un genere a parte per quello, che è comune a tutte le potenze. Ma l'appetizione è comune a tutte le potenze. Infatti la vista appetisce l'oggetto visibile corrispettivo; infatti sta scritto: "La grazia e la bellezza desidera il tuo occhio; ma meglio di entrambi sono i seminati verdeggianti". E per la medesima ragione ogni altra potenza desidera il proprio oggetto.

Non si deve pertanto annoverare l'appetito tra i generi particolari delle potenze dell'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 4

Per Aristotele negli animali il principio del moto può essere il senso, o l'intelletto, o l'appetito. Non è quindi necessario aggiungere il principio del moto [locale] alle suddette potenze dell'anima come un genere a parte.

I^a q. 78 a. 1. SED CONTRA:

Scrivi il **Filosofo**: "Le facoltà che abbiamo indicato sono la vegetativa, la sensitiva, l'appetitiva, la facoltà di locomozione e quella intellettuale".

I^a q. 78 a. 1. RESPONDEO:

Cinque sono nell'anima i **generi delle potenze**, e sono quelli che abbiamo enumerato. Si parla invece di **tre anime** e di **quattro forme di vita**.

2) La ragione di questa diversità sta nel fatto che le anime si distinguono **secondo il diverso modo col quale le operazioni vitali sorpassano le operazioni delle cose corporee**: i corpi infatti sono inferiori all'anima e servono ad essa, come **materia** o come **strumento**.

+ Vi è pertanto un'operazione dell'anima, che **trascende** talmente **la realtà corporea**, da non aver nemmeno bisogno di un organo materiale per esplicarsi. E questa è l'operazione dell'**anima razionale**.

+ Vi è un'altra operazione dell'anima, inferiore alla precedente, che si esplica mediante un **organo materiale**, non però mediante una qualità corporea. Tale è l'operazione **dell'anima sensitiva**. Infatti, sebbene il caldo e il freddo, l'umido e il secco e altre simili qualità dei corpi, si richiedano affinché il senso possa operare; tuttavia non si richiedono affinché l'operazione dell'anima sensitiva abbia a svolgersi per mezzo della virtù di tali qualità; ma esse sono necessario soltanto per la debita disposizione dell'organo.

+ La più bassa poi tra le operazioni dell'anima è quella che si svolge mediante un **organo corporeo** e in virtù di certe qualità fisiche. Anch'essa però sorpassa l'operazione della realtà materiale, perché i movimenti dei corpi sono originati da un principio estrinseco, mentre le operazioni in parola provengono da un principio intrinseco: aspetto comune questo a tutte le operazioni dell'anima; perché ogni essere animato in qualche modo muove se stesso. Così si presenta l'operazione dell'**anima vegetativa**: infatti la digestione e le operazioni che ne derivano si svolgono, strumentalmente, mediante **l'azione del calore, come dice Aristotele**.

1) Invece **i generi delle potenze dell'anima si distinguono secondo gli oggetti**. Quanto più una potenza è elevata tanto più universale ne è l'oggetto, come abbiamo visto sopra. Ora **l'oggetto dell'attività dell'anima possiamo considerarlo in un triplice ordine**:

+ Vi è una potenza dell'anima, il cui **oggetto non è che il corpo stesso unito all'anima**. E le potenze di questo genere si chiamano **facoltà vegetative**: infatti le potenze vegetative non agiscono che nel corpo, cui è unita l'anima.

+ Vi è un altro genere di facoltà, che abbraccia un **oggetto più universale, cioè ogni corpo sensibile**, e non solo il corpo unito all'anima.

+ Vi è pure un terzo genere di potenze dell'anima, che abbraccia un oggetto ancora più universale, cioè non il solo corpo sensibile, ma **l'ente universalmente preso**. È perciò evidente che questi due ultimi generi di potenze hanno un'operazione che non riguarda soltanto ciò che è unito all'anima, ma anche il mondo esterno. - Ora, essendo necessario che chi opera venga a unirsi in qualche modo all'oggetto della sua operazione, bisogna che la cosa estrinseca, oggetto dell'operazione dell'anima, abbia rapporto con l'anima sotto due aspetti. Primo, in quanto ha l'attitudine a unirsi all'animale a trovarsi in essa mediante una sua immagine. Abbiamo così due generi di potenze: **facoltà sensitive** che si portano verso un oggetto meno

universale, quale è il corpo sensibile, e **facoltà intellettive**, che abbracciano un oggetto vastissimo, quale è l'ente nella sua universalità. Secondo, in quanto l'anima stessa è inclinata e tende verso la realtà esterna. Anche sotto questo rispetto abbiamo due generi di potenze nell'anima: nel primo si trovano **le facoltà appetitive**, che servono all'anima per volgersi verso l'oggetto esteriore come a un fine, e al fine spetta una priorità in ordine d'intenzione; nel secondo **le facoltà di locomozione**, che servono all'anima per portarsi verso la cosa esteriore, come verso il termine della sua operazione e del suo moto; infatti ogni animale si muove, per raggiungere un oggetto desiderato e perseguito.

3) Le forme di vita invece si distinguono secondo i vari gradi dei viventi.

- + Vi sono infatti dei viventi, le piante, che hanno la sola **vegetalità**.
 - + Altri, p. es., le ostriche, hanno la **sensibilità** unita alla vegetalità, sebbene **manchino di moto locale**.
 - + Altri poi hanno anche questa facoltà di **muoversi nello spazio**; p. es., gli animali perfetti che, abbisognando di molti mezzi per vivere, hanno bisogno del moto per provvedersi le cose distanti necessarie alla vita.
 - + E vi sono infine dei viventi, cioè gli uomini, nei quali a tutti questi gradi si aggiunge **l'intelligenza**.
- Invece l'esser dotato di appetizione non costituisce un grado speciale nei viventi; perché si ha l'appetito dovunque esiste la sensibilità, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 1, ad 1 et 2 arg.

Due difficoltà sono così risolte.

I^a q. 78 a. 1, ad 3 arg.

L'*appetito naturale* non è che l'inclinazione congenita di ogni essere verso qualche cosa: in questo senso ogni potenza, per impulso di natura, desidera il proprio oggetto. - Invece l'*appetito animale* dipende da una percezione. E per tale appetito non basta la sola cognizione dell'oggetto, ma si esige una speciale potenza dell'anima. Infatti l'oggetto è desiderato quale è realmente nella sua natura; esso invece nella facoltà conoscitiva non si trova con la sua realtà naturale, ma solo mediante un'immagine. Quindi è chiaro che la vista, p. es., appetisce naturalmente l'oggetto visibile soltanto in ordine al suo atto, cioè per vedere; l'animale invece appetisce con le sue facoltà appetitive la cosa veduta, non solo per vederla, ma anche per altri usi. - Se l'anima però non abbisognasse delle cose, percepite dai sensi, che per la sola attività dei sensi stessi, cioè per sentirle, non ci sarebbe motivo di considerare la potenza appetitiva come un genere a parte delle potenze dell'anima, perché allora basterebbe l'appetito naturale delle potenze stesse.

I^a q. 78 a. 1, ad 4 arg.

Sebbene, negli animali perfetti il senso e l'appetito siano principii motori, tuttavia il senso e l'appetito in quanto tali non bastano a dare il movimento senza servirsi di un'altra facoltà: infatti negli animali immobili vi è il senso e l'appetito, eppure mancano della facoltà di locomozione. Questa facoltà non solo ha sede nell'appetito e nel senso, che comandano il moto, ma ancora nelle varie membra del corpo, per renderle disposte a obbedire all'appetito dell'anima, quando questa vuole il movimento. Ne abbiamo un segno nel fatto che, quando le membra perdono la loro disposizione naturale, non obbediscono più all'appetito in ordine al moto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto assegnare come parti della **vegetativa la facoltà di nutrizione, di crescita e di generazione.**

I^a q. 78 a. 2, arg. 1

Infatti: Queste facoltà vengono denominate *fisiche*. Le potenze dell'anima invece sono al di sopra delle forze fisiche. Non si devono quindi mettere tra le potenze dell'anima codeste facoltà.

I^a q. 78 a. 2, arg. 2

Non si può assegnare all'anima una speciale potenza per funzioni che sono comuni ai viventi e ai non viventi. Ora la generazione è comune a tutti i corpi generabili e corruttibili, sia viventi che non viventi. Perciò la facoltà generativa non si deve ritenere come una potenza dell'anima.

I^a q. 78 a. 2, arg. 3

L'anima è più potente della natura corporea. Ma la natura corporea conferisce la specie e la dovuta quantità con una sola virtù attiva. A maggior ragione l'anima. Per conseguenza la facoltà accrescitiva dell'anima e quella generativa non si distinguono tra loro.

I^a q. 78 a. 2, arg. 4

Ogni cosa è conservata nell'essere da chi le dà l'essere. Ma il vivente acquista l'essere dalla potenza generativa. Perciò è conservato in vita dalla medesima. Ora anche la nutritiva è ordinata alla conservazione dell'essere vivente: infatti come scrive Aristotele: "essa è una potenza capace di salvare chi la possiede". Dunque non si deve distinguere la nutritiva dalla generativa.

I^a q. 78 a. 2. SED CONTRA:

Insegna il **Filosofo** che le opere di quest'anima sono: "**generare, usare degli alimenti**" e "**causare la crescita**".

I^a q. 78 a. 2. RESPONDEO:

Sono **tre le potenze della parte vegetativa**. Infatti il principio vegetativo, come si è detto, ha per oggetto il corpo stesso vivificato dall'anima: e un tale corpo ha bisogno di tre operazioni dell'anima.

- + Una prima per acquistare **resistenza**: e a tale scopo è ordinata la **potenza generativa**.
- + Una seconda, perché il corpo vivo possa raggiungere la debita **quantità**: a tale scopo è ordinata la **potenza accrescitiva**.
- + Una terza per **mantenere il corpo del vivente nell'essere e nella quantità dovuta**: e a questo scopo è ordinata la **potenza nutritiva**.

Si deve però notare una differenza tra queste potenze. **La nutritiva e l'accrescitiva producono il loro effetto nel soggetto in cui si trovano**; poiché è proprio il corpo unito all'anima che si sviluppa e si conserva mediante le facoltà di crescita e di nutrizione esistenti nell'anima stessa. **Invece la facoltà generativa produce il suo effetto, non nel medesimo corpo, ma in un altro; poiché nessuno può generare se stesso.**

- **Sotto quest'aspetto la generativa si avvicina in certo modo alla nobiltà dell'anima sensitiva, che rivolge la sua operazione sul mondo esteriore**, sebbene in modo più eccellente e più esteso: infatti il grado supremo di una natura inferiore tocca quello infimo della natura superiore, come mostra Dionigi.

- **Perciò quella tra queste potenze che più esercita la funzione di causa finale ed efficiente, e che ha maggiore perfezione, è la generativa, come dice Aristotele**, essendo proprio dell'essere perfetto "produrre un altro essere della medesima specie". La potenza poi accrescitiva e la nutritiva servono alla generativa; mentre quella nutritiva serve pure a quella accrescitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 2, ad 1 arg.

Queste facoltà si dicono fisiche, sia perché hanno un effetto simile a quello della natura fisica, la quale conferisce anch'essa esistenza, quantità e durata [ai corpi inanimati] (benché dette facoltà abbiano queste capacità in modo più alto); sia perché esercitano le loro funzioni servendosi come di strumenti delle qualità attive e passive, cause determinanti dei fenomeni fisici.

I^a q. 78 a. 2, ad 2 arg.

Nelle cose inanimate la generazione viene totalmente dal di fuori. La generazione dei viventi, invece, avviene in un modo più alto, per mezzo di qualche cosa che appartiene al vivente stesso, cioè mediante il seme, in cui è presente un principio capace di plasmare il corpo. Bisogna quindi che nell'essere vivente esista una potenza dalla quale venga preparato quel seme: e questa è la potenza generativa.

I^a q. 78 a. 2, ad 3 arg.

Siccome la generazione dei viventi proviene da un seme, è necessario che da principio l'animale sia generato di piccole dimensioni. Si richiede quindi che possieda nell'anima una potenza fatta per raggiungere la grandezza dovuta. Invece i corpi inanimati sono generati da una materia già determinata, sotto l'azione di un agente estrinseco; perciò ricevono insieme la loro specie e la loro quantità, secondo la condizione della materia.

I^a q. 78 a. 2, ad 4 arg.

Come si è già detto, l'operazione del principio vegetativo si compie mediante il calore, che tende a consumare l'elemento umido. Per riparare questa perdita, è necessaria la potenza nutritiva che serve a trasformare l'alimento nella sostanza del corpo. E ciò è necessario anche per l'operazione della potenza accrescitiva e generativa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia esatto distinguere **cinque sensi esterni**,

I^a q. 78 a. 3, arg. 1

Infatti: La funzione dei sensi è di conoscere gli accidenti. Ma questi si suddividono in molti generi. E poiché le potenze si distinguono in base ai loro oggetti, parrebbe che i sensi dovessero moltiplicarsi in base al numero dei generi degli accidenti.

I^a q. 78 a. 3, arg. 2

La grandezza, la figura e gli altri accidenti chiamati *sensibili comuni*, non si identificano con i *sensibili per accidens*, che anzi si contraddistinguono da essi. Ora, la diversità essenziale [*per se*] degli oggetti importa una diversità di potenze. Siccome dunque la grandezza e la figura differiscono dal colore più che il suono, sembra più necessario che esistano potenze sensitive distinte per conoscere la grandezza e la figura, che non per il colore e per il suono.

I^a q. 78 a. 3, arg. 3

Un senso non percepisce che una coppia di contrari, come la vista che percepisce il bianco e il nero. Il tatto invece percepisce più coppie di contrari: il caldo e il freddo, l'umido e l'asciutto, ecc. Saranno quindi più sensi e non uno solo. Dunque i sensi sono più di cinque.

I^a q. 78 a. 3, arg. 4

Una specie non si contraddistingue dal suo genere. Ora il gusto è una specie del tatto. Perciò non si deve classificare come senso distinto dal tatto.

I^a q. 78 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "all'infuori dei cinque sensi non ce ne sono altri".

I^a q. 78 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni tentarono di desumere il fondamento della distinzione e del numero dei sensi esterni dai rispettivi organi, cioè dal predominio in essi esercitato da un dato elemento, ossia dall'acqua, dall'aria, o da altra, cosa, del genere. - Altri invece dal mezzo [che serve alla sensazione], come sarebbe l'aria, l'acqua, ecc., il quale può essere immanente oppure estrinseco. - Altri finalmente dalla diversità di natura delle qualità sensibili, cioè a seconda che la qualità appartiene a un corpo semplice, o deriva da una combinazione.

Ma nessuno di questi criteri è giusto. Infatti **non le potenze sono per gli organi, ma gli organi per le potenze: quindi non perché ci sono diversi organi si hanno diverse potenze, ma la natura formò organi diversi, perché corrispondessero alla diversità delle potenze.**

Così pure assegnò mezzi diversi ai diversi sensi, secondo che lo richiedevano le operazioni delle potenze.

- **Riguardo poi alla natura delle qualità sensibili, non è il senso che ha la capacità di conoscerla, ma l'intelletto.**

Dovremo dunque desumere il fondamento del numero e della distinzione dei sensi esisterai da quanto propriamente ed essenzialmente appartiene al senso. **Ora il senso è una potenza passiva, che è fatta per essere trasmutata dalle cose esteriori sensibili.** Quindi l'oggetto esterno, causa della trasmutazione dei sensi, è propriamente ciò che viene percepito dal senso, e secondo le differenze di esso, si distinguono [tra loro] le potenze sensitive.

Ora, due sono le specie della trasmutazione: una fisica, l'altra spirituale.

+ **Fisica**, in quanto la forma di chi produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell'oggetto riscaldato.

+ **Spirituale**, in quanto la forma di quello che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa recezione non diventa colorata.

Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell'oggetto sensibile viene a trovarsi nell'organo del senso. Diversamente, se bastasse la sola trasmutazione fisica per sentire, tutti i corpi fisici sentirebbero, quando subiscono un'alterazione.

Vi sono però dei sensi, come la *vista*, nei quali si ha soltanto una trasmutazione spirituale. - In altri invece, oltre alla trasmutazione spirituale vi è pure quella fisica; o esclusivamente per parte dell'oggetto, ovvero anche per parte dell'organo. Da parte dell'oggetto si ha una trasmutazione fisica di carattere spaziale nel suono, che è oggetto dell'*udito*; poiché il suono è causato da una percussione e dalla vibrazione dell'aria. Si attua invece mediante un'alterazione nell'odore, che è oggetto dell'*olfatto*; essendo necessario che il corpo, per emanare l'odore, sia in qualche modo alterato dal caldo.

Da parte poi dell'organo, si ha una trasmutazione fisica nel *tatto* e nel *gusto*: infatti a toccare cose calde la mano si riscalda, e la lingua a contatto con i corpi umidi si inumidisce. Ma gli organi dell'olfatto o dell'udito nel sentire non subiscono trasmutazioni fisiche, se non in maniera del tutto accidentale.

La vista pertanto, poiché funziona senza mutazione fisica dell'organo e dell'oggetto, è il senso più spirituale e perfetto, e più universale. Viene poi l'udito, seguito dall'odorato. Essi comportano entrambi una mutazione fisica da parte dell'oggetto; tuttavia il moto locale è più perfetto e, in ordine di natura, anteriore rispetto al moto di alterazione, come prova Aristotele. Invece il tatto e il gusto sono i sensi più materiali: ma parleremo in seguito della loro distinzione. - Da ciò deriva che i primi tre sensi non operano servendosi di un mezzo immanente [al soggetto], perché nessuna trasmutazione fisica deve alterarne l'organo, come invece avviene per questi ultimi due sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 3, ad 1 arg.

Non tutti gli accidenti hanno per loro natura la capacità di causare trasmutazioni, ma solo le qualità della terza specie, che producono l'alterazione. Per questo, esse sole sono oggetto dei sensi, poiché, a detta di Aristotele "il senso è alterato dalle stesse cause, dalle quali sono alterati i corpi inanimati".

I^a q. 78 a. 3, ad 2 arg.

La grandezza, la figura e consimili accidenti, chiamati *sensibili comuni*, stanno tra i *sensibili per accidens* e i *sensibili propri*, che sono oggetto [immediato] dei sensi. Infatti questi ultimi producono per natura e direttamente una trasmutazione nell'organo, essendo qualità alteranti. - I sensibili comuni, per parte loro, si riducono tutti alla quantità. Per la grandezza e il numero la cosa è evidente, che sono specie della quantità. La figura poi è una qualità della quantità; poiché la figura non è che il limite estremo della grandezza. Così il moto e la quiete sono oggetto dei sensi, in quanto un dato soggetto si trova in una condizione unica o varia rispetto alla sua grandezza o allo spazio, cioè in ordine al moto di crescita o al moto locale; oppure rispetto alle qualità sensibili, come nel moto di alterazione. Cosicché il sentire il moto e la quiete è, in certo qual modo, un sentire insieme l'uno e il molteplice. Ora, la quantità è il subietto prossimo delle qualità alteranti, come la superficie lo è del colore. Perciò i sensibili comuni non trasmutano il senso direttamente e in forza della loro natura, ma in forza delle qualità sensibili; come fa la superficie mediante il colore. - Tuttavia essi non sono dei *sensibili per accidens*; perché i sensibili comuni portano delle variazioni nella trasmutazione dei sensi. Infatti una superficie grande non trasmuta il senso come una piccola; poiché la bianchezza stessa viene così denominata grande o piccola, e quindi può essere divisa secondo il soggetto in cui si trova.

I^a q. 78 a. 3, ad 3 arg.

Stando a quello che sembra dire il Filosofo nel *De Anima*, il senso del tatto è unico nel genere, ma specificamente si suddivide in molti sensi; e per questo abbraccia diverse serie di contrari. Tuttavia questi sensi non sono reciprocamente distinti quanto all'organo, ma si trovano ad essere in concomitanza per tutto il corpo; cosicché non apparisce la loro distinzione. - Invece il gusto, che ha la percezione del dolce e dell'amaro, si trova in concomitanza col tatto sulla lingua, e non su tutto il corpo; perciò è facile distinguerlo dal tatto.

Si potrebbe però anche rispondere che tutte quelle coppie di contrari coincidono ciascuna in un genere prossimo unico, ma tutte concordano in un genere comune, il quale appunto è, nella sua universalità, oggetto del tatto. Però questo genere comune non ha una denominazione particolare; come del resto rimane innominato il genere prossimo del caldo e del freddo.

I^a q. 78 a. 3, ad 4 arg.

Al dire del Filosofo, il senso del gusto non è che una specie particolare del tatto con sede esclusiva nella lingua. E quindi non si contrappone al tatto in quanto genere; ma solo a quelle specie del tatto che sono sparse in tutto il corpo.

Se invece il tatto dovesse essere un unico senso, a causa dell'unica ragione formale degli oggetti, allora bisognerebbe rispondere che il gusto si distingue dal tatto in base alla diversità della trasmutazione, prodotta nei sensi. Infatti il tatto è soggetto a una trasmutazione non soltanto spirituale ma fisica del suo organo, proprio

secondo la qualità che gli viene presentata. Invece l'organo del gusto non subisce necessariamente una mutazione fisica, proprio secondo la qualità che gli viene presentata, cioè non si verifica che la lingua diventi [essa stessa] dolce o amara; ma secondo una qualità previa, su cui si fonda il sapore, cioè secondo l'umidità, che [di suo] è oggetto del tatto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia esatta l'enumerazione dei **sensi interni**.

I^a q. 78 a. 4, arg. 1

Comune e proprio non sono parti di un'unica divisione. Perciò non si deve enumerare il senso comune tra le potenze sensitive inferiori, come facoltà distinta dai sensi propri o esterni.

I^a q. 78 a. 4, arg. 2

Non è necessario ammettere una facoltà conoscitiva interiore laddove bastano i sensi esterni. Ora i sensi propri ed esterni hanno la capacità di giudicare dei sensibili; poiché ciascuno di essi giudica del suo oggetto. Essi sembrano anche capaci di percepire i propri atti: poiché, essendo la sensazione come intermedia tra la potenza e l'oggetto, parrebbe che la vista dovesse più facilmente percepire la sua visione, come ad essa più vicina, che il colore; e così per gli altri sensi. Non era dunque necessario, per raggiungere questo scopo, ammettere quella facoltà interna chiamata senso comune.

I^a q. 78 a. 4, arg. 3

Secondo il Filosofo, la fantasia e la memoria sono modalità del centro primitivo della sensibilità. Ma le modalità non si contraddistinguono dal loro soggetto. Perciò la memoria e la fantasia non si devono ritenere come potenze distinte dal senso.

I^a q. 78 a. 4, arg. 4

L'intelletto dipende dai sensi meno di qualsiasi potenza della parte sensitiva. Eppure l'intelletto non conosce un oggetto, senza riceverlo dai sensi; tanto che, a detta di Aristotele, "chi manca di un senso, manca della scienza corrispondente". Molto meno quindi si può ammettere una potenza speciale della parte sensitiva, chiamata *estimativa*, per la percezione di certi aspetti [delle cose] non percepiti dai sensi.

I^a q. 78 a. 4, arg. 5

L'atto della cogitativa, che è quello di confrontare, unire e dividere, e l'atto della *reminiscenza*, la quale fa quasi un sillogismo nel processo di ricerca, non sono meno distanti [rispettivamente] dall'atto della *estimativa* e della memoria, di quel che non siano distanti l'atto della *estimativa* da quello della fantasia. Perciò, o bisogna aggiungere la *cogitativa* e la *reminiscenza* come facoltà distinte alla *estimativa* e alla memoria; oppure bisogna considerare l'*estimativa* e la memoria come fuse con la fantasia.

I^a q. 78 a. 4, arg. 6

S. Agostino conta tre generi di visione: cioè la corporea, che si compie mediante i sensi; la spirituale, che avviene mediante l'immaginazione o fantasia; l'intellettuale, che si produce nell'intelletto. Non esiste dunque altra facoltà interiore tra il senso e l'intelletto all'infuori dell'immaginazione.

I^a q. 78 a. 4. SED CONTRA:

Avicenna enumera invece **cinque potenze sensitive interiori**, che sono: **sensu comune, fantasia, immaginativa, estimativa e memoria**.

I^a q. 78 a. 4. RESPONDEO:

La natura non è mai manchevole in ciò che è necessario; bisogna perciò ammettere nell'anima sensitiva tante operazioni, quante bastino alla vita dell'animale perfetto. Quelle poi di queste attività, che non possono ricondursi a un principio [immediato] unico, richiedono potenze diverse; poiché le potenze dell'anima non sono altro che i principi prossimi delle sue operazioni.

Bisogna dunque considerare che per la vita dell'animale perfetto non si richiede soltanto la **percezione dell'oggetto**, quando esso è presente, ma **anche quando è assente**. Altrimenti l'animale non si moverebbe a cercare una cosa assente, dato appunto che il moto e l'azione dell'animale seguono la percezione; invece vediamo verificarsi il contrario specialmente negli animali perfetti, che si muovono da un luogo a un altro; poiché essi si muovono verso oggetti conosciuti ma non presenti. È quindi necessario che l'animale, in forza dell'anima sensitiva, non solo riceva le immagini delle cose sensibili, quando queste lo colpiscono con la loro presenza, ma che sia anche capace di ritenerle e di conservarle. Ora, ricevere e ritenere sono funzioni che negli esseri corporei appartengono a principi diversi: infatti i corpi umidi ricevono bene e ritengono male; il contrario invece avviene per i corpi secchi. Perciò essendo la potenza sensitiva atto di un organo corporeo, bisogna che vi sia una potenza per ricevere le immagini delle cose sensibili, e una per conservarle. - Si osservi inoltre, che se gli animali si muovessero soltanto perché una sensazione è piacevole o sgradevole, basterebbe ammettere in essi la sola conoscenza delle forme percepite con i sensi di fronte alle quali sentono piacere o ripulsa. L'animale ha invece necessità di ricercare o di fuggire alcune cose, non soltanto perché sono o non sono gradevoli alla sensazione, ma ancora per altre funzioni e utilità, oppure per certi nocimenti. Così la pecora, vedendo venire il lupo, fugge, non perché le è sgradito il colore o la figura, ma perché suo nemico naturale; parimente l'uccello raccoglie le pagliuzze, non perché piacevoli ai sensi, ma perché utili a fare il nido. È dunque necessario che l'animale percepisca questi dati intenzionali, che non cadono sotto i sensi esterni. E quindi bisogna che esista un principio operativo distinto di queste percezioni; poiché esse non derivano dalle trasmutazioni dei sensi, come la percezione delle qualità sensibili.

1) Concludendo, per apprendere le qualità sensibili servono i **sensi propri** e il **senso comune**, della cui distinzione parleremo in seguito.

2) Per raccogliere però e per **conservare queste percezioni** abbiamo la *fantasia* o **immaginativa**; essendo appunto la fantasia, o l'immaginativa, che è la stessa cosa, una specie di recettacolo delle forme apprese per mezzo dei sensi.

3) Per apprendere invece quei **dati intenzionali**, che sfuggono ai sensi [propri], abbiamo l'**estimativa**.

4) Finalmente, per conservare questi ultimi abbiamo la **memoria**, che è come un recettacolo di codesti dati intenzionali. E ne abbiamo la riprova dal fatto che negli animali il motivo di un ricordo proviene da qualcuno di codesti dati intenzionali, cioè dall'essere una data cosa nociva o vantaggiosa. Tra questi dati intenzionali va pure computata la percezione del passato in quanto tale, che è oggetto della memoria.

Si deve ancora notare che, riguardo alle percezioni dei sensi, non vi è differenza tra l'uomo e gli altri animali; analoghe infatti sono le trasmutazioni subite da parte degli oggetti sensibili esterni. Vi è differenza invece quanto ai dati intenzionali sopra ricordati: poiché gli altri animali li percepiscono solo per un certo **istinto naturale**, mentre l'uomo può arrivarci anche mediante una specie di **ragionamento**. Perciò quella potenza, che negli altri animali è chiamata *estimativa naturale*, nell'uomo viene detta *cogitativa*, poiché raggiunge queste immagini intenzionali mediante una specie di ragionamento. Ecco perché questa facoltà, alla quale i medici assegnano come organo determinato la parte centrale del cervello, è chiamata anche *ragione particolare*; infatti essa raccoglie i dati conoscitivi concreti, come la ragione intellettuale raccoglie quelli universali.

Quanto poi alla memoria, l'uomo non solo possiede, come gli altri animali, la capacità di ricordare spontaneamente il passato; ma possiede pure la **reminiscenza**, mediante la quale cerca di evocare i ricordi con un procedimento quasi sillogistico sui dati conoscitivi concreti e individuali.

5) Avicenna però ammette una quinta potenza tra l'**estimativa** e l'**immaginativa**, che unisce o scompone le **immagini fantastiche**; come succede, p. es., quando noi, mediante le immagini dell'oro e del monte, componiamo l'immagine unica del monte d'oro, che non abbiamo mai visto. Questa operazione però non la riscontriamo negli animali, ma solo nell'uomo, la cui facoltà immaginativa è già capace di tanto. A quest'ultima attribuisce il fatto anche Averroè, nel suo libro *De Sensu et Sensibilibus*.

Dunque non è necessario porre che quattro facoltà interne nella parte sensitiva, e cioè: il senso comune e l'immaginativa, l'estimativa e la memoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 4, ad 1 arg.

Il [primo] senso interno è chiamato comune non perché è un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere; ma in quanto è radice comune e principio di tutti i sensi esterni.

I^a q. 78 a. 4, ad 2 arg.

Il senso proprio giudica del proprio oggetto sensibile, discernendo un oggetto dagli altri che cadono sotto lo stesso senso; [l'occhio], p. es., discerne il bianco dal nero o dal verde. Se si tratta invece di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che chi distingue due cose diverse, le conosca ambedue. È quindi necessario che un tale giudizio appartenga al senso comune, nel quale vengano a confluire tutte le percezioni dei sensi, come a un termine comune; e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse, come quella di chi vede di vedere. Questo non può farlo il senso proprio, il quale non conosce che la qualità sensibile da cui subisce una trasmutazione; trasmutazione questa che determina la visione, e che viene seguita da un'altra trasmutazione nel senso comune, il quale a sua volta percepisce anch'esso la visione.

I^a q. 78 a. 4, ad 3 arg.

Una potenza può nascere dall'anima mediante un'altra, come si è detto; per lo stesso motivo l'anima può essere il soggetto di una potenza, mediante un'altra potenza. E proprio sotto quest'aspetto, la fantasia e la memoria si dicono modalità del centro primigenio della sensibilità.

I^a q. 78 a. 4, ad 4 arg.

Sebbene l'operazione dell'intelletto abbia origine dal senso, tuttavia l'intelletto conosce, nella cosa percepita dal senso molto più di quello che possa percepire il senso. Allo stesso modo fa l'estimativa, benché in grado inferiore.

I^a q. 78 a. 4, ad 5 arg.

La cogitativa e la memoria hanno nell'uomo tanta eccellenza, non per quello che è proprio della parte sensitiva, ma a motivo dell'affinità e vicinanza con la ragione universale, per una certa ridondanza. Perciò esse sono facoltà non diverse ma identiche, benché più perfette, a quelle degli altri animali.

I^a q. 78 a. 4, ad 6 arg.

S. Agostino chiama spirituale la visione che avviene mediante le immagini dei corpi **nell'assenza di questi**. Essa perciò abbraccia tutte le sensazioni interne.

Questione 79

Proemio

Passiamo ora a studiare le potenze intellettive.

Su di esse si pongono tredici quesiti:

1. Se l'intelletto sia una potenza dell'anima o la sua essenza;
2. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza passiva;
3. Posto che sia una potenza passiva, si domanda se si debba ammettere anche un intelletto agente;
4. Se questo sia qualche cosa dell'anima;
5. Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti;
6. Se vi sia una memoria intellettiva;
7. Se essa sia una potenza distinta dall'intelletto;
8. Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto;
9. Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze diverse;
10. Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto;
11. Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze diverse;
12. Se la sinderesi sia una potenza della parte intellettiva;
13. Se la coscienza sia una potenza della parte intellettiva.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intelletto **non** sia una **facoltà psichica**, ma **l'essenza stessa dell'anima**.

I^a q. 79 a. 1, arg. 1

L'intelletto si identifica con la mente. Ora, la mente non è una potenza dell'anima, ma la sua essenza; dice infatti S. Agostino: "Mente e spirito non si dicono in senso relativo, ma indicano l'essenza". Quindi l'intelletto non è che l'essenza stessa dell'anima.

I^a q. 79 a. 1, arg. 2

I vari generi di potenze non si trovano uniti in una qualche potenza, ma nella sola essenza dell'anima. Ora appetito e intelligenza sono generi diversi di facoltà psichiche, come dice Aristotele; ma essi si trovano uniti nella mente, poiché S. Agostino pone intelligenza e volontà nella mente. Dunque la mente o intelletto non è una potenza, ma l'essenza stessa dell'anima.

I^a q. 79 a. 1, arg. 3

Dice S. Gregorio nell'Omelia dell'Ascensione che "l'uomo ha in comune con gli angeli l'intendere". Ma gli angeli vengono chiamati *Menti* e *Intelletti*. Perciò la mente o intelletto dell'uomo non è una potenza dell'anima, ma l'anima stessa.

I^a q. 79 a. 1, arg. 4

Una sostanza deriva la sua intellettualità dal fatto di essere immateriale. Ma l'anima è immateriale per la sua essenza; dovrà quindi essere intellettiva per la sua essenza.

I^a q. 79 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo considera l'*intelligenza* come una *potenza dell'anima*.

I^a q. 79 a. 1. RESPONDEO:

RISPONDO: A norma di quanto si è detto [q.54, a.3; q.77; a.1], dobbiamo necessariamente ammettere che l'intelletto è una potenza dell'anima e non la sua essenza. Infatti allora soltanto il principio immediato dell'operazione è l'essenza di chi opera, quando l'operazione stessa si identifica con l'essere dell'operante; poiché una potenza sta all'operazione, che ne è l'atto, come l'essenza sta all'essere. Ora in Dio soltanto l'intendere si identifica col suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto s'identifica con l'essenza; mentre nelle altre creature intellettuali, l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 1, ad 1 arg.

Talora usiamo il termine *senso* per indicare la potenza, a volte invece per indicare la stessa anima sensitiva: poiché l'anima sensitiva prende il nome dalla sua potenza principale, che è il senso. In modo analogo l'anima intellettiva talora è chiamata *intelletto*, come da quella che ne è la facoltà principale; e in tal senso Aristotele scrive che "l'intelletto è una sostanza". E, sempre in questo senso, S. Agostino afferma che la mente è *spirito* o *essenza*.

I^a q. 79 a. 1, ad 2 arg.

Appetito e intelligenza sono generi diversi di potenze psichiche, data la diversità dei loro oggetti. Ma l'appetito concorda in parte con l'intelletto e in parte col senso quanto al modo di operare, che avviene mediante organi corporei, o senza di essi: poiché l'appetizione segue [in tutto] la conoscenza. Sotto questo punto di vista S. Agostino pone la volontà nella mente, e il Filosofo nella ragione.

I^a q. 79 a. 1, ad 3 arg.

Non ci sono negli angeli altre potenze che l'intelletto e la volontà che lo accompagna. L'angelo quindi è chiamato *Mente* o *Intelletto*, perché è in tale facoltà che si esaurisce tutta la sua virtù. L'anima invece possiede molte altre potenze, quali le sensitive e quelle vegetative; perciò il caso è diverso.

I^a q. 79 a. 1, ad 4 arg.

Non è che l'immaterialità stessa della sostanza intelligente creata si identifichi col suo intelletto; ma dall'immaterialità viene ad essa la facoltà di intendere. Non è perciò necessario che l'intelletto sia la sostanza stessa dell'anima, ma che ne sia una facoltà o potenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'intelletto non sia una *potenza passiva*.

I^a q. 79 a. 2, arg. 1

Infatti: Gli esseri sono passivi a motivo della materia; sono invece attivi per ragione della forma. Ora la facoltà intellettiva si fonda sulla immaterialità della sostanza intelligente. Pare quindi che l'intelletto non possa essere una potenza passiva.

I^a q. 79 a. 2, arg. 2

La potenza intellettiva è incorruttibile, come si è visto sopra. Ma Aristotele insegna che "se l'intelletto è passivo, è corruttibile". Perciò la potenza intellettiva non è passiva.

I^a q. 79 a. 2, arg. 3

"L'agente è più nobile del paziente", come dicono S. Agostino e Aristotele. Ora le potenze della parte vegetativa sono tutte attive, benché siano le più basse tra le potenze dell'anima. Molto più dunque saranno attive le potenze intellettive, che sono le più alte.

I^a q. 79 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che "intendere è in certo modo un patire".

I^a q. 79 a. 2. RESPONDEO:

Il termine *patire* si usa in **tre diversi significati**:

- **Primo**, in senso assolutamente proprio, allorché si toglie a un essere qualche cosa, che ad esso conviene per natura, o per un'inclinazione propria; come, p. es., quando l'acqua perde la freschezza a causa del calore, oppure quando l'uomo si ammala o si rattrista.

- **Secondo**, si dice in senso meno proprio che uno patisce, per il fatto che perde un qualche cosa, conveniente o nocivo che sia. In questo senso si dirà che patisce non soltanto chi si ammala, ma anche chi guarisce; non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra, o chiunque venga in altro modo alterato o trasmutato.

- **Terzo**, si dice in senso larghissimo che uno patisce, per indicare soltanto che, essendo in potenza a qualche cosa, riceve quello a cui era in potenza, senza perdere niente. In tal senso, **tutto ciò, che esce dalla potenza all'atto, si può dire che patisce, anche se acquista una perfezione**. E proprio in questo senso il nostro intendere è un patire.

Ed eccone la dimostrazione. Abbiamo già visto [q.78; a.1] che l'intelletto abbraccia con la sua operazione l'ente nella sua universalità. Potremo allora scoprire se l'intelletto sia in atto o in potenza, osservando come esso si comporta verso l'ente, preso nella sua universalità. Vi è infatti un intelletto, il quale si trova di fronte all'ente universale, come atto di tutto l'essere: tale è l'intelletto divino, che è la stessa essenza di Dio, in cui preesiste originariamente e virtualmente tutto l'essere, come nella sua prima causa. Perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro. - Ora nessun intelletto creato può presentarsi come atto di tutto l'essere universale; perché bisognerebbe che fosse un ente infinito. Quindi ogni intelletto creato, in forza della sua essenza, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi come la potenza sta all'atto. La potenza però può trovarsi rispetto all'atto in due diverse condizioni. Vi è infatti una potenza, la quale è sempre provvista del suo atto, come abbiamo detto a proposito della materia dei corpi celesti. Ve n'è un'altra invece, la quale non è sempre attuata, ma è soggetta a passare dalla potenza all'atto, come avviene nei corpi generabili e corrutibili. - Or dunque, l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili, a causa della sua vicinanza alla prima intelligenza, che è atto puro, come si è visto. Invece **l'intelletto umano, che è la più bassa delle intelligenze e la più lontana dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili**, e da principio, per dirla col **Filosofo**, è "come una tavoletta levigata in cui non è scritto niente". **La cosa appare evidente dal fatto che in un primo tempo noi siamo soltanto in potenza all'intellezione**, che poi diviene attuale. - È dunque evidente che **il nostro intendere è un patire, inteso nel terzo significato**. Per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 2, ad 1 arg.

L'obiezione procede dal primo e dal secondo modo di *patire*, che sono propri della materia prima. Invece il terzo modo appartiene a qualsiasi cosa, che essendo in potenza passi all'atto.

I^a q. 79 a. 2, ad 2 arg.

Secondo alcuni l'*intelletto passivo* sarebbe l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni dell'anima, e che Aristotele stesso chiama "razionale per partecipazione", perché obbedisce alla ragione. Per altri invece l'*intelletto passivo* sarebbe la cogitativa, la quale è chiamata anche *ragione particolare*. Stando a queste due opinioni, il termine passivo si potrebbe prendere secondo i due primi modi di *patire*, poiché un tale intelletto non sarebbe che l'atto di un organo corporeo. - Ma l'intelletto che è in potenza agli intelligibili, e che Aristotele denomina, per questo, *intelletto possibile*, non è passivo che nel terzo modo, non essendo atto di un organo corporeo. Ed è pertanto incorruttibile.

I^a q. 79 a. 2, ad 3 arg.

L'agente è più nobile del paziente, quando azione e passione si riferiscono a un medesimo oggetto; ma non lo è sempre, se esse si riferiscono a oggetti diversi. Ora l'intelletto è una potenza passiva che abbraccia l'ente nella sua universalità. Invece il principio vegetativo è attivo rispetto a un ente particolare, cioè al corpo cui è unito. Niente dunque impedisce che un principio passivo di tal genere sia più nobile di un tale principio attivo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia necessario ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3, arg. 1

Infatti: Il nostro intelletto sta agli intelligibili, come il senso ai sensibili. Ora, per il fatto che il senso è in potenza agli oggetti sensibili, noi non ammettiamo un senso agente, ma basta quello passivo. Perciò, per il fatto che il nostro intelletto è in potenza all'oggetto intelligibile, non sembra necessario ammettere un intelletto agente, ma basta quello possibile.

I^a q. 79 a. 3, arg. 2

Se uno rispondesse che anche per il senso esiste un agente, p. es., la luce, replichiamo: La luce è richiesta alla visione per rendere attualmente luminoso il mezzo [p. es., l'aria]; perché di suo il colore è già capace di trasmutare un corpo illuminato. Ma nell'intellezione non esiste un mezzo, che richieda di esser posto in atto. Non è dunque necessario ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3, arg. 3

L'immagine dell'agente è ricevuta nel paziente in modo conforme al paziente stesso. Ora, l'intelletto possibile è una facoltà immateriale. Quindi la sua immaterialità basta a far sì che le forme siano in esso ricevute immaterialmente. Ma una forma è intelligibile in atto proprio perché è immateriale. Non vi è perciò necessità alcuna di supporre un intelletto agente, per rendere intelligibili in atto le specie [delle cose].

I^a q. 79 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo** che "come nella natura, così anche nell'anima, vi è un principio per cui essa è in potenza a diventare tutte le cose, e un principio, per cui tutto rende attuale". Si deve dunque ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3. RESPONDEO:

Ammessa l'opinione di **Platone**, non vi è necessità di porre un intelletto agente, per rendere intelligibili in atto gli oggetti; ma forse soltanto per offrire a colui che intende una luce intellettuale, come diremo nell'articolo seguente. Pensava infatti Platone che le forme degli esseri fisici sussistessero senza materia, e che per conseguenza esse fossero intelligibili; appunto perché un'entità è attualmente intelligibile, per il fatto che è immateriale. Egli chiamò *specie* o *idee* queste forme: e diceva che dalla partecipazione di esse acquistano le loro forme, sia la materia corporea, allo scopo di costituire così gl'individui nei loro generi e nelle loro specie fisiche, sia il nostro intelletto, per acquistare così la scienza dei generi e delle specie delle cose.

Ma siccome **Aristotele** ha escluso che le forme degli esseri fisici sussistano senza la materia; e poiché le forme che esistono nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle cose sensibili, che noi intendiamo, non sono intelligibili in atto. **Ora, niente può passare dalla potenza all'atto, se non per mezzo di un ente già in atto:** così il senso diviene senziente in atto, a causa dell'oggetto già attualmente sensibile. Bisognava dunque ammettere nell'intelletto una potenza capace di rendere intelligibili in atto gli oggetti, mediante l'astrazione delle forme dalle loro condizioni materiali. **Questa è la necessità di ammettere l'intelletto agente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 3, ad 1 arg.

Gli oggetti sensibili si trovano già in atto fuori dell'anima; perciò non è necessario porre un senso agente. - Cosicché risulta che nella parte nutritiva tutte le potenze sono attive; nella parte sensitiva tutte sono passive; nell'intellettiva invece vi è un principio attivo e un principio passivo.

I^a q. 79 a. 3, ad 2 arg.

Sono due le opinioni sull'effetto della luce. Per alcuni la luce si richiede alla visione per rendere i colori visibili in atto. In tal caso, analogamente, e per lo stesso scopo, si richiederebbe l'intelletto agente per intendere, come si richiede la luce per vedere. - Altri invece pensano che la luce non sia necessaria alla vista per rendere attualmente visibili i colori, ma perché il mezzo divenga esso attualmente luminoso, come dice il Commentatore. In questo caso la somiglianza, stabilita da Aristotele tra l'intelletto agente e la luce, va così concepita: come l'una è necessaria per vedere, così l'altro è necessario per intendere; ma non per la medesima ragione.

I^a q. 79 a. 3, ad 3 arg.

Supposta la presenza di un oggetto in atto, può avvenire che la sua similitudine venga ricevuta in modo diverso in soggetti diversi, a causa della loro diversa disposizione. Ma se la cosa in atto non preesiste, non può giovare la disposizione del ricevente. Ora l'intelligibile in atto non esiste come tale nella realtà, almeno per le cose sensibili, che non sussistono fuori della materia. Quindi l'immaterialità dell'intelletto possibile non basterebbe per intendere, se non ci fosse l'intelletto agente a rendere intelligibili in atto gli oggetti, mediante il processo di astrazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima [nostra].

I^a q. 79 a. 4, arg. 1

Funzione dell'intelletto agente è quella di illuminare per l'intellezione. Ora, questo deriva da qualche cosa che è più alto dell'anima, secondo quelle parole, **Giovanni, 1, 9:** "Era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo". Pare quindi che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg. 2

Secondo **il Filosofo** per l'intelletto agente "non si verifica che a volte intenda e a volte non intenda". Invece la nostra anima non intende sempre; ma a volte sì, a volte no. Dunque esso non è qualche cosa dell'anima nostra.

I^a q. 79 a. 4, arg. 3

Agente e paziente bastano a produrre un'azione. Se quindi l'intelletto possibile, che è una facoltà passiva, e l'intelletto agente, che è una facoltà attiva, fanno parte dell'anima, ne viene che l'uomo potrà sempre intendere a suo piacimento: cosa evidentemente falsa. Dunque l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg4

Dice il **Filosofo** che l'intelletto agente è "una sostanza esistente in atto". Ma niente è nello stesso tempo in atto e in potenza rispetto alla medesima cosa. Se dunque l'intelletto possibile, il quale è in potenza a tutti gli intelligibili, è qualche cosa dell'anima nostra, è impossibile che l'intelletto agente sia anch'esso qualche cosa dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg5

Se l'intelletto agente facesse parte dell'anima nostra, dovrebbe essere una potenza. Infatti non rientra nella categoria della passione o dell'abito; poiché gli abiti e le passioni non hanno il carattere di agente rispetto alle attività dell'anima; che anzi la passione non è che l'azione stessa della potenza passiva, mentre l'abito non è che una conseguenza delle azioni [ripetute]. Ma ogni potenza promana dall'essenza dell'anima. Avremmo così che l'intelletto agente procederebbe dall'essenza dell'anima. E quindi non verrebbe ad essere nell'anima per una partecipazione di un intelletto superiore: cosa questa inammissibile. Dunque l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "necessariamente vi sono nell'anima queste differenze", cioè l'intelletto possibile e l'intelletto agente.

I^a q. 79 a. 4. RESPONDEO:

L'intelletto agente, di cui parla il Filosofo, fa parte dell'anima. Per averne l'evidenza cominciamo a osservare che al disopra dell'anima intellettuale dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceve la capacità di intendere.

Infatti, quando un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione, esige sempre prima di sé un essere immobile e perfetto, che abbia quella perfezione per essenza. Ora l'anima umana è detta intellettuale solo perché è partecipe della virtù intellettuale; lo riprova il fatto che essa non è tutta quanta intellettuale, ma solo secondo una sua parte. Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni. Inoltre la sua intelligenza è imperfetta: sia perché non conosce tutte le cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto. Dunque bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere.

Alcuni supposero che questo intelletto, sostanzialmente separato [dal corpo], fosse l'intelletto agente, il quale, quasi proiettando la sua luce sui fantasmi, li renderebbe intelligibili in atto. - Ma, dato pure che esista un simile intelletto agente separato, bisognerà nondimeno ammettere nella stessa anima umana una virtù, partecipata da quell'intelletto superiore, mediante la quale l'anima possa rendere intelligibili in atto gli oggetti. Così anche nel mondo degli esseri fisici più perfetti vediamo che, oltre alle cause efficienti più universali, esistono nei singoli esseri perfetti le loro proprie capacità derivate dalle cause universali: infatti non è soltanto il sole che genera l'uomo, ma nell'uomo stesso vi è la virtù di generare altri uomini; così si dica per gli altri animali perfetti. Ora nella sfera degli esseri inferiori non vi è niente di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore, mediante la quale possa illuminare i fantasmi.

Ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti. Ora, nessuna operazione compete a una cosa, se non per mezzo di un principio ad essa formalmente inerente, come abbiamo già detto a proposito dell'intelletto possibile. Perciò è necessario che la virtù, la quale costituisce il principio di questa operazione,

sia qualche cosa dell'anima. - Per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta [e posseduta] dall'aria. Platone poi, come riferisce Temistio, paragonò al sole l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime.

Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, **questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e loro unica felicità**, come vedremo in seguito. Da lui quindi l'anima umana partecipa una luce intellettuale, secondo le parole del **Salmo, 4, 7**: "La luce del tuo volto, o Signore, è impressa su di noi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 4, ad 1 arg.

Quella vera luce illumina come **causa universale**, da, cui l'anima umana riceve una particolare facoltà, come abbiamo spiegato.

I^a q. 79 a. 4, ad 2 arg.

Il Filosofo non dice quelle parole a proposito dell'intelletto agente, ma dell'intelletto in atto. Tanto è vero che prima aveva detto: "La conoscenza in atto s'identifica con l'oggetto". - Ma se vogliamo riferirle all'intelletto agente, allora esse significano che **non dipende dall'intelletto agente il fatto che la nostra intellesione non è continua; ma dipende dall'intelletto possibile.**

I^a q. 79 a. 4, ad 3 arg.

Se **l'intelletto agente** stesse a quello possibile, come un oggetto agente sta alla potenza, p. es., **come l'oggetto visibile in atto sta alla vista**, ne seguirebbe che noi intenderemmo subito tutte le cose; poiché **l'intelletto agente** è il principio mediante il quale [l'anima] rende attualmente intelligibili tutte le cose. Ma esso **non si comporta come oggetto, bensì come il principio che rende attuali gli oggetti**; e per questo, oltre la presenza dell'intelletto agente si richiede la presenza dei **fantasmi**, la buona disposizione delle **facoltà sensitive**, e **l'esercizio in questo genere di attività**; **poiché dalla conoscenza di una cosa deriva la conoscenza di altre**, e cioè dai singoli termini si arriva alle proposizioni e dai principi alle conclusioni. Del resto di fronte a questa difficoltà poco importa che l'intelletto agente sia qualche cosa dell'anima, oppure una realtà separata.

I^a q. 79 a. 4, ad 4 arg.

Certamente l'anima intellettiva è attualmente immateriale; ma essa è in potenza rispetto alle specie determinate delle cose. Al contrario, i fantasmi sono immagini rappresentative attuali di determinate specie, ma potenzialmente soltanto sono immateriali. Quindi **niente impedisce che una medesima anima, in quanto è attualmente immateriale, possieda una facoltà atta a formare delle specie attualmente immateriali, astraendole dalle condizioni della materia concreta: facoltà questa che viene denominata intelletto agente; e possieda pure un'altra facoltà atta a ricevere tali specie, che viene denominata intelletto possibile, perché appunto è in potenza a quelle specie.**

I^a q. 79 a. 4, ad 5 arg.

Sebbene l'essenza dell'anima sia immateriale e creata dall'intelletto supremo, niente può impedire che da essa, con le altre potenze, promani anche quella facoltà che è una partecipazione dell'intelletto supremo, e che ha la **capacità di astrarre dalla materia [gli oggetti]**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'intelletto agente sia uno solo per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 1

Infatti: Nessun essere, che sia separato dalla materia, si moltiplica con la moltiplicazione dei corpi. Ora l'intelletto agente è separato, come dice Aristotele. Dunque non si moltiplica secondo il numero dei corpi umani, ma è unico per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 2

L'intelletto agente produce l'universale, che consiste in un concetto unico per molte cose. Ora, l'ente, che è causa di unità, è unico a più forte ragione. Dunque l'intelletto agente è unico per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 3

Tutti gli uomini concordano nei primi principii intellettivi. Ora, l'assenso a quei principii viene dato con l'intelletto agente. Tutti perciò concordano in un solo intelletto agente.

I^a q. 79 a. 5. SED CONTRA:

Afferma **il Filosofo** che l'intelletto agente è come la luce. **Ora la luce non è identica nei diversi soggetti illuminati. Quindi non è identico l'intelletto agente nei diversi uomini.**

I^a q. 79 a. 5. RESPONDEO:

La soluzione del quesito dipende dall'articolo precedente. Se infatti l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, l'intelletto agente sarebbe unico per tutti gli uomini. Questo è appunto il pensiero di chi ammette l'unità dell'intelletto agente. - **Se invece l'intelletto agente fa parte dell'anima, come una sua facoltà, è necessario concludere che gli intelletti agenti sono tanti, quante sono le anime, le quali corrispondono al numero dei singoli uomini, come abbiamo già visto. Non è infatti possibile che un'unica e identica facoltà appartenga a più sostanze.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 5, ad 1 arg.

Il Filosofo prova che l'intelletto agente è separato dal fatto che è separato quello possibile: poiché com'egli dice, "l'agente è superiore al paziente". Ora l'intelletto possibile si dice separato, perché non è l'atto di un organo corporeo. Alla stessa maniera è detto *separato* anche l'intelletto agente: non già nel senso che esso sia una sostanza separata.

I^a q. 79 a. 5, ad 2 arg.

L'intelletto agente causa l'universale, astraendolo dalla materia. Ora, per far questo, non si richiede che sia unico in tutti quelli che posseggono l'intelletto: ma basta che abbia unità in rapporto a tutti gli oggetti, dai quali astrae l'universale, e rispetto ai quali l'universale è uno. E questo compete all'intelletto agente in forza della sua immaterialità.

I^a q. 79 a. 5, ad 3 arg.

Tutti gli esseri di una medesima specie hanno in comune gli atti, che derivano dalla natura della specie, e per conseguenza anche la facoltà, che è principio di quegli atti: senza però che questa sia unica per tutti. Ora conoscere i primi principii intellettivi è un atto, che deriva dalla specie umana. Bisogna perciò che tutti gli uomini abbiano in comune quella facoltà che ne è il principio: ed essa è la facoltà dell'intelletto agente. Non è necessario tuttavia che essa sia numericamente identica per tutti. - Essa però deve derivare in tutti da un principio unico. Cosicché la concordanza degli uomini nei primi principii dimostra l'unità di quell'intelletto separato, che Platone paragona al sole; non dimostra invece

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nella parte intellettiva dell'anima non ci sia **la memoria**.

I^a q. 79 a. 6, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che "**spettano alla parte superiore dell'anima le facoltà che non sono comuni agli uomini e alle bestie**". Ora la memoria è comune agli uomini e alle bestie, tant'è vero che aggiunge nello stesso luogo: "**le bestie possono sentire con i sensi del corpo le cose materiali e conservarle nella memoria**". Dunque nella parte intellettiva dell'anima non vi è la memoria.

I^a q. 79 a. 6, arg. 2

La memoria riguarda il passato. Ma il passato è legato a un certo determinato tempo. Dunque **la memoria ha una conoscenza delle cose in quanto limitate a un tempo determinato; il che vuol dire conoscere una cosa nelle circostanze di luogo e di tempo. Ora, ciò non appartiene all'intelletto, ma al senso. Dunque la memoria non si trova nella parte intellettiva, ma solo in quella sensitiva.**

I^a q. 79 a. 6, arg. 3

Nella memoria sono conservate le immagini delle cose che non sono attualmente pensate. Ma non è possibile che questo fatto avvenga nell'intelletto; perché l'intelletto, dal momento che riceve la forma delle specie intelligibili, diviene attuale; e per l'intelletto essere in atto è la stessa cosa che la sua intellesione in atto. L'intelletto quindi intende attualmente tutte le cose, delle quali possiede le idee. Perciò nella parte intellettiva non vi è la memoria.

I^a q. 79 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "**la memoria, l'intelligenza e la volontà sono un'unica mente**".

I^a q. 79 a. 6. RESPONDEO:

Essendo compito della memoria conservare le immagini delle cose non attualmente percepite, la prima cosa da considerare è se le specie intelligibili si possano conservare in tal modo nell'intelletto. - Avicenna lo riteneva impossibile. Diceva infatti che ciò si verifica nella parte sensitiva per alcune potenze, perché queste sono atti di organi corporei, nei quali si possono conservare delle immagini, senza bisogno di una percezione attuale. Invece nell'intelletto, che manca di organo corporeo, niente esiste se non come cosa pensata. È quindi necessario che sia sempre attualmente conosciuto quell'oggetto, la cui immagine è presente all'intelligenza. - Orbene, secondo Avicenna, non appena uno cessa dall'intellezione attuale di una cosa, subito scompare dal suo intelletto l'immagine di essa; e se vuole pensarla di nuovo, ha bisogno di rivolgersi all'intelletto agente, che egli riteneva fosse una sostanza separata, affinché da esso derivino le specie intelligibili nell'intelletto possibile. Dall'esercizio poi e dall'uso di rivolgersi all'intelletto agente, rimarrebbe, secondo lui, nell'intelletto possibile una certa attitudine a rivolgersi all'intelletto agente, attitudine che egli riteneva fosse l'abito della scienza. - Perciò, secondo questa opinione, niente si conserverebbe nella parte intellettiva, che non sia attualmente pensato. Quindi per questa teoria non si può ammettere la memoria nella parte intellettiva.

Una tale opinione però urta chiaramente contro le parole di **Aristotele**. Infatti egli **scrive che** quando l'intelletto possibile "è divenuto tutte le cose, è cosciente come colui che lo è in atto (ciò che avviene quando può passare all'atto da se stesso), e tuttavia anche allora è in qualche modo in potenza, ma non come lo era prima di aver appreso o di aver scoperto". Si afferma cioè che **l'intelletto possibile diviene tutte le cose, nel senso che riceve le specie di tutte le cose. Dal fatto dunque di ricevere le specie intelligibili, l'intelletto riceve la capacità di passare all'atto quando vuole, ma non di essere sempre in atto: poiché anche allora è in certo modo in potenza, benché in maniera diversa da prima di intendere;** e cioè come colui che avendo un abito conoscitivo, è in potenza all'atto della conoscenza.

Ma la teoria di Avicenna è contraria anche alla ragione. Infatti ciò che viene ricevuto in un subietto, è ricevuto secondo la natura del ricevente. Ora l'intelletto è di natura più stabile e permanente, che la materia dei corpi.

Se dunque la materia non soltanto conserva le forme che riceve, ornando attualmente opera per loro mezzo, ma anche quando ha cessato di operare, in maniera molto più immobile e permanente riceverà le specie intelligibili l'intelletto, sia che le riceva attraverso i sensi, sia che gli vengano comunicate da un intelletto superiore. - Perciò, **se per memoria intendiamo la sola capacità di conservare delle specie intenzionali, bisogna concludere che essa si trova anche nella parte intellettuale.**

Se invece si riduce il concetto di memoria alla facoltà che ha per oggetto il passato in quanto passato, allora la memoria non esiste nella parte intellettuale, ma solo in quella **sensitiva, che è fatta per conoscere i singolari.** Infatti il passato come tale, indicando l'esistenza [di una cosa] in un determinato tempo, partecipa la natura dei singolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 6, ad 1 arg.

La memoria, in quanto capacità di conservare le specie intenzionali, non è comune a noi e alle bestie. Infatti le specie intenzionali non sono conservate nella sola parte sensitiva dell'anima, ma piuttosto nel composto [di anima e corpo]; poiché la memoria è l'atto di un organo. L'intelletto invece è capace di conservare esso stesso le specie intenzionali, senza l'aiuto di un organo corporeo. Perciò il Filosofo dice che "l'anima è il luogo delle specie, non tutta però, ma l'intelletto".

I^a q. 79 a. 6, ad 2 arg.

Il passato si può riferire a due termini, cioè all'oggetto conosciuto e all'atto della conoscenza. I due aspetti sono uniti per quanto riguarda la parte sensitiva, la quale percepisce un oggetto, per il fatto che viene a subire una trasmutazione da un oggetto sensibile presente: e difatti l'animale ricorda simultaneamente di avere prima sentito nel passato, e di aver sentito un oggetto sensibile passato. - Invece, per quel che riguarda la parte intellettuale, il passato come passato è soltanto accidentale, e propriamente non interessa dal punto di vista dell'oggetto. Infatti l'intelletto conosce l'uomo in quanto uomo: ora, per l'uomo in quanto tale è pura accidentalità esistere nel presente, nel passato o nel futuro. Invece dal punto di vista dell'atto, si può dire che il passato può riguardare direttamente anche l'intelletto, come il senso. Infatti l'intendere dell'anima nostra è un atto particolare [e concreto], che esiste in questo o in quel tempo, ed è così che l'intellezione di un uomo la diciamo di ora, di ieri o di domani. E questo non ripugna alla natura dell'intelligenza: poiché, sebbene codesta intellezione sia un fatto particolare [e concreto], tuttavia è un atto immateriale, come abbiamo detto sopra, parlando dell'intelletto. Quindi, come l'intelletto intende se stesso, benché sia un intelletto particolare, così intende la propria intellezione, che è un atto particolare, esistente nel passato, nel presente o nel futuro. - Concludendo, nell'intelletto si salva il concetto di memoria come cognizione del passato, in quanto l'intelletto conosce di aver già prima conosciuto o pensato: non [si salva] invece per la conoscenza del passato nelle sue condizioni concrete di tempo e di luogo.

I^a q. 79 a. 6, ad 3 arg.

Qualche volta la specie intelligibile si trova solo potenzialmente nell'intelletto: e allora si dice che l'intelletto è in potenza. A volte poi si trova nell'intelletto in tutta la perfezione dell'atto: e allora l'intelletto intende attualmente. Altre volte è come in uno stadio intermedio tra la potenza e l'atto: e allora si dice che l'intelletto ha una conoscenza abituale. Proprio in questa maniera l'intelletto conserva le specie intenzionali, anche quando attualmente non le pensa.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la memoria intellettuale sia una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 1

Infatti: **S. Agostino pone nella mente "la memoria, l'intelligenza e la volontà"**. Ora, è chiaro che la memoria è una potenza distinta dalla volontà. Dunque lo sarà pure dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 2

Le potenze della parte sensitiva e quelle della parte intellettiva si distinguono per gli stessi motivi. Ora, la memoria della parte sensitiva è una potenza distinta dal senso, come abbiamo già visto. Perciò anche la memoria della parte intellettiva è una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 3

Secondo S. Agostino, la memoria, l'intelligenza e la volontà sono uguali tra loro, e l'una di esse nasce dall'altra. Ora questo non sarebbe possibile, se la memoria si identificasse con l'intelletto. Non sono quindi la stessa potenza.

I^a q. 79 a. 7. SED CONTRA:

È proprio della memoria essere il **recettacolo o il luogo, dove si conservano le specie intenzionali**. Ora, il Filosofo attribuisce questo compito all'intelletto, come si è visto sopra. Perciò nella parte intellettiva la memoria non è distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra **[q.77, a.3]**, le potenze dell'anima si distinguono secondo le ragioni [formali] dei loro oggetti; poiché **la natura di ogni potenza consiste nella relazione al proprio oggetto**.

Abbiamo anche detto **[q.59, a.4]** che, se una potenza è, per la sua natura, ordinata a un oggetto considerato sotto un aspetto universale, essa non va soggetta a suddivisioni in base alle diversità delle differenze particolari; così la potenza visiva, che si riferisce al suo oggetto in quanto colorato, non va soggetta a differenze in forza della distinzione tra il bianco e il nero. Ora, l'intelletto fa riferimento al suo oggetto sotto l'aspetto universale di ente; poiché l'intelletto possibile è la facoltà "capace di divenire tutte le cose". Perciò nessuna delle differenze esistenti nelle cose può causare una diversità nell'intelletto possibile.

Tuttavia la facoltà dell'intelletto possibile è diversa dall'intelletto agente; poiché, in rapporto a un medesimo oggetto, la potenza attiva, che attua l'oggetto, deve essere un principio diverso dalla potenza passiva, che è mossa dal suo oggetto già esistente in atto.

E quindi la potenza attiva dice ordine al suo oggetto, come un ente in atto all'ente in potenza; viceversa la potenza passiva dice ordine al suo oggetto, come un ente in potenza all'ente in atto.

Ora dunque nell'intelletto non vi può essere altra distinzione di potenze, che quella tra l'intelletto possibile e quello agente. È chiaro perciò che la memoria non è una potenza diversa dall'intelletto: dato che la **funzione di conservare**, come quella **di ricevere**, spettano ugualmente a una **potenza passiva**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 7, ad 1 arg.

Sebbene alla distinzione del I libro delle *Sentenze* si dica che la memoria, l'intelligenza e la volontà, sono tre facoltà; tuttavia ciò non corrisponde al pensiero di S. Agostino, il quale dichiara espressamente che "se si prendono la memoria, l'intelligenza e la volontà, in quanto sono sempre presenti all'anima, sia che si pensi sia che non si pensi ad esse, allora tutte si presentano come appartenenti alla sola memoria. Per intelligenza poi in questo caso io intendo la virtù con la quale intendiamo quando pensiamo; e per volontà, ossia amore o dilezione, quella che ricongiunge questo figlio a suo padre". Di qui risulta che S. Agostino non prende queste

tre cose come tre facoltà; ma intende per memoria la presenza abituale dell'anima, per intelligenza l'atto dell'intelletto, e per volontà l'atto della volontà.

I^a q. 79 a. 7, ad 2 arg.

Il passato e il presente possono essere differenze, che impongono delle vere distinzioni tra le potenze sensitive; ma non tra quelle intellettive, per la ragione sopra indicata.

I^a q. 79 a. 7, ad 3 arg.

L'intelligenza nasce dalla memoria, come l'atto dall'abito. In questo sono alla pari; ma non come due potenze distinte.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 8, arg. 1

Infatti: Sta scritto nel libro *De spiritu et anima*: "Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori, incontriamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione e infine l'intelletto".

Perciò la ragione è distinta dall'intelletto, come l'immaginazione dalla ragione.

I^a q. 79 a. 8, arg. 2

Dice Boezio che l'intelletto sta alla ragione, come l'eternità sta al tempo. Ma una stessa facoltà non può trovarsi insieme nella eternità e nel tempo. Dunque la ragione e l'intelletto non sono l'identica potenza.

I^a q. 79 a. 8, arg. 3

L'uomo ha in comune con gli angeli l'intelletto, con gli animali il senso. Ma la ragione, che è proprietà dell'uomo, e per la quale è definito animale ragionevole, è una potenza distinta dal senso. Quindi, per lo stesso motivo, è una potenza distinta dall'intelletto, che propriamente appartiene agli angeli: tanto che sono chiamati [creature] intellettuali.

I^a q. 79 a. 8. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che "quello, su cui è fondata la superiorità dell'uomo sugli animali irragionevoli, è la ragione, ossia la mente, o l'intelligenza, o comunque si preferisca chiamarla".

Perciò la ragione, l'intelletto e la mente, sono una sola potenza.

I^a q. 79 a. 8. RESPONDEO:

Non è possibile che la ragione e l'intelletto siano nell'uomo due potenze distinte. Cosa questa chiaramente percepita da chi consideri i loro atti. Infatti **intendere** non significa altro che percepire una verità di ordine intellettuale. **Ragionare** invece significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. Quindi gli angeli, i quali posseggono perfettamente, nel modo confacente alla loro natura, la conoscenza della verità, non hanno necessità di procedere da un conoscibile all'altro, ma apprendono la verità delle cose in modo semplice e senza processo discorsivo, come dice Dionigi. Gli uomini invece arrivano alla conoscenza della verità, procedendo da una cosa a un'altra, come scrive ancora Dionigi: e per questo sono denominati ragionevoli. E dunque evidente che il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'acquisizione sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualche cosa di immobile per terminare a qualche cosa di

fisso, abbiamo che il raziocinare umano, secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi; e finalmente ritorna [col metodo deduttivo o] per via di giudizio ai primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte.

È chiaro però, anche nel mondo fisico, che il fermarsi e il muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una sola: poiché è identico il principio intrinseco che porta una cosa a muoversi verso un luogo e a star ferma in esso. A più forte ragione dunque è identica la potenza, con la quale intendiamo e con la quale ragioniamo. È perciò evidente che nell'uomo si identificano la ragione e l'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 8, ad 1 arg.

Quella enumerazione è fatta secondo l'ordine degli atti, e non in base alla distinzione delle potenze. Si noti però che quel libro non ha una grande importanza.

I^a q. 76 a. 8, ad 2 arg.

La risposta scaturisce dalle spiegazioni date. Infatti l'eternità si paragona al tempo, come l'immobilità alla mobilità. Per questo Boezio paragonò l'intelligenza all'eternità, e la ragione al tempo.

I^a q. 79 a. 8, ad 3 arg.

Gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo, da non poter arrivare a conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettuale posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come una qualità perfetta sta a quella imperfetta.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, arg. 1

Dice S. Agostino che l'immagine della Trinità si trova nella parte superiore della ragione, non in quella inferiore. Ora le parti dell'anima non sono altro che le sue potenze. Dunque la ragione superiore e quella inferiore sono due potenze.

I^a q. 79 a. 9 arg. 2

Nessuna entità ha origine da se stessa. Ma la ragione inferiore nasce da quella superiore, da cui è regolata e diretta. Perciò la ragione superiore è una potenza diversa da quella inferiore.

I^a q. 79 a. 9, arg. 3

Afferma il Filosofo che il "potere scientifico" dell'anima, per il quale essa conosce le verità necessarie, è un principio e una parte dell'anima, ben distinta dal "potere opinativo e raziocinativo", col quale essa conosce le cose contingenti. E lo prova col dire che "per gli oggetti, che sono di un genere differente, vi è una parte dell'anima di genere differente". Ora contingente e necessario sono cose di genere diverso, come corruttibile e incorruttibile. E siccome il necessario si identifica con l'eterno, e ciò che è temporale con il contingente, pare che ci sia identità tra quello, che il Filosofo chiama "potere scientifico", e la parte superiore della ragione che per S. Agostino "è ordinata a contemplare e consultare le verità eterne"; e sembra pure che sia la stessa cosa ciò che il Filosofo chiama "potere raziocinativo", oppure "opinativo", e la ragione inferiore, che per S. Agostino "è chiamata a ordinare le cose temporali". Quindi la ragione superiore dell'anima e la ragione inferiore sono potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, arg. 4

Dice il Damasceno che "dall'immaginazione nasce l'opinione; dipoi la mente, che è fatta per giudicare se un'opinione sia vera o falsa, discerne la verità; mente infatti deriva da *metiri* [misurare]. Quando perciò intorno alle cose si è già formato un giudizio e stabilita una vera conclusione si parla di intelletto". Dunque la facoltà di opinare, che poi è la ragione inferiore, è diversa dalla mente o intelletto, che potremmo chiamare ragione superiore.

I^a q. 79 a. 9. SED CONTRA:

Dice S. Agostino che la **ragione superiore** e quella **inferiore** non si distinguono che per le loro funzioni. Non sono quindi due potenze.

I^a q. 79 a. 9. RESPONDEO:

Ragione superiore e ragione inferiore, come le intende S. Agostino, in nessun modo possono essere due potenze. Infatti egli dice che **la ragione superiore è quella "che è ordinata a contemplare e a consultare le verità eterne"**: a contemplarle in quanto le considera in se stesse; a consultarle, in quanto ricava da esse le regole dell'agire. Invece **la ragione inferiore è, a suo dire, la facoltà che si applica a disporre delle cose temporali**". Ora questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti, seguendo la via della indagine, mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani, 1, 20: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili"**: seguendo invece la via del giudizio, mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali, e in base ai valori eterni le ordiniamo.

Può accadere però che la nozione la quale ha servito da mezzo, e quella che è il termine a cui siamo arrivati col suo aiuto, appartengano ad abiti diversi; così i primi principi indimostrabili appartengono all'abito dell'*intelletto*, mentre le conclusioni che ne derivano appartengono all'abito della *scienza*. **Così pure avviene che dai principi della geometria si passa a tirare delle conclusioni nel campo di un'altra scienza, p. es., della prospettiva**. - Ma identica rimane la facoltà della ragione, che abbraccia il medio dimostrativo e la conclusione. Infatti l'atto della ragione è come un movimento, che passa da una conoscenza a un'altra; ora identico deve essere il mobile, che, attraversando lo spazio intermedio, giunge al termine. **Perciò la ragione superiore e quella inferiore non sono che un'unica e identica potenza. Si distinguono però, secondo S. Agostino, per le funzioni dei loro atti e in base ai loro diversi abiti: infatti alla ragione superiore è attribuita la sapienza, a quella inferiore la scienza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 9, ad 1 arg.

La parola *parte* si può usare per qualsiasi specie di partizione. Quindi si può parlare di ragione superiore e inferiore come di parti, in quanto la ragione si divide secondo le diverse funzioni, non perché quelle siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, ad 2 arg.

Si dice che la ragione inferiore deriva dalla superiore ed è da quella regolata, perché i principii di cui si serve la ragione inferiore sono dedotti e regolati dai principii della ragione superiore.

I^a q. 79 a. 9, ad 3 arg.

Il potere "scientifico", di cui parla il Filosofo, non corrisponde alla ragione superiore: poiché si trovano nozioni scientifiche anche necessarie nelle cose temporali, di cui si occupano le scienze naturali e la matematica.

Invece il "potere opinativo" o "raziocinativo" è qualche cosa di meno che la ragione inferiore: perché abbraccia solo le cose contingenti.

Tuttavia non si deve concludere così che altra è la potenza, con la quale l'intelletto conosce le cose necessarie, e altra quella con la quale conosce le cose contingenti, perché conosce le une e le altre secondo una medesima ragione di oggetto, cioè secondo la ragione di ente e di vero. Quindi conosce perfettamente le cose necessarie, che sono perfette nella verità; in quanto che percepisce la loro essenza, e in base a quella dimostra le loro proprietà. Invece conosce imperfettamente le cose contingenti; appunto perché queste hanno un essere imperfetto e una verità imperfetta. Ora perfezione e imperfezione nell'atto non possono produrre una distinzione tra le potenze. Ma producono delle differenze tra gli atti quanto al loro modo di agire, e indirettamente tra i principii degli atti e tra gli stessi abiti. Perciò il Filosofo distinse due parti nell'anima, il "potere scientifico" e il "raziocinativo", non perché siano due potenze, ma perché si distinguono in base a un'attitudine diversa a ricevere abiti diversi; e della loro diversità egli si occupa in quel luogo.

Infatti gli enti contingenti e quelli necessari, benché differiscano nel genere, tuttavia concordano nella ragione comune di ente, che è oggetto dell'intelletto e verso la quale essi rispettivamente si comportano come perfezione e imperfezione.

I^a q. 79 a. 9, ad 4 arg.

La distinzione del Damasceno è basata sulla diversità degli atti, non su quella delle potenze. Infatti l'*opinione* indica l'atto dell'intelletto, che si porta verso una proposizione, col timore che sia vera la sua contraddittoria. Giudicare poi, o misurare è l'atto dell'intelletto che applica principii certi alla critica [o misura] delle tesi proposte. Di qui il termine *mente*. L'*intellezione*, infine, indica l'adesione del giudicante, unita a una certa approvazione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 10, arg. 1

Infatti: Sta scritto nel libro *De spiritu et anima*: "Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori, troviamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione, l'intelletto, e infine l'intelligenza". Ora l'immaginazione e il senso sono due potenze distinte. Dunque anche l'intelletto e l'intelligenza.

I^a q. 79 a. 10, arg. 2

Secondo Boezio, "l'uomo stesso è conosciuto diversamente dal senso, dall'immaginazione, dalla ragione e dall'intelligenza". Ma l'intelletto e la ragione sono una stessa potenza. Quindi sembra che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto; al modo stesso che la ragione è una potenza distinta dall'immaginazione e dal senso.

I^a q. 79 a. 10, arg. 3

Aristotele insegna che "gli atti antecedono le potenze". Ora l'intelligenza è un atto distinto dagli altri atti che vengono attribuiti all'intelletto. Infatti dice il Damasceno che "il primo moto [dello spirito] è chiamato *intelligenza*; e se l'intelligenza si volge a un oggetto, si ha l'*intenzione*; se questa è prolungata e configura l'anima conforme all'oggetto inteso, si chiama *investigazione* [*excogitatio*]; le investigazioni poi che si fanno sul soggetto medesimo per esaminare e per discernere, si chiamano fronesi (cioè sapienza); la *fronesi* estendendosi produce il *pensiero* [*cogitatio*], cioè la parola ulteriore ben ordinata; e da questo si dice che deriva la *parola* espressa dalla lingua". Sembra dunque che l'intelligenza sia una speciale potenza.

I^a q. 79 a. 10. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** "l'intelligenza è cognizione degli indivisibili, nei quali non vi è falsità". Ma una tale conoscenza spetta all'intelletto. Dunque l'intelligenza non è una potenza distinta dall'intelletto..

I^a q. 79 a. 10. RESPONDEO:

Il termine *intelligenza* significa propriamente l'atto stesso dell'intelletto, che è l'intendere. Però in certi libri, tradotti dall'arabo, sono chiamate *Intelligenze* le sostanze separate, che noi chiamiamo **angeli**; per la ragione forse che tali sostanze sono sempre **intelligenti in atto**. Ma nei libri tradotti dal greco gli angeli sono chiamati *Intelletti o Menti*.

- Dunque l'intelligenza non si distingue dall'intelletto, come potenza da potenza, ma come un atto dalla sua facoltà. Una tale divisione la troviamo anche presso i filosofi. A volte infatti essi distinguono quattro intelletti: intelletto **agente**, intelletto **possibile**, intelletto "**abituale**" e intelletto **acquisito** [*adeptus*]. Dei quattro soltanto l'intelletto agente e quello possibile sono potenze distinte, poiché in ogni ordine di cose la potenza attiva è distinta da quella passiva. Gli altri tre si distinguono secondo i tre stati dell'intelletto possibile; il quale a volte è soltanto **in potenza**, e allora si chiama possibile; a volte è **in atto primo, cioè ha la scienza**, e viene detto intelletto "**abituale**"; finalmente altre volte è **in atto secondo, cioè pensa**, e allora si chiama intelletto in atto, o intelletto **acquisito** [*adeptus*].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 10, ad 1 arg.

AmMESSO che sia da accettarsi l'autorità di quel testo, intelligenza sta per l'atto dell'intelletto. In tal senso essa si contraddistingue dall'intelletto, come un atto dalla sua potenza.

I^a q. 79 a. 10, ad 2 arg.

Boezio prende intelligenza per quell'atto dell'intelletto che trascende l'atto della ragione. Perciò soggiunge che "la ragione appartiene soltanto al genere umano, come l'intelligenza alla sola Divinità": infatti appartiene solo a Dio conoscere tutto, senza nessuna investigazione.

I^a q. 79 a. 10, ad 3 arg.

Tutti gli atti enumerati dal Damasceno appartengono a una unica potenza, cioè a quella intellettuale. Questa infatti dapprima ha la semplice apprensione di una cosa: e tale atto si chiama *intelligenza*. Quindi ordina l'apprensione avuta a un'altra conoscenza o ad un'operazione: e tale atto si chiama *intenzione*. Il persistere nell'indagine suddetta si chiama *investigazione* [*excogitatio*]. Ma se [l'intelletto] esamina la materia investigata alla luce di verità certe, allora si dice che conosce o che sa: il che è proprio della *fronesi* o *sapienza*; poiché "giudicare appartiene al sapiente", come dice Aristotele. Dal fatto poi di ritenere una cosa come certa, perché esaminata, si pensa al modo per manifestarla agli altri: e questo è ordinamento della *parola interiore*, dal quale procede la *locuzione esterna*. Infatti non ogni differenza di atti causa una distinzione di potenze, ma soltanto quella che non può essere ricondotta a un identico principio, come più sopra si è spiegato.

ARTICOLO II:

VIDETUR che l'intelletto **speculativo** e quello **pratico** siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11, arg. 1

Infatti: La facoltà di **conoscere** e quella di **muovere** sono due generi diversi di potenze. Ora, l'intelletto speculativo è soltanto conoscitivo, mentre l'intelletto pratico muove all'azione. Sono dunque potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11, arg. 2

La diversa ragione di oggetto, produce una diversità di potenze. Ora oggetto dell'intelletto speculativo è il vero, di quello pratico invece è il bene: [vero e bene] che sono oggetti diversi. Perciò i due intelletti sono due potenze.

I^a q. 79 a. 11, arg. 3

Nella parte intellettiva l'intelletto pratico sta a quello speculativo, come nella parte sensitiva l'estimativa sta all'immaginazione. Ora l'estimativa e l'immaginazione, a norma di quanto si è detto, differiscono tra loro come due potenze. Così sarà lo stesso per l'intelletto pratico e quello speculativo.

I^a q. 79 a. 11. SED CONTRA:

Insegna **Aristotele** che l'intelletto speculativo, per estensione diviene pratico. Ora una potenza non si muta mai in un'altra. Quindi l'intelletto speculativo e quello pratico non sono potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11. RESPONDEO:

L'intelletto speculativo e quello pratico non sono due potenze distinte. Eccone la ragione: un elemento, che è accidentale rispetto all'oggetto formale di una potenza, non può, come si è già detto, influire sulla distinzione delle potenze stesse: così per il colorato è un'accidentalità essere uomo, oppure essere grande o piccolo; perciò tutte queste cose sono percepite da un'identica potenza visiva. Ora, per un oggetto percepito dall'intelligenza è un'accidentalità l'essere o non essere indirizzato all'operazione. Ma è proprio in questo che differiscono tra loro l'intelletto speculativo e quello pratico. Infatti l'intelletto speculativo è quello che non indirizza le sue conoscenze all'azione, ma alla sola contemplazione della verità; invece è chiamato pratico quell'intelletto che ordina le sue conoscenze all'operazione. Ecco perché il **Filosofo** afferma che "lo speculativo differisce dal pratico per ragione del fine". Difatti entrambi prendono il nome dal fine: speculativo il primo, pratico, cioè operativo, il secondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 11, ad 1 arg.

L'intelletto pratico si dice che muove non perché eseguisce un movimento, ma perché indirizza verso di esso. Cosa questa che gli appartiene in forza del suo modo di conoscere.

I^a q. 79 a. 11, ad 2 arg.

Il vero e il bene si implicano a vicenda: poiché il vero è anche un bene, altrimenti non sarebbe appetibile; così pure il bene è anche un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Come dunque il vero può essere oggetto dell'appetito in quanto è un bene, quando, p. es., uno desidera di conoscere la verità, così sotto l'aspetto di vero può essere oggetto dell'intelletto pratico un bene, ordinabile all'azione. Infatti l'intelletto pratico ha per oggetto la verità, come quello speculativo; ma la indirizza all'attività pratica.

I^a q. 79 a. 11, ad 3 arg.

Molte differenze, pur causando delle distinzioni tra le potenze sensitive, non ne producono alcuna in quelle intellettive, come si è visto.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la **sinderesi** [Secondo San Tommaso, la sinderesi esprime la tendenza innata dell'anima umana verso il bene e il suo rifiuto del male (Summa theologiae 1,1 q.94, art.1).] sia una potenza speciale, distinta dalle altre.

I^a q. 79 a. 12, arg. 1

Le parti di una medesima divisione [logica] appartengono a un medesimo genere. Ora, per S. Girolamo, la sinderesi si contraddistingue dall'irascibile, dal concupiscibile e dal razionale; e queste sono potenze. Dunque anche la sinderesi è una potenza.

I^a q. 79 a. 12, arg. 2

Gli opposti appartengono a uno stesso genere. Ma è chiaro che la sinderesi e la sensualità sono tra loro opposte; poiché la sinderesi inclina sempre al bene, mentre la sensualità inclina sempre al male; tanto che viene simboleggiata dal serpente, come dice S. Agostino. Sembra perciò che la sinderesi sia una potenza, come la sensualità.

I^a q. 79 a. 12, arg. 3

Dice S. Agostino che nel giudizio spontaneo e naturale vi sono "delle verità immutabili, delle regole e semi di virtù": cioè quello che chiamiamo sinderesi. Ma poiché le regole immutabili del nostro giudizio appartengono alla parte superiore della ragione, come dice pure S. Agostino, è chiaro che la sinderesi non è altro che la ragione stessa. Quindi è una potenza.

I^a q. 79 a. 12. SED CONTRA:

Secondo il Filosofo "le potenze razionali sono capaci di accogliere oggetti opposti". Ora la sinderesi non ha questa capacità, ma inclina soltanto al bene. Dunque non è una potenza.

Perché se fosse una potenza, dovrebbe essere razionale: infatti non la ritroviamo negli animali bruti.

I^a q. 79 a. 12. RESPONDEO:

La sinderesi non è una potenza, ma un abito: benché alcuni l'abbiano ritenuta per una potenza più alta della ragione; ed altri l'abbiano identificata con la ragione, non in quanto è ragione, ma in quanto è natura. - Per averne l'evidenza dobbiamo considerare, e si è già detto sopra [a.8], che il raziocinio umano, essendo una specie di moto, parte dalla conoscenza di alcune verità, che sono note per natura senza il lavoro investigativo della ragione, come da un principio immobile; così pure ha il suo termine in qualche cosa di intuitivo, per il fatto che giudichiamo delle cose conosciute attraverso il raziocinio, alla luce dei principi evidenti per natura.

Ora è chiaro che, come l'intelletto speculativo ragiona delle cose speculative, così l'intelletto pratico tratta delle cose operabili. E dunque necessario che siano insiti in noi per natura non solo i principi di ordine speculativo, ma anche quelli di ordine pratico.

Ora, i primi principi della vita speculativa, insiti in noi per natura, non appartengono a una speciale potenza, ma a un particolare abito chiamato da Aristotele "intelletto dei principi". Dunque neppure i principi della vita pratica, insiti in noi per natura, appartengono a una speciale potenza, ma a uno speciale abito naturale chiamato sinderesi. Perciò si dice che la sinderesi spinge al bene e mormora del male, perché mediante i primi principi noi procediamo nell'indagine [del bene da compiere] e giudichiamo dei risultati. E dunque evidente che la sinderesi non è una potenza, ma un abito naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 12, ad 1 arg.

L'enumerazione di S. Girolamo è desunta dalla diversità, non delle potenze, ma degli atti. Ora si possono dare atti diversi di una stessa potenza.

I^a q. 79 a. 12, ad 2 arg.

Parimente, l'opposizione tra sensualità e sinderesi è basata sull'opposizione degli atti, non sulla diversità di specie distinte nel medesimo genere.

I^a q. 79 a. 12, ad 3 arg.

Siffatte ragioni immutabili sono i primi principii della vita pratica, intorno ai quali non può esserci errore; ed essi vengono attribuiti alla ragione, come a potenza, e alla sinderesi, come ad abito. Ecco perché noi giudichiamo naturalmente con ambedue, cioè con la ragione e con la sinderesi.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la coscienza sia una facoltà.

I^a q. 79 a. 13, arg. 1

Infatti: Dice **Origene** che **la coscienza "è lo spirito correttore e il pedagogo che accompagna l'anima, per allontanarla dal male e affezionarla al bene"**. Ora la parola *spirito* designa nell'anima una potenza; oppure la mente stessa, come in quel passo: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente"; oppure l'immaginazione, dato che la visione immaginaria è detta anche "spirituale", come troviamo in S. Agostino. La coscienza è dunque una facoltà.

I^a q. 79 a. 13, arg. 2

Soggetto del peccato non può essere che una facoltà dell'anima. Ma **la coscienza è soggetto del peccato; poiché sta scritto di alcuni, che Tito, 1, 15 "si è contaminata in loro anche la mente e la coscienza"**. Pare quindi che la coscienza sia una facoltà.

I^a q. 79 a. 13, arg. 3

È necessario che la coscienza sia un atto, un abito, o una facoltà. Ora, essa non è un atto: perché non sarebbe permanente nell'uomo. Non è un abito: perché in tal caso la coscienza non sarebbe dotata di unità, ma sarebbe un insieme di cose; infatti noi facciamo uso di molti abiti conoscitivi nelle nostre azioni. Dunque la coscienza è una facoltà.

I^a q. 79 a. 13. SED CONTRA:

La coscienza può esser messa da parte, non così le potenze; quindi essa non è una potenza.

I^a q. 79 a. 13. RESPONDEO:

A parlare propriamente, la **coscienza** non è una facoltà, ma un **atto**. Questo si rileva, sia dal **significato della parola**, sia da quelle **funzioni** che sono ad essa attribuite nel comune modo di parlare. Coscienza, infatti, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualche cosa; infatti **coscientia deriva da cum alio scientia [scienza unita ad altro]**. **Ora ci vuole un atto per applicare la scienza a qualche cosa**. Quindi, stando al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto.

Lo stesso si ricava dalle **funzioni** che si attribuiscono alla coscienza. Infatti si dice che la coscienza **attesta, impedisce, incita**, così pure che **accusa, rimorde o riprende**. Tutto questo proviene dall'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni. L'applicazione avviene in tre modi:

- **Primo**, riconoscendo di aver fatto o di non aver fatto un'azione, secondo quel detto della Scrittura: "Sa invero la tua coscienza che spesso tu pure hai parlato degli altri". **In questo, caso diciamo che la coscienza attesta.**

- **Secondo**, giudicando con la nostra coscienza di dover fare o di non dover fare una data cosa: e in tal caso si dice che la coscienza *incita*, o che *rattiene*.

- **Terzo**, giudicando con la coscienza che una data azione sia stata fatta bene o male: in questo caso si dice che essa scusa, oppure che *accusa o rimorde*.

Ma è evidente che tutte queste cose dipendono dall'applicazione attuale della scienza alle nostre azioni. Dunque, a parlare propriamente, **la coscienza indica un atto**.

Ma siccome l'abito è il principio [immediato] dell'atto, a volte il termine coscienza si attribuisce al primo abito naturale, cioè alla *sinderesi*: così fanno S. Girolamo, che la chiama appunto *sinderesi*; S. Basilio, che la chiama criterio naturale; e il Damasceno che la considera come la legge della nostra intelligenza. Infatti si usa denominare gli effetti con i nomi delle loro cause, e viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 13, ad 1 arg.

La coscienza viene chiamata spirito, in quanto spirito sta per mente, poiché la coscienza è come un dettame della mente.

I^a q. 79 a. 13, ad 2 arg.

La contaminazione si trova nella coscienza non come nel suo subietto, ma come una cosa conosciuta si trova nella conoscenza, in quanto cioè uno sa di essere contaminato.

I^a q. 79 a. 13, ad 3 arg.

Sebbene l'atto non sia sempre permanente in se stesso, tuttavia perdura sempre nelle sue cause, che sono la potenza e l'abito.

E benché siano molti gli abiti, da cui è influenzata la coscienza, pure traggono tutti l'efficacia da un primo abito, cioè dall'abito dei primi principi, che è chiamato *sinderesi*. Ecco perché questo abito in modo speciale viene talvolta chiamato coscienza, come abbiamo spiegato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La volontà

Questione 82

Proemio

Dobbiamo ora trattare **delle potenze appetitive**. Sul quale argomento bisogna considerare quattro cose:

- primo, **l'appetito in generale**;
- secondo, **la sensualità**;
- terzo, **la volontà**;
- quarto, **il libero arbitrio**.

Sul primo punto si pongono due quesiti:

1. Se si debba ammettere l'appetito, quale potenza speciale dell'anima;
2. Se l'appetito si divida in sensitivo ed intellettuale, come in due potenze distinte.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'appetito non sia una speciale potenza dell'anima.

I^a q. 80 a. 1, arg. 1

Non è necessario assegnare una potenza dell'anima, per quello che è comune agli esseri animati e a quelli inanimati. Ora, l'appetito è comune a tutti questi esseri: poiché secondo **Aristotele** il bene è "quello che tutti appetiscono". Dunque l'appetito non è una speciale potenza dell'anima.

I^a q. 80 a. 1, arg. 2

La distinzione delle **potenze** si ricava dai loro **oggetti**. Ma è identico l'oggetto della conoscenza e dell'appetizione. Non è quindi necessario ammettere una facoltà appetitiva, oltre quella conoscitiva.

I^a q. 80 a. 1, arg. 3

Un universale non si distingue in opposizione ai rispettivi particolari. Ora, ciascuna potenza dell'anima appetisce un particolare appetibile, cioè il proprio oggetto. Perciò per un oggetto di questo genere, qual è l'appetibile in generale, non è necessario ammettere una potenza particolare, distinta dalle altre, e da chiamarsi appetitiva.

I^a q. 80 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo distingue la facoltà appetitiva dalle altre potenze. E il **Damasceno** distingue le facoltà appetitive da quelle conoscitive.

I^a q. 80 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere nell'anima una potenza appetitiva. Per dimostrarlo bisogna considerare che **ogni forma ha una sua inclinazione**: così il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante. **Ma negli esseri dotati di conoscenza, la forma è in un grado più alto che in quelli privi di conoscenza**. Infatti in questi ultimi si trova una forma, che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto *appetito naturale*. Quelli invece dotati di conoscenza sono determinati ciascuno al proprio essere naturale dalla loro forma naturale, **in modo però da poter ricevere anche le specie [intenzionali] delle altre cose**: così il senso riceve le specie di tutte le cose sensibili, e l'intelletto quelle di tutte le cose intelligibili; **cosicché l'anima dell'uomo, in forza del senso e dell'intelletto, è in un certo modo tutte le cose**. Sotto questo aspetto gli esseri conoscitivi si avvicinano a una certa somiglianza con Dio, "in cui tutte le cose preesistono", come dice Dionigi.

Come dunque negli esseri dotati di conoscenza le forme sono in un grado superiore a quello delle forme naturali, così bisogna che in essi vi sia un'inclinazione più alta dell'inclinazione naturale chiamata appetito naturale. E questa inclinazione superiore spetta alla facoltà appetitiva dell'anima, mediante la quale **gli uomini possono appetire le cose da essi conosciute**, oltre quelle verso le quali sono inclinati in forza della forma naturale. E dunque necessario ammettere una potenza appetitiva di ordine psichico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 80 a. 1, ad 1 arg.

Negli esseri conoscitivi l'**appetizione** si trova sotto una **forma superiore** a quella esistente in tutti gli esseri. Ed è per questo che bisogna determinare una potenza speciale dell'anima.

I^a q. 80 a. 1, ad 2 arg.

L'oggetto conosciuto e quello desiderato sono in concreto la stessa cosa, ma c'è una **differenza di ragione**; poiché un identico oggetto viene conosciuto in quanto è un **ente sensibile o intelligibile**, mentre viene desiderato in quanto è una **cosa conveniente o buona**. Ora per avere una **diversità di potenze, non si richiede la diversità materiale degli oggetti, ma quella delle ragioni [formali]**.

I^a q. 80 a. 1, ad 3 arg.

Ogni potenza dell'anima è una certa forma o natura, che ha un'inclinazione naturale verso un oggetto. Perciò ogni facoltà appetisce, in forza dell'appetito naturale, il proprio oggetto. Ma oltre questo esiste l'appetito animale, legato alla conoscenza, col quale si appetisce una cosa, non perché conveniente all'atto di questa o di quella potenza, come sarebbe la visione per la vista, o l'audizione per l'udito, bensì perché conveniente all'animale stesso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'appetito sensitivo e quello intellettivo non siano due potenze diverse.

I^a q. 80 a. 2, arg. 1

Infatti: Le potenze non si distinguono per differenze accidentali, come si è già detto. Ora, per l'oggetto appetibile è un'accidentalità essere percepito dal senso o dall'intelletto. Quindi l'appetito sensitivo e quello intellettivo non sono potenze diverse.

I^a q. 80 a. 2, arg. 2

La conoscenza intellettiva ha per oggetto gli universali; per questo si distingue da quella sensitiva, che ha per oggetto i singolari. Ma questa distinzione non ha luogo nella parte appetitiva: poiché, essendo l'appetito un moto dell'anima verso le cose, che esistono nella loro singolarità, è chiaro che ogni appetito ha per oggetto le cose concrete e singolari. Dunque non bisogna far distinzione tra l'appetito sensitivo e quello intellettivo.

I^a q. 80 a. 2, arg. 3

Subordinato alla facoltà conoscitiva quale facoltà inferiore non è soltanto l'appetito, ma anche la facoltà di locomozione. Ma nell'uomo non esiste una facoltà di locomozione, che accompagni l'intelletto, diversa da quella che negli altri animali accompagna il senso. Quindi per lo stesso motivo non esiste neppure una facoltà appetitiva distinta.

I^a q. 80 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** distingue due appetiti, e dice che **quello superiore muove quello inferiore**.

I^a q. 80 a. 2. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'appetito intellettivo è una potenza distinta da quella sensitiva. Infatti **la potenza appetitiva è una potenza passiva, che come tale è fatta per esser mossa dall'oggetto conosciuto**; cosicché l'appetibile conosciuto è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso, come si esprime Aristotele. Ora gli enti passivi e mobili si distinguono in base alla distinzione dei rispettivi principi attivi e motori: **poiché è necessario che il motore sia proporzionato al mobile, e l'attivo al passivo**; anzi, la potenza passiva si concepisce proprio in rapporto al suo principio attivo. Ora, essendo **l'oggetto dell'intelletto e quello**

del senso cose di **genere diverso**, ne consegue che l'appetito intellettuale è una potenza distinta dall'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 80 a. 2, ad 1 arg.

Per l'oggetto appetibile non è cosa accidentale, ma essenziale, essere percepito dal senso o dall'intelletto: poiché l'appetibile non muove l'appetito se non in quanto oggetto di conoscenza. Per questo le differenze dell'oggetto in quanto conosciuto sono sue **differenze essenziali** anche in quanto appetibile. Cosicché le potenze appetitive sono tra loro distinte in base alla differenza degli oggetti conosciuti, come se si trattasse dei loro oggetti propri.

I^a q. 80 a. 2, ad 2 arg.

Anche se l'appetito intellettuale ha per oggetto delle cose, che fuori dell'anima esistono nella loro singolarità, tuttavia **si porta su di esse in vista di una ragione universale**; essa, cioè desidera una cosa in quanto questa è un bene. Perciò il Filosofo dice che l'odio può essere rivolto a qualche cosa di universale, p. es., quando "abbiamo in odio ogni specie di assassini". - Inoltre, con l'appetito intellettuale possiamo desiderare i **beni immateriali**, quali la **scienza**, le **virtù e simili**, che i sensi neppure percepiscono.

I^a q. 80 a. 2, ad 3 arg.

Come dice Aristotele, l'opinione universale non muove che per mezzo di quella particolare: analogamente, l'appetito superiore muove mediante quello inferiore. È per questo che non esiste una facoltà di locomozione annessa all'intelletto, diversa da quella che accompagna il senso.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La sensualità

Questione 81

Proemio

E passiamo a parlare della **sensualità**.

A tale proposito si pongono tre quesiti:

1. Se la sensualità sia solo una facoltà appetitiva;
2. Se si divida in irascibile e concupiscibile, come in due potenze distinte;
3. Se l'irascibile e il concupiscibile obbediscano alla ragione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **sensualità** sia non soltanto una **facoltà appetitiva**, ma anche **conoscitiva**.

I^a q. 81 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino** che "**il moto dell'anima sensitiva** proteso verso i sensi del corpo **è comune a noi e alle bestie**". Ora i sensi del corpo rientrano nell'ambito delle facoltà conoscitive. Dunque la sensualità è una facoltà conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1, arg. 2

Le parti di una divisione [logica] devono appartenere a un solo genere. Ma S. Agostino pone la sensualità in una divisione che abbraccia la ragione superiore e quella inferiore, che sono di ordine conoscitivo. Perciò anche la sensualità è una potenza conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1, arg. 3

Nella tentazione dell'uomo la sensualità fa la parte del serpente. Ora nella tentazione dei progenitori il serpente enunziò e propose il peccato: cose queste che rientrano nell'ordine conoscitivo. Dunque la sensualità è una potenza conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1. SED CONTRA:

La sensualità è definita come "appetito delle cose riguardanti il corpo".

I^a q. 81 a. 1. RESPONDEO:

Il termine *sensualità*, di cui parla S. Agostino, deriva dal **moto dei sensi**, nel modo che il nome di una potenza si desume dal suo atto, come la vista dal vedere. Ora, **i moti del senso sono le appetizioni che seguono la conoscenza sensitiva**. E realmente l'atto della virtù conoscitiva non si chiama moto in maniera così propria, come quello dell'appetito: infatti **le operazioni delle facoltà conoscitive si compiono in maniera, che le cose conosciute restano nel conoscente; invece le operazioni delle facoltà appetitive si compiono col tendere dell'appetente verso la cosa appetibile**. Per questa ragione l'operazione della potenza conoscitiva viene paragonata alla **quiete**; mentre quella della potenza appetitiva è più simile al **moto**. Parlando quindi di moti della sensibilità, intendiamo le operazioni della facoltà appetitiva. Perciò il termine *sensualità* non è che il nome dell'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 1, ad 1 arg.

Quando S. Agostino scrive che il moto della sensualità si protende verso i sensi del corpo, non intende dire che i sensi del corpo fanno parte della sensualità; ma piuttosto che quel moto è una tendenza verso i sensi del corpo, ossia che è un'appetizione di quelle cose, che sono percepite dai sensi. Perciò i sensi appartengono alla sensualità come suoi prerequisiti.

I^a q. 81 a. 1, ad 2 arg.

La sensualità rientra ivi in un'unica divisione con la ragione superiore e con quella inferiore, in quanto che hanno in comune l'attitudine a muovere. Infatti la facoltà conoscitiva, alla quale appartengono la ragione superiore e quella inferiore, è principio di moto, come l'appetitiva, di cui fa parte la sensualità.

I^a q. 81 a. 1, ad 3 arg.

Il serpente non solo mostrò e propose il peccato [ai nostri progenitori], ma li spinse alla sua effettuazione. E la sensualità viene simboleggiata dal serpente proprio per questo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'appetito sensitivo non si divida in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte.

I^a q. 81 a. 2, arg. 1

Infatti: Secondo Aristotele unica è la potenza dell'anima che ha per oggetto una coppia di contrari: la vista, p. es., ha per oggetto il bianco e il nero. Ora conveniente e nocivo sono [una coppia di] contrari. Quindi, poiché il concupiscibile ha per oggetto ciò che conviene, e l'irascibile ha per oggetto ciò che nuoce, sembra che essi siano la stessa potenza.

I^a q. 81 a. 2, arg. 2

L'appetito sensitivo non ha altro oggetto che le cose convenienti secondo i sensi. Ma ciò che è conveniente secondo i sensi è oggetto del concupiscibile. Dunque **non esiste un appetito sensitivo diverso dal concupiscibile.**

I^a q. 81 a. 2, arg. 3

L'odio si trova nell'**irascibile**; esorta infatti **S. Girolamo**: "**Custodiamo nell'irascibile l'odio dei vizi**". Ora, l'odio, essendo il contrario dell'amore, deve trovarsi [anch'esso] nel **concupiscibile**. Dunque il concupiscibile e l'irascibile sono la stessa facoltà.

I^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno e il Damasceno considerano le due parti dell'appetito sensitivo, **irascibile e concupiscibile, come due facoltà.**

I^a q. 81 a. 2. RESPONDEO:

L'appetito sensitivo, in quanto genere è una facoltà unica chiamata sensualità; ma si divide in due potenze, che sono le sue specie, cioè nell'irascibile e nel concupiscibile. **Per rendercene conto, bisogna considerare che negli esseri fisici soggetti a corruzione, non solo ci deve essere una tendenza a conseguire ciò che loro conviene e a sfuggire ciò che è nocivo, ma anche una tendenza a resistere agli agenti disgregatori e contrari, i quali impediscono di conseguire ciò che giova, causando invece ciò che è dannoso.**

Così il fuoco ha un'inclinazione naturale non soltanto ad allontanarsi dal basso, luogo ad esso non connaturale, e a tendere verso l'alto, suo luogo naturale, ma anche a resistere agli agenti, che lo distruggono o che gli sono di ostacolo. - Perciò, **essendo l'appetito sensitivo un'inclinazione che segue la conoscenza sensitiva, proprio come l'appetito naturale è un'inclinazione che segue la forma naturale, è necessario che nella parte sensitiva vi siano due potenze appetitive:**

- La prima, che direttamente inclina l'animale a **raggiungere** gli oggetti ad esso **giovevoli** sul piano della sensibilità e a **respingere quelli nocivi**: e questa facoltà è chiamata **concupiscibile**.

- La seconda, che porta l'animale a **resistere agli attacchi** di chi gli contrasta il possesso delle cose giovevoli, o di chi lo molesta: e questa **facoltà** è chiamata **irascibile**. Per tale ragione si dice che **il suo oggetto è l'arduo**; appunto perché tende a vincere e a sopraffare gli agenti contrari.

Queste due inclinazioni non si possono ricondurre a un unico principio: perché l'anima, agendo contro l'inclinazione del concupiscibile, talvolta si occupa di atti rattristanti per affrontare agenti contrari, seguendo l'inclinazione dell'irascibile. Perciò le passioni stesse dell'irascibile si presentano in contrasto con quelle del concupiscibile: infatti l'accendersi della concupiscenza smorza l'ira; e l'accendersi dell'ira smorza, almeno ordinariamente, la concupiscenza.

Di qui si rileva ancora che **l'irascibile è come il vindice [=protettore, difensore, garante] e il difensore del concupiscibile**, insorgendo contro quanto impedisce di raggiungere le cose gradevoli, da quest'ultimo desiderate, o contro quanto causa quei nocimenti, che dal concupiscibile sono aborriti. **È questa la ragione, per cui tutte le passioni dell'irascibile hanno inizio dalle passioni del concupiscibile e sfociano in esse: così l'ira nasce da un dolore subito, e, sfogandosi nella vendetta, termina nel godimento.** Proprio per questo le

battaglie tra gli animali hanno per oggetto cose **concupiscibili**, cioè i **cibi e i piaceri sessuali**, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 2, ad 1 arg.

Il **concupiscibile** ha per oggetto le cose **giovevoli** e quelle **nocive**; l'irascibile invece ha la funzione di **resistere alle cose nocive**, affrontandole.

I^a q. 810 a. 2, ad 2 arg.

Come tra facoltà conoscitive della parte sensitiva vi è l'estimativa, di cui si è già parlato, capace di percepire oggetti che non trasmutano i sensi; così vi è nell'appetito sensitivo una facoltà, che ha per oggetto delle cose convenienti non per il godimento dei sensi [esterni], ma perché utili all'animale per la sua difesa. E questa è la facoltà dell'irascibile.

I^a q. 81 a. 2, ad 3 arg.

L'**odio** di suo appartiene al **concupiscibile**; ma può attribuirsi anche all'**irascibile**, a motivo della lotta, che l'odio può provocare.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'irascibile e il concupiscibile non obbediscano alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 1

Infatti: Irascibile e concupiscibile sono [due] parti della sensualità. Ma la sensualità non obbedisce alla ragione; tanto che viene raffigurata dal *serpente*, come fa S. Agostino. Dunque anche l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 2

Chi obbedisce a un altro, non lo combatte. Ora, tanto l'irascibile che il concupiscibile si oppongono alla ragione, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani, 7, 23**: "Vedo nelle mie membra un'altra legge, che fa guerra alla legge della mia mente". Per conseguenza l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 3

Una facoltà appetitiva è inferiore alla parte razionale dell'anima, così come lo è una facoltà sensitiva. Ma le potenze sensitive non obbediscono alla ragione: infatti **non si può udire o vedere quando si vuole**. Quindi, analogamente, nemmeno le potenze dell'appetito sensitivo, cioè l'irascibile e il concupiscibile, obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Damasceno** che "la parte, la quale obbedisce e si lascia persuadere dalla ragione, si divide in concupiscenza ed ira".

I^a q. 81 a. 3. RESPONDEO:

L'irascibile e il concupiscibile obbediscono in due modi alla parte superiore, nella quale si trovano l'intelletto, o ragione, e la volontà: - primo, relativamente alla ragione; secondo, relativamente alla volontà.

-1) Obbediscono alla ragione in ordine ai loro stessi atti. Infatti l'appetito sensitivo, negli altri animali, è portato per natura ad essere posto in moto dalla estimativa; così la pecora teme, perché con l'estimativa ha percepito che il lupo è suo nemico. **Ora nell'uomo al posto dell'estimativa vi è la cogitativa**, come si è visto sopra [q.78, a.4]; e questa è chiamata da alcuni *ragione particolare*, perché ha la funzione di confrontare le varie percezioni dei singolari. Quindi l'appetito sensitivo dell'uomo deve naturalmente prendere da essa il suo movimento. A sua volta questa ragione particolare è fatta per esser mossa e diretta secondo la ragione universale; tanto è vero che nei procedimenti sillogistici le conclusioni particolari derivano dalle proposizioni universali. E quindi evidente che la ragione universale comanda all'appetito sensitivo, distinto in concupiscibile ed irascibile, e che questo appetito le obbedisce. E siccome il portare i principi universali alle conclusioni particolari **non è funzione del semplice intelletto, ma della ragione**, si preferisce dire che l'appetito irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione piuttosto che all'intelletto. - Questo lo può sperimentare ciascuno in se stesso: applicando infatti delle considerazioni universali, possiamo smorzare o accendere l'ira, il timore e altri simili sentimenti.

-2) L'appetito sensitivo sta sottoposto anche alla volontà in ordine all'esecuzione, la quale avviene mediante la facoltà di locomozione. Negli altri animali il moto tiene dietro immediatamente all'appetizione del concupiscibile o dell'irascibile; la pecora, p. es., al timore del lupo, subito fugge. Questo perché non esiste in essi un appetito superiore che faccia da freno. L'uomo invece non si muove subito dietro l'impulso dell'irascibile o del concupiscibile; ma aspetta il comando della volontà, che è un appetito superiore. Infatti in tutte le facoltà di moto ordinate tra loro, vediamo che il motore secondario non muove che in virtù di un primo motore; o per questo che l'appetito inferiore non basta a muovere, senza il consenso dell'appetito superiore. Ciò corrisponde a quanto dice il Filosofo, che "l'appetito superiore muove l'appetito inferiore, come una sfera più alta muove quella più bassa". - E questo dunque il modo, col quale l'irascibile e il concupiscibile sono sottoposti alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 3, ad 1 arg.

La sensualità è figurata nel serpente per ciò che le appartiene in quanto facoltà di ordine sensitivo. L'irascibile invece e il concupiscibile indicano l'appetito sensitivo piuttosto in ordine ai suoi atti, ai quali viene determinato dalla ragione, come si è detto.

I^a q. 810 a. 3, ad 2 arg.

Come dice il Filosofo: "Bisogna considerare nell'animale un potere dispotico e un potere politico: poiché l'anima domina il corpo con un regime dispotico; l'intelletto invece domina l'appetito con un regime politico e regale". Un regime si dice dispotico, quando si governano degli schiavi, i quali non hanno facoltà alcuna di resistere all'ordine del padrone, perché non hanno più niente di proprio. Invece si ha un principato politico e regale, quando si governano degli uomini liberi, i quali, benché siano soggetti all'autorità di un capo, conservano tuttavia qualche cosa di proprio, che da loro la possibilità di resistere a chi comanda. - In maniera analoga si dice che l'anima governa il corpo con un dominio dispotico, perché le membra di esso non possono affatto resistere al comando dell'anima, ma immediatamente la mano o il piede si muovono dietro l'impulso appetitivo dell'anima; e così ogni membro, che per natura si muove dietro l'impulso della volontà. Ora, noi affermiamo che l'intelletto, o ragione, comanda all'irascibile e al concupiscibile con un potere politico: perché **l'appetito sensitivo ha qualche cosa di proprio, per cui può resistere al comando della ragione**. Infatti l'appetito sensitivo può subire naturalmente anche l'impulso dell'immaginazione e del senso; e non soltanto quello della estimativa, se trattasi degli animali, o della cogitativa dell'uomo, che è governata dalla ragione universale. E infatti **noi sperimentiamo che l'irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione, quando sentiamo o immaginiamo un piacere che la ragione proibisce, oppure quando concepiamo una cosa sgradevole che la ragione comanda. E così, sebbene l'irascibile e il concupiscibile contrastino in qualche caso alla ragione, non si esclude che le obbediscano.**

I^a q. 81 a. 3, ad 3 arg.

I sensi esterni per agire hanno bisogno dei sensibili esterni, dovendo subire da essi una trasmutazione, e la loro presenza non sta in potere della ragione. Invece le facoltà interne, sia appetitive che conoscitive, non hanno bisogno dei sensibili esterni. Perciò sono sottoposte all'impero della ragione, la quale può, non solo acuire o mitigare i sentimenti della parte appetitiva, ma anche formare i fantasmi della immaginativa.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La volontà

Questione 82

Proemio

Passiamo ora a trattare della volontà.

Su di essa si pongono cinque quesiti:

1. Se la volontà appetisca per necessità qualche cosa;
2. Se voglia tutto per necessità;
3. Se sia una potenza superiore all'intelletto;
4. Se la volontà muova l'intelletto;
5. Se nella volontà ci sia la distinzione tra irascibile e concupiscibile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la volontà non appetisca **niente** per necessità.

I^a q. 82 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino** che se una cosa è necessaria, non è più volontaria. Ora tutto quello che la volontà vuole è volontario. Quindi nessuna cosa, che sia voluta dalla volontà, è desiderata necessariamente.

I^a q. 82 a. 1, arg. 2

Secondo il Filosofo, le potenze razionali hanno per oggetto cose opposte tra loro. Ma la volontà è una potenza razionale, poiché la volontà si trova nella ragione, come dice Aristotele. Dunque la volontà ha per oggetto cose opposte tra loro. Di conseguenza a niente è necessariamente determinata.

I^a q. 82 a. 1, arg. 3

In forza della volontà noi siamo padroni dei nostri atti. Ma di ciò che necessariamente esiste non siamo padroni. Dunque l'atto della volontà non può avere un'esistenza necessaria.

I^a q. 82 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "tutti con una volontà sola desiderano la felicità". Ora se ciò non fosse necessario ma contingente, si avrebbe, almeno qualche rara volta, un'eccezione. Dunque c'è qualche cosa, che la volontà vuole necessariamente.

I^a q. 82 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **necessità** ha molti significati.

Infatti **necessario** è "ciò che non può non essere". Ma questo può verificarsi di una cosa prima di tutto

1) in forza di una **causa intrinseca** E questa è *la necessità naturale e assoluta*:

+ sia essa una **causa materiale**, come quando diciamo che ogni sostanza composta di elementi contrari è necessario che si corrompa;

+ sia essa una **causa formale**, come quando diciamo essere necessario che il triangolo abbia i tre angoli uguali a due retti.

2) C'è un secondo modo per una cosa di non poter non essere, vale a dire **in rapporto a una causa estrinseca**, che può essere il fine o la causa efficiente.

+ **In rapporto al fine**, quando senza quella data cosa non si può raggiungere uno scopo, o non si può raggiungerlo bene; così il cibo si dice necessario per la vita, e il cavallo per il viaggio. Questa è chiamata **necessità del fine**; e talora anche *utilità*.

+ In rapporto poi alla **causa agente** si ha una necessità, quando l'agente costringe in modo da non poter fare il contrario. Quest'ultima è chiamata **necessità di coazione**.

Concludendo, la necessità di coazione ripugna del tutto alla volontà. Infatti noi chiamiamo violento tutto ciò che è contro l'inclinazione di una cosa. Ora anche il moto della volontà è un'inclinazione verso qualche cosa. Perciò, come si dice che qualche cosa è naturale perché corrisponde all'inclinazione della natura, così si dirà volontario tutto quello che corrisponde all'inclinazione della volontà. Per conseguenza, come è impossibile che una cosa sia insieme violenta e naturale, così **è impossibile che essa sia essenzialmente coatta**, o violenta, **e insieme volontaria**.

Invece la **necessità del fine** non ripugna alla volontà, quando il fine non è raggiungibile che in un modo solo: così, dalla determinazione di passare il mare, nasce per la volontà la necessità di voler la nave.

Parimente, neppure **la necessità naturale** ripugna alla volontà. Anzi, è indispensabile che, come l'intelletto aderisce necessariamente ai primi principi, così la volontà aderisca necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine: poiché, al dire di **Aristotele**, nell'ordine pratico il fine ha la funzione dei principi nell'ordine speculativo. Bisogna infatti che fondamento e principio di tutto ciò che si attribuisce a una cosa sia ciò che le appartiene in maniera naturale e immutabile: perché la natura è la radice di tutto in ogni essere, e ogni moto procede sempre da qualche cosa di immutabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 1, ad 1 arg.

La frase di S. Agostino va riferita a ciò che è necessario per **necessità di coazione**. La necessità naturale invece "non toglie la libertà della volontà", come egli dice nello stesso libro.

I^a q. 82 a. 1, ad 2 arg.

La volontà, in quanto vuole qualche cosa naturalmente, corrisponde di più all'intelletto dei principi naturali che alla ragione, la quale ha per oggetto gli opposti. Perciò, da questo punto di vista, è una potenza più intellettuale che razionale.

I^a q. 82 a. 1, ad 3 arg.

Noi siamo padroni dei nostri atti, in quanto possiamo scegliere questa o quella cosa. Ora la scelta non ha per oggetto il fine, ma "i mezzi che portano al fine", come dice **Aristotele**. Perciò l'appetizione dell'ultimo fine non rientra tra le cose di cui siamo padroni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la volontà voglia **per necessità** tutto quello che vuole.

I^a q. 82 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che "**il male non è oggetto della volontà**". Dunque la volontà tende necessariamente al bene che le viene presentato.

I^a q. 82 a. 2, arg. 2

L'oggetto sta alla volontà come il motore sta al soggetto mobile. Ora all'azione del motore segue necessariamente il moto del mobile. E evidente perciò che gli oggetti muovono necessariamente la volontà.

I^a q. 82 a. 2, arg. 3

Come ciò che è conosciuto dal senso, è oggetto dell'appetito sensitivo, così ciò che è conosciuto dall'intelletto, è oggetto di quello intellettuale, detto volontà. Ma l'oggetto, conosciuto dai sensi, muove necessariamente l'appetito sensitivo; dice infatti **S. Agostino** che "**l'animale è mosso dalle cose vedute**". Sembra quindi che le cose conosciute dall'intelletto muovano necessariamente la volontà.

I^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "**quello, per cui si pecca o si vive rettamente è la volontà**"; quindi la volontà ha per oggetto cose opposte. Dunque non vuole per necessità tutto ciò che vuole.

I^a q. 82 a. 2. RESPONDEO:

La volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole. Per averne la dimostrazione si rifletta, e sopra lo abbiamo spiegato [a.1], che **la volontà aderisce naturalmente e necessariamente all'ultimo fine, come fa l'intelletto con i primi principi**.

Ora, vi sono delle verità, le quali non hanno una connessione necessaria con i primi principi: p. es., le proposizioni contingenti [**Mario è buono**], la cui negazione non porta alla negazione dei primi principi. In tal caso l'intelletto non dà necessariamente il suo assenso. Altre proposizioni invece sono necessarie, perché hanno una connessione necessaria con i primi principi [**Mario è un uomo**]: tali sono le conclusioni evidenti, la cui negazione porta alla negazione dei primi principi. A queste l'intelletto dà necessariamente il suo assenso, non appena abbia conosciuta la loro connessione necessaria con i principi, mediante la dimostrazione deduttiva: ma non dà necessariamente l'assenso suddetto, prima di aver conosciuto col ragionamento una tale connessione.

Una cosa simile si verifica da parte della volontà. Esistono infatti dei beni particolari, che non hanno una connessione necessaria con la felicità [**la bellezza fisica**], poiché senza di essi uno può ugualmente essere felice: e la volontà non aderisce necessariamente ad essi. Ve ne sono invece di quelli che hanno una connessione necessaria con la felicità, e sono quelli mediante i quali l'uomo si unisce a Dio, nel quale solo consiste la vera beatitudine [**la carità**]. Avanti però che la necessità di tale connessione venga mostrata nella certezza della visione beatifica, la volontà non aderisce per necessità a Dio e alle cose di Dio. Invece la volontà di chi vede Dio per essenza, aderisce necessariamente a Dio, così come al presente necessariamente vogliamo essere beati. **E chiaro perciò che la volontà non tutto ciò che vuole lo vuole necessariamente. [c'è una naturale inclinazione, ma non c'è la necessità]**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 2, ad 1 arg.

La volontà non può volere una cosa, che sotto l'aspetto di bene. Ma siccome vi è una molteplicità di beni, essa non è necessariamente determinata a un solo oggetto.

I^a q. 82 a. 2, ad 2 arg.

Il motore causa necessariamente il movimento nel soggetto mobile, solo quando la virtù del motore sorpassa il mobile fino al punto di esaurire tutta la capacità di quest'ultimo a subire [il movimento]. Ora, siccome la capacità della volontà si estende al bene universale e perfetto, essa non viene mai esaurita da un bene particolare. Perciò da esso non è mossa per necessità.

I^a q. 82 a. 2, ad 3 arg.

Le potenze sensitive non hanno, come la ragione, la capacità di confrontare oggetti diversi, ma si limitano a percepire un oggetto singolo. In base a tale percezione danno un impulso determinato all'appetito sensitivo. Invece la ragione ha la capacità di confrontare più cose; e così, da questa pluralità, può essere mosso l'appetito intellettuale, cioè la volontà, e non necessariamente da un solo oggetto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà sia una potenza superiore all'intelletto.

I^a q. 82 a. 3, arg. 1

Infatti: Oggetto della volontà sono il bene e il fine. Ora, il fine è la prima e la più alta delle cause. Perciò la volontà è la prima e la più alta delle potenze.

I^a q. 82 a. 3, arg. 2

Vediamo che le cose naturali procedono dall'imperfezione alla perfezione. Lo stesso si verifica nelle potenze dell'anima: poiché si procede dal senso all'intelletto, che è più nobile. Ora, il processo naturale va dall'atto dell'intelletto a quello della volontà. Dunque la volontà è una potenza più perfetta e più nobile dell'intelletto.

I^a q. 82 a. 3, arg. 3

Gli abiti stanno alle potenze come una perfezione sta al suo soggetto perfettibile. Ora l'abito, che perfeziona la volontà, cioè la carità, è più nobile di quelli che perfezionano l'intelletto; poiché sta scritto: "Se conoscessi tutti i misteri, e se avessi tutta la fede, e poi mancassi di carità, non sarei nulla". Quindi la volontà è una potenza più alta dell'intelletto.

I^a q. 82 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo considera l'intelletto come la potenza più alta dell'anima.

I^a q. 82 a. 3. RESPONDEO:

La superiorità di una cosa rispetto a un'altra può essere determinata in due maniere:

1) o **in modo assoluto** [*simpliciter*] o in modo relativo [*secundum quid*]. Una cosa è quello che è in modo assoluto, quando è tale per se stessa; lo è invece in modo relativo, quando è tale per rispetto a un'altra. - Ora se l'intelletto e la volontà sono considerati in se stessi, allora **risulta superiore l'intelletto**. E ciò appare evidente dal confronto dei rispettivi oggetti. Infatti l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto che

quello della volontà: essendo oggetto dell'intelletto la ragione stessa di bene appetibile, oggetto invece della volontà il bene appetibile, la cui ragione si trova già nell'intelletto. Ora, quanto più l'oggetto è semplice e astratto, tanto più è nobile e alto in se stesso. Perciò l'oggetto dell'intelletto è più alto di quello della volontà. E siccome la natura propria di una potenza è data dalla sua relazione all'oggetto, ne segue che in modo assoluto ed essenziale l'intelletto è più alto e più nobile della volontà.

2) Ma se [le due facoltà sono considerate] **in modo relativo e comparativo, allora capita che la volontà sia talora più alta dell'intelletto**; e cioè per questo motivo, che **l'oggetto della volontà si concretizza in qualche cosa, che è superiore all'oggetto dell'intelligenza**. Sarebbe come dire che l'udito sotto un certo aspetto è più nobile della vista, perché il soggetto cui appartiene il suono è più nobile di quello cui appartiene il colore, sebbene il colore [di suo] sia più nobile e più semplice del suono. Orbene, come già si disse, l'intellezione si verifica per il fatto che la specie della cosa intesa viene a trovarsi nel conoscente; l'atto della volontà invece si compie per il fatto che la volontà subisce un'inclinazione verso la cosa, qual è nella sua realtà. Perciò **il Filosofo dice che** "il bene e il male", oggetto della volontà, "sono nelle cose; mentre il vero e il falso", oggetto dell'intelletto, "sono nella mente". Quando dunque la cosa, in cui il bene si trova, è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettiva, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale cosa. Quando invece la cosa, in cui si trova il bene, è al di sotto dell'anima, allora anche in rapporto a tale cosa, l'intelletto è superiore alla volontà. **L'amore di Dio perciò vale di più della conoscenza di lui: al contrario la conoscenza delle cose naturali è preferibile al loro amore**. Ad ogni modo, assolutamente parlando, l'intelletto è più nobile della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 3, ad 1 arg.

Il concetto di causa viene desunto dalle correlazioni delle cose tra loro, e in tali correlazioni il bene ha una priorità; **il vero** però **ha un significato più assoluto, e abbraccia lo stesso concetto di bene**. Difatti anche il bene è un vero. D'altra parte il vero stesso è un bene; **così come l'intelletto è una realtà e il vero è il suo fine**. E questo fine è superiore agli altri fini; come l'intelletto lo è tra le altre potenze.

I^a q. 82 a. 3, ad 2 arg.

Le cose che hanno una priorità in ordine di generazione e di tempo sono più imperfette: perché **in ordine di tempo su di un dato soggetto la potenza precede l'atto, e l'imperfezione precede la perfezione**. Le cose invece che hanno una priorità assoluta, e in ordine di natura, sono più perfette; è così infatti che l'atto precede la potenza. E in questo modo **l'intelletto è prima della volontà, come il motore è prima del mobile e l'elemento attivo è prima di quello passivo: infatti il bene [soltanto se] conosciuto muove la volontà**.

I^a q. 81 a. 3, ad 3 arg.

L'argomento si ferma a considerare la volontà in quanto è ordinata a un oggetto superiore all'anima. Infatti la virtù della carità è quella che ci fa amare Dio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la volontà non muova l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, arg. 1

Infatti: Chi muove è superiore e anteriore al soggetto mosso: perché il motore è agente, e "l'agente è più nobile del paziente", come dicono S. Agostino e Aristotele. Ma abbiamo visto che l'intelletto è prima ed è più nobile della volontà. Dunque la volontà non muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, arg. 2

Chi muove non è mosso dal soggetto mobile, se non in via accidentale. Ora, l'intelletto muove la volontà: perché l'appetibile, che è oggetto dell'intelligenza, è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso. Perciò l'intelletto non è mosso dalla volontà.

I^a q. 82 a. 4, arg. 3

Noi non possiamo volere cosa alcuna, se essa non è conosciuta. Se quindi la volontà col voler intendere muove all'intellezione, bisognerà che un tale volere sia preceduto da un'altra intellezione, questa poi da un altro volere, e così all'infinito: cosa questa impossibile. La volontà dunque non muove l'intelletto.

I^a q. 81 a. 4. SED CONTRA:

Fa osservare il **Damasceno** che "in noi c'è il potere di imparare e di non imparare qualunque arte vogliamo". Ora vi è in noi un dato potere in forza della volontà; eppure impariamo le arti mediante l'intelletto. Quindi la volontà muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4. RESPONDEO:

Una cosa può causare il movimento in due maniere:

Primo, sotto l'aspetto di **fine**: come quando si dice che il fine muove la causa efficiente. E in questo modo è l'intelletto a muovere la volontà; perché il bene intellettualmente conosciuto è oggetto della volontà e la muove come fine.

Secondo, sotto l'aspetto di **causa agente**: come l'elemento alterante muove quello che viene alterato, e ciò che spinge muove la cosa sospinta. In questo modo la volontà muove l'intelletto e tutte le potenze dell'anima, come dice **S. Anselmo**. E la ragione si è che in una serie di potenze attive ordinate tra loro, quella che mira a un fine universale muove le altre, che mirano a fini particolari.

La cosa è evidente anche nel campo fisico e in quello politico. Infatti il cielo, che esercita il suo influsso per l'universale conservazione dei corpi generabili e corruttibili, muove tutti i corpi inferiori, ognuno dei quali agisce per la conservazione della sua specie o per quella dell'individuo. Parimente, il re che tende al bene comune di tutto il regno, muove col suo comando i vari capi delle città, i quali curano il governo delle singole città. Ora, oggetto del volere sono il bene e il fine nella loro universalità. Invece ogni altra potenza è ordinata a un bene particolare ad essa proporzionato; la vista, p. es., è ordinata a percepire il colore, e l'intelletto a conoscere il vero. Perciò la volontà muove, come causa agente, tutte le potenze dell'anima verso i loro atti, meno che le potenze organiche della vita vegetativa, le quali non sottostanno al nostro arbitrio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 4, ad 1 arg.

L'intelletto si può considerare sotto due punti di vista: primo, in quanto è conoscitivo dell'ente e del vero universale; secondo, in quanto è un'entità particolare e una particolare potenza avente un suo atto determinato. Parimente, la volontà si può considerare sotto due aspetti: primo, considerando l'universalità del suo oggetto, in quanto cioè ha per oggetto il bene universale; secondo, in quanto è una determinata potenza dell'anima avente un determinato atto. - Ora, se paragoniamo intelletto e volontà secondo l'universalità dei rispettivi oggetti, allora abbiamo già dimostrato che l'intelletto è, assolutamente parlando, superiore e più nobile che la volontà. - Se invece consideriamo l'intelligenza secondo l'universalità del suo oggetto, e la volontà in quanto è una determinata potenza, allora l'intelletto è di nuovo superiore e anteriore alla volontà: infatti la volontà stessa, il suo atto e il suo oggetto, rientrano nei concetti di ente e di vero, che formano l'oggetto dell'intelligenza. Quindi l'intelletto conosce la volontà, il suo atto e il suo oggetto, come conosce tutti gli altri intelligibili particolari, quali la pietra, il legno, ecc., che rientrano nei concetti universali di ente e di vero. - Ma se si considera la volontà secondo l'universalità del suo oggetto, che è il bene, e l'intelletto invece si considera in quanto è un ente particolare e una particolare potenza, allora rientrano, come singolari, sotto la

ragione universale di bene, e l'intelletto, e l'intellezione, e il suo oggetto, cioè il vero, ciascuno dei quali è un bene particolare. Sotto quest'aspetto la volontà è più alta dell'intelletto e lo può muovere.

Di qui dunque si rileva la ragione, per cui queste potenze si includono a vicenda con i loro atti; poiché l'intelletto conosce che la volontà vuole; e la volontà vuole che l'intelletto conosca. Analogamente, il bene è incluso nel vero, in quanto è un vero conosciuto dall'intelletto; e il vero è incluso nel bene, in quanto è un bene desiderato.

I^a q. 82 a. 4, ad 2 arg.

Abbiamo visto che l'intelletto muove la volontà in modo diverso da quello, col quale la volontà muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, ad 3 arg.

Non c'è bisogno di procedere all'infinito, ma ci si arresta all'intelletto, come punto di partenza. Infatti è necessario che la conoscenza preceda ogni moto della volontà; non già che la volontà preceda ogni conoscenza; poiché il principio del consigliarsi e dell'intendere è un principio intellettuale più alto del nostro intelletto, cioè Dio, come si esprime lo stesso Aristotele, il quale proprio da ciò dimostra che non è necessario procedere all'infinito.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'appetito superiore, che è la volontà, si debbano distinguere l'irascibile e il concupiscibile.

I^a q. 82 a. 5, arg. 1

Infatti: Concupiscibile deriva dalla parola [latina] *concupire*, come irascibile da *irasci*. Ora, **vi è una concupiscenza che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma soltanto a quello intellettuale, cioè alla volontà**; p. es., la concupiscenza della sapienza, della quale è detto, **Sapienza, 6, 21: "La concupiscenza della sapienza conduce al regno eterno"**. **Vi è pure una specie di ira che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma solo a quello intellettuale; come allorché ci adiriamo contro i vizi. Tanto è vero che S. Girolamo ci ammonisce: "conserviamo nell'irascibile l'odio dei vizi"**. Dunque dobbiamo distinguere l'irascibile e il concupiscibile anche nell'appetito intellettuale, come in quello sensitivo.

I^a q. 82 a. 5, arg. 2

Si dice comunemente che la carità sta nella parte concupiscibile, mentre la speranza sta nell'irascibile. Ora, esse non possono trovarsi nell'appetito sensitivo; perché non hanno per oggetto cose sensibili, ma cose intelligibili. Quindi dobbiamo porre il concupiscibile e l'irascibile nella parte intellettuale.

I^a q. 82 a. 5, arg. 3

Sta scritto nel libro *De spiritu et anima* che "l'anima, prima di unirsi al corpo, possiede queste potenze" (cioè l'irascibile, il concupiscibile e la ragione). Ora nessuna potenza della parte sensitiva può appartenere all'anima sola, ma al composto [di anima e corpo], come si è detto sopra. Quindi l'irascibile e il concupiscibile devono essere nella volontà, che è l'appetito intellettuale.

I^a q. 82 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio Niseno divide in concupiscibile e irascibile la [sola] parte irrazionale dell'anima. Lo stesso fa il **Damasceno**. Anche il **Filosofo** afferma che "la volontà è nella ragione; invece nella parte irrazionale dell'anima si trovano la concupiscenza e l'ira", ovvero sia "il desiderio e l'ardimento".

I^a q. 82 a. 5. RESPONDEO:

L'irascibile e il concupiscibile non sono parti dell'appetito intellettuale, cioè della volontà. Perché, come abbiamo già spiegato, una potenza che fa riferimento a un oggetto, preso nella sua universalità, non subisce le differenze speciali incluse sotto quella ragione universale. Così il fatto che la vista ha per oggetto le cose visibili, in quanto colorate, non giustifica una pluralità di potenze visive, in base alle diverse specie dei colori: ma se esistesse una potenza, che percepisse il bianco in quanto bianco, e non in quanto colorato, sarebbe diversa dalla potenza che percepisse il nero in quanto nero.

Ora, l'appetito sensitivo non ha per oggetto la ragione universale di bene; perché i sensi non possono nemmeno percepire gli universali. Quindi le parti dell'appetito sensitivo si distinguono in base alle diverse ragioni dei beni particolari: infatti il concupiscibile ha come suo oggetto il bene, in quanto gradevole ai sensi e conveniente alla natura; l'irascibile ha per oggetto il bene in quanto esso reagisce e si oppone a ciò che arreca nocimento. - **La volontà invece ha per oggetto il bene secondo la ragione universale di bene.** Perciò, essendo la volontà un **appetito intellettuale**, non comporta **una pluralità di potenze appetitive diverse**, così da ammettere la distinzione tra irascibile e concupiscibile: allo stesso modo vediamo che nell'intelletto non c'è pluralità di facoltà conoscitive, nonostante la molteplicità di quelle sensitive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 5, ad 1 arg.

I termini amore, concupiscenza e simili si possono usare in **due sensi**:

- 1) A volte stanno a indicare le **passioni**, che nascono accompagnate da una certa concitazione dell'animo. È questo l'uso comune: e in questo caso [quei sentimenti] si trovano soltanto nell'appetito sensitivo.
- 2) A volte invece indicano una semplice **affezione, senza passione ed emozione** dell'animo. E allora essi sono atti della volontà. Anzi, in tal senso essi sono attribuiti anche agli angeli e a Dio. Intesi però in questa maniera, non appartengono a potenze diverse, ma a una sola, cioè alla volontà.

I^a q. 82 a. 5, ad 2 arg.

Anche la volontà si può chiamare irascibile, in quanto si oppone al male, non per impeto di **passione**, ma dietro il giudizio della ragione. E nella stessa maniera può chiamarsi **concupiscibile**, in quanto desidera il bene. In tal senso la carità e la speranza si trovano nell'irascibile e nel concupiscibile, cioè nella volontà, in quanto dice ordine a simili atti.

I^a q. 82 a. 5, ad 3 arg.

Così potrebbero anche spiegarsi le parole del libro *De spiritu et anima*, che cioè l'irascibile e il concupiscibile fanno parte dell'anima prima che si unisca al corpo (ben inteso però, che si tratta di ordine di natura e non di tempo): per quanto non sia necessario stare alle parole di quel libro. - Abbiamo così risposto anche alla terza difficoltà.

[Parte prima](#) > [La derivazione delle creature da Dio](#) > [L'uomo](#) > [Il libero arbitrio](#)

Questione 83

Proemio

Ed eccoci a parlare del **libero arbitrio**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'uomo possieda il libero arbitrio;
2. Che cosa sia il libero arbitrio, cioè se sia potenza, atto, o abito;
3. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza appetitiva o conoscitiva;
4. Posto che sia una potenza appetitiva, si domanda se si identifichi con la volontà, o sia una potenza distinta.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non possieda il libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 1

Chi possiede il libero arbitrio fa quello che vuole. Ora l'uomo non fa quello che vuole; poiché sta scritto, **Romani, 7, 19**: "Non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio". Dunque nell'uomo non v'è libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 2

Chiunque abbia il libero arbitrio, ha il potere di volere e di non volere, di operare e di non operare. Ma questo non appartiene all'uomo; infatti sta scritto, **Romani, 9, 16**: "Non è di chi vuole il volere, né di chi corre è il correre". Perciò l'uomo non possiede il libero arbitrio.

[Quindi non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia.]

I^a q. 83 a. 1, arg. 3

"È libero chi è causa di se stesso" come dice **Aristotele**; quindi non lo è chi è mosso da altri. Ma Dio muove la volontà, poiché dice la Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: "Il cuore del re è in mano a Dio; Egli lo piega a tutto ciò che vuole"; e ancora **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi il volere e l'agire". Perciò l'uomo non ha il Libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 4

Chiunque possiede libertà di arbitrio, è padrone dei suoi atti. Ora l'uomo non è padrone dei suoi atti, poiché leggiamo, **Geremia, 10, 23**: "Non è in potere dell'uomo la sua strada, né in suo arbitrio il camminare e dirigere i suoi passi". Per conseguenza l'uomo non è libero.

I^a q. 83 a. 1, arg. 5

Dice il **Filosofo**: "Quale ciascuno è, tale è il fine che a lui apparisce". Ma non è in nostro potere essere fatti in questo o in quel modo, perché ci viene dalla natura. Dunque è **per natura che noi seguiamo un dato fine**. Dunque non proviene dal libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 15,14**: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo consiglio". E la **Glossa** spiega: "cioè del suo libero arbitrio".

[Era prima del peccato originale?.. Eppure: Genesi 4,6-7: Il Signore disse allora a Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo»]

I^a q. 83 a. 1. RESPONDEO:

L'uomo possiede il libero arbitrio: **altrimenti vani sarebbero i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene.** Per averne l'evidenza, dobbiamo osservare che:

1) alcuni esseri agiscono **senza alcun discernimento** o giudizio, come la pietra che si muove verso il basso; e così **tutte le cose**, che sono prive di conoscenza.

2) Altri esseri agiscono con un certo giudizio, che però non è libero, come gli **animali bruti**. Infatti la pecora, al vedere il lupo, giudica, con discernimento naturale e non libero, che sia necessario fuggirlo: poiché tale giudizio **non proviene da un confronto [di vari oggetti], ma da un istinto naturale.** Lo stesso si dica del discernimento di tutti gli animali.

3) L'uomo invece agisce in base a un [vero] giudizio; perché, mediante la **facoltà conoscitiva**, giudica se una cosa si deve fuggire o seguire. Ora, siccome un tale giudizio **non mira per un istinto naturale a determinare una cosa fissa particolare da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, l'uomo agisce con giudizio libero, avendo egli il potere di portarsi su oggetti diversi.** Infatti in cose contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti; come riscontriamo nei sillogismi di probabilità o dialettici e negli accorgimenti della retorica. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 1, ad 1 arg.

Come abbiamo già notato, l'appetito sensitivo, benché obbedisca alla ragione, può talvolta dissentire, nutrendo desideri contrari a quelli che sono dettati dalla ragione. - E il bene, **che l'uomo non riesce a fare quando vuole, è proprio questo**, "di non desiderare contro la ragione", come dice S. Agostino nel suo commento.

I^a q. 83 a. 1, ad 2 arg.

La frase dell'Apostolo non **va intesa** nel senso che l'uomo non vuole e non corre per libero arbitrio; ma **nel senso che il libero arbitrio non è sufficiente** a far questo, **se non è mosso e aiutato da Dio.**

I^a q. 83 a. 1, ad 3 arg.

Il libero arbitrio è causa del suo operare; perché l'uomo muove se stesso all'azione per mezzo del libero arbitrio. Tuttavia la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso; come per ammettere che uno è causa di un altro, non si richiede che ne sia la causa prima. **Dio pertanto è la causa prima, che muove le cause naturali e quelle volontarie.** E come col muovere le cause naturali non toglie che i loro atti siano naturali, così **movendo le cause volontarie non toglie alle loro azioni di essere volontarie, che anzi è proprio lui che le fa esser tali:** infatti egli opera in tutte le cose conforme alle proprietà di ciascuna.

I^a q. 83 a. 1, ad 4 arg.

Si dice che "non è in potere dell'uomo la sua strada", quanto alla **esecuzione delle sue decisioni**, esecuzione che, volente o nolente, può essere impedita. **Ma le decisioni stesse dipendono da noi: supposto però l'aiuto divino.**

I^a q. 83 a. 1, ad 5 arg.

Vi sono nell'uomo due maniere di essere: **una naturale, l'altra acquisita**. Quella naturale può riguardare o la parte intellettuale, o il corpo e le facoltà annesse al corpo:

1) Dal fatto dunque che l'uomo ha un suo modo naturale di essere **nell'ordine intellettuale, desidera naturalmente il fine ultimo, che è la felicità**. Questo appetito è naturale e non sottostà al libero arbitrio, come si è già visto [q. 82, aa. 1 e 2].

2) Ma **in ordine al corpo e alle facoltà annesse** l'uomo può avere un suo modo naturale di essere, in quanto possiede una data complessione fisica, o una data predisposizione in dipendenza dall'influsso delle cause fisiche, le quali invece non possono influire sulla parte intellettuale, perché questa non è atto di un corpo. È vero pertanto che, quale ciascuno è in base alle qualità del corpo, tale è il fine che gli si presenta: poiché da tali disposizioni fisiche l'uomo si sente inclinato a scegliere o a ripudiare una cosa. **Però queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione, cui obbedisce l'appetito inferiore**, come abbiamo già detto [q. 81, a. 3]. Quindi da ciò non viene nessun pregiudizio al libero arbitrio.

3) Ma le **maniere di essere** che sono acquisite, si presentano come **abiti e passioni**, in forza dei quali uno è più portato a una cosa che a un'altra. Tuttavia anche queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione. Anzi vi sottostanno anche siffatte qualità, poiché sta in noi acquistarle, o causandole, o disponendoci ad esse, ovvero sbarazzandoci di esse. In tal senso non vi è niente, che si opponga alla libertà di arbitrio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il libero arbitrio non sia una **potenza**.

I^a q. 83 a. 2, arg. 1

Infatti: **Il libero arbitrio non è che un giudizio libero**. Ora il giudizio non indica una potenza ma un atto. Dunque non è una potenza.

I^a q. 83 a. 2, arg. 2

Si dice che il libero arbitrio è una facoltà della volontà e della ragione. Ora il termine facoltà sta a indicare la facilità di una data potenza, la quale facilità si ottiene mediante l'abito. Quindi il libero arbitrio è un abito. - Anche **S. Bernardo** afferma che **"il libero arbitrio è un abito dell'animo, libero di sé"**. Non è dunque una potenza.

I^a q. 83 a. 2, arg. 3

Col peccato non viene tolta nessuna potenza naturale. Ora il libero arbitrio viene tolto in seguito al peccato: poiché, dice S. Agostino, che "l'uomo usando male del libero arbitrio, ha perduto se stesso e quello". Perciò il libero arbitrio non è una potenza.

I^a q. 83 a. 2. **SED CONTRA:**

È chiaro che niente può fare da soggetto di un abito, all'infuori di una potenza. **Ora il libero arbitrio è il soggetto in cui si trova la grazia**; con l'assistenza della quale esso sceglie il bene. Dunque il libero arbitrio è una potenza.

I^a q. 83 a. 2. **RESPONDEO:**

Sebbene **libero arbitrio**, secondo il significato proprio del termine, indichi **un atto**, pure nell'uso comune chiamiamo libero arbitrio **il principio di tale atto**; cioè quello per cui l'uomo giudica liberamente. **Ora in noi i principi dell'atto sono la potenza e l'abito**: si dice infatti che conosciamo una cosa, sia mediante la scienza, sia mediante la facoltà intellettuale. Bisognerà dunque che il libero arbitrio sia o una potenza [Alberto Magno], o un abito [Bonaventura], oppure una potenza unita a un abito [Alessandro di Hales].

Che non sia un abito, né una potenza unita a un abito, si rileva chiaramente da due argomenti:

Primo, perché se fosse un abito dovrebbe essere un abito naturale, essendo cosa naturale per l'uomo avere il libero arbitrio. Ora non esiste in noi un abito naturale per le cose che sottostanno al libero arbitrio; perché noi tendiamo naturalmente a fare quanto è oggetto degli abiti naturali, p. es., ad assentire ai primi principi; invece le cose cui tendiamo naturalmente *[sia in riferimento ai sensi, sia all'intelletto]* non sottostanno al libero arbitrio, come abbiamo notato sopra a proposito del desiderio della felicità *[q.82, aa.1,2]*. Quindi è contro il concetto stesso di libero arbitrio, che esso sia un abito naturale. E che sia un abito non naturale è in contrasto con la sua naturalità. Quindi rimane acquisito che esso non è un abito per nessun verso.

Secondo, lo rileviamo dal fatto che **gli abiti vengono definiti da Aristotele come** qualità "secondo le quali siamo disposti bene o male, rispetto alle passioni o alle azioni". Infatti, in materia di concupiscenza, con la temperanza *[abito]* riceviamo una disposizione buona, e una disposizione cattiva con l'intemperanza *[abito]*; così, con la scienza abbiamo una buona disposizione a compiere l'atto dell'intelletto, poiché conosciamo la verità; l'abbiamo cattiva con l'abito contrario. **Ma il libero arbitrio è indifferente nello scegliere bene o male.**

- Non è dunque possibile che sia **un abito**.

- Rimane quindi che sia una **potenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 2, ad 1 arg.

L'uso vuole che la **potenza sia indicata col nome del suo atto**. Perciò mediante quell'atto, che è il **giudizio libero**, viene denominata la **potenza** che ne è il principio. Altrimenti, se il libero arbitrio indicasse un atto, non sarebbe permanente nell'uomo.

I^a q. 83 a. 2, ad 2 arg.

Facoltà talvolta indica la potenza spedita nell'operare. In tal senso il termine *facoltà* è posto nella definizione del libero arbitrio. - S. Bernardo poi parla di **abito**, non in quanto si distingue dalla **potenza**, ma in quanto sta a indicare una qualsiasi **disposizione ad agire**. E questo può dipendere, sia da una potenza, che da un abito: infatti, dalla potenza l'uomo è messo in condizione di poter agire; e dall'abito è messo in condizione di poter agire bene o male.

I^a q. 83 a. 2, ad 3 arg.

Si dice che l'uomo col peccare ha perduto il libero arbitrio, non quanto alla libertà naturale, che dice immunità da coazione; ma quanto alla libertà che è esenzione dalla colpa e dalla miseria.

-Si parlerà di queste cose in seguito quando tratteremo della morale nella seconda parte di quest'opera.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il libero arbitrio non sia una **potenza appetitiva**, ma **conoscitiva**.

I^a q. 83 a. 3, arg. 1

Infatti: Dice il **Damasceno** che **"il libero arbitrio segue immediatamente alla razionalità"**. Ora la ragione è una potenza conoscitiva. Perciò il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.

I^a q. 83 a. 3, arg. 2

Dire **libero arbitrio** è come dire **libero giudizio**. Ma il giudicare è un atto della **facoltà conoscitiva**. Dunque il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.

I^a q. 83 a. 3, arg. 3

L'atto della scelta appartiene in modo particolare al libero arbitrio. Ora **la scelta è di ordine conoscitivo; poiché la scelta implica il raffronto di una cosa con un'altra, il che è proprio delle facoltà conoscitive. Quindi il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.**

I^a q. 83 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo** che **"la scelta è il desiderio delle cose che dipendono da noi"**. Ma il desiderio è un atto della facoltà appetitiva. Quindi anche la scelta. Ora, in tanto abbiamo il libero arbitrio, in quanto siamo capaci di scegliere. **Di conseguenza il libero arbitrio è una facoltà appetitiva.**

I^a q. 83 a. 3. RESPONDEO:

L'atto proprio del libero arbitrio è la **scelta**: infatti si dice che siamo dotati di libero arbitrio, appunto perché abbiamo la possibilità di prendere una cosa ricusandone un'altra, il che equivale a scegliere. **Bisognerà dunque studiare la natura del libero arbitrio, partendo dalla scelta. In questa concorrono un elemento di ordine conoscitivo e un elemento di ordine appetitivo:** da parte della potenza conoscitiva si richiede il consiglio, col quale si giudica quale sia il partito da preferire; da parte invece della potenza appetitiva si richiede che sia accettato mediante il desiderio quanto viene giudicato mediante il consiglio. Per questa ragione **Aristotele** lascia sospesa la questione se la scelta appartenga di più alla facoltà appetitiva, o a quella conoscitiva: dice infatti che la scelta è, o "un'intellezione appetitiva, o un'appetizione intellettuale". Però egli **nell'Etica** propende per l'appetito intellettuale, poiché **definisce la scelta un "desiderio consiliato"**. E questo perché l'oggetto proprio della scelta è ciò che serve per raggiungere il fine, e che, **in quanto tale, ha carattere di bene utile: e siccome il bene, in quanto tale, è oggetto dell'appetito, ne segue che la scelta è principalmente un atto della facoltà appetitiva.** Quindi il libero arbitrio è una potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 3, ad 1 arg.

Le potenze appetitive accompagnano quelle conoscitive. Questo è il senso in cui il Damasceno afferma che "il libero arbitrio segue immediatamente alla razionalità".

I^a q. 83 a. 3, ad 2 arg.

Il giudizio è una specie di conclusione e di determinazione del consiglio. Ora, il consiglio è determinato prima dal parere della ragione, e quindi dall'accettazione dell'appetito. Perciò **il Filosofo dice che, "avendo noi formato il giudizio mediante il consiglio, desideriamo in conformità del consiglio [stesso]". In tal senso anche la scelta si dice che è una specie di giudizio**, dal quale prende il nome il libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 3, ad 3 arg.

Il raffronto implicito nel termine scelta appartiene al consiglio che precede, e che spetta alla ragione. Infatti, sebbene l'appetito non abbia una capacità di comparazione, tuttavia, **in quanto è mosso dalla facoltà conoscitiva che stabilisce dei raffronti, acquista una certa affinità col raffronto**, allorché appetisce di preferenza una cosa invece di un'altra.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il libero arbitrio sia una potenza distinta dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4, arg. 1

Il **Damasceno** dice che altra cosa è la "thelesis", altra la "bulesis": ora, la "thelesis" è la **volontà**, invece la "bulesis" **sembra** essere il **libero arbitrio**; poiché, secondo lui, la "bulesis" è la volontà, che ha per oggetto una cosa scelta nel raffronto con un'altra. Dunque il libero arbitrio si presenta come una potenza distinta dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4, arg. 2

Le potenze si conoscono dai loro atti. Ora la scelta, che è l'atto del libero arbitrio, è una cosa diversa dalla volontà, perché, **a detta del Filosofo**, "la volontà ha per oggetto il fine, mentre la scelta ha per oggetto i mezzi, che portano al fine". Dunque il libero arbitrio è una potenza diversa dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4, arg. 3

La volontà è l'appetito intellettuale. Ma **nella parte intellettuale ci sono due potenze, cioè l'intelletto agente e quello possibile**, perciò **anche nell'appetito intellettuale ci deve essere un'altra potenza, oltre la volontà**. E questa non sembra essere altro che il libero arbitrio. Dunque il libero arbitrio è una potenza distinta dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** insegna che il libero arbitrio non è altro che la volontà.

I^a q. 83 a. 4. RESPONDEO:

È necessario che le potenze appetitive corrispondano a quelle conoscitive, come si è detto sopra. Ora, lo stesso rapporto, che nella conoscenza intellettuale esiste tra intelletto e ragione, esiste pure nell'appetito intellettuale tra volontà e libero arbitrio, il quale non è altro che la facoltà di scelta. La cosa appare evidente dalle relazioni esistenti tra gli oggetti e gli atti. Infatti **l'intellezione indica la semplice apprensione immediata di una cosa**: per questo si dice che propriamente, sono oggetto d'intellezione i principi per sé noti, **senza illazione [senza deduzione]**. Invece **ragionare** significa propriamente passare da una conoscenza a un'altra: perciò il ragionamento riguarda a tutto rigore le conclusioni raggiunte mediante i principi. Parimente, per quanto riguarda l'appetito, **il volere indica l'immediata e semplice appetizione di una cosa**: quindi si dice che la volontà ha per oggetto il fine, il quale è voluto per se stesso. **Scegliere invece è desiderare qualche cosa in vista di un'altra**: perciò in senso proprio la scelta ha per oggetto le cose che portano al fine. Ora, il rapporto esistente nel campo della conoscenza tra il principio e le conclusioni, cui diamo l'assenso in forza dei principi, è analogo a quello esistente nel campo appetitivo tra il fine e le cose che al fine conducono, e sono volute in ordine al fine. È dunque evidente che, come sta l'intelletto alla ragione, così sta la volontà alla facoltà di scelta, cioè al libero arbitrio. - **Ma sopra abbiamo visto [q.79, a.8] che l'intendere e il ragionare spettano alla medesima potenza**, come alla medesima potenza spetta la quiete e il moto. **Spetterà quindi alla medesima potenza il volere e lo scegliere. E per questo che la volontà e il libero arbitrio non sono due potenze, ma una sola.**

[Intellegere > apprensione immediata di una cosa senza deduzione]

Ragionare > passare da una conoscenza a un'altra con deduzione

Volere > immediata appetizione di una cosa

Scegliere > desiderare qualche cosa in vista di un'altra]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 4, ad 1 arg.

La bulesis si distingue dalla thelesis non per una diversità di **potenze**, ma per una differenza di **atti**.

I^a q. 83 a. 4, ad 2 arg.

La scelta e la volontà, o volizione, sono atti diversi; tuttavia appartengono alla stessa potenza, come anche l'intendere e il ragionare, secondo quello che si è già detto.

I^a q. 83 a. 4, ad 3 arg.

L'intelletto [stesso] sta alla volontà, come suo motore; non c'è quindi bisogno di distinguere in essa una potenza agente e una possibile.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La conoscenza dell'anima unita al corpo rispetto alle cose materiali ad essa inferiori

Questione 84

Proemio

Passiamo ora a studiare le **operazioni dell'anima**, spettanti alle sole **potenze intellettive e appetitive**; poiché le altre facoltà non ricadono direttamente nel campo della teologia. Gli atti poi della **parte appetitiva** appartengono alla **scienza morale**: perciò ne tratteremo nella seconda parte di quest'opera, in cui ci occuperemo di tale scienza. Ora ci limiteremo alle operazioni della **parte intellettiva**.

Nell'indagine procederemo in questo modo:

- **primo**, vedremo in quale maniera intende l'anima quando è unita al corpo; La prima indagine sarà divisa in tre parti:

+ **A** considereremo **in che modo l'anima conosce gli esseri materiali** che sono ad essa inferiori; Tre sono le considerazioni da farsi intorno alla conoscenza dei corpi:

- a) primo, con quali **mezzi** essa li conosca;
- b) secondo, **in qual modo e con quale ordine**;
- c) terzo, **che cosa conosca in essi**.

Sul primo punto si pongono **otto quesiti**.

- + **B** come conosce se stessa e quello che è in essa;
- + **C** come conosce le sostanze immateriali ad essa superiori.

- **secondo**, in qual maniera essa intende **nello stato di separazione**.

1. Se l'anima conosca i corpi mediante l'intelletto;

2. Se li conosca intellettualmente mediante la propria essenza, o servendosi di specie intelligibili;

3. Posto che intenda con le specie, si domanda se le specie di tutti gli oggetti intelligibili siano in essa innate;

4. Se queste vengano infuse in essa da forme immateriali separate;

5. Se l'anima nostra veda nelle ragioni eterne tutto quello che intende;

6. Se ricavi dai sensi la conoscenza intellettiva;

7. Se l'intelletto possa avere l'atto d'intellezione mediante le specie intelligibili che possiede, senza volgersi ai fantasmi;

8. Se l'atto intellettivo del giudizio sia ostacolato dall'assopimento dei sensi.

VIDETUR che l'anima non conosca i corpi mediante l'intelletto.

I^a q. 84 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino**: "I corpi non possono essere percepiti dall'intelletto; e una realtà corporea non può essere veduta che dai sensi". E altrove afferma che la visione intellettuale riguarda oggetti tali, che per loro natura si trovano nell'anima. Ma questo non avviene per i corpi. Quindi l'anima non può conoscere i corpi con l'intelligenza.

I^a q. 84 a. 1, arg. 2

Come sta il senso agli oggetti intelligibili, così sta l'intelletto a quelli sensibili. Ora l'anima non può in nessun modo conoscere con i sensi le cose spirituali, che sono intelligibili. Perciò non potrà assolutamente conoscere con l'intelletto i corpi, che sono cose sensibili.

I^a q. 84 a. 1, arg. 3

L'intelletto ha per oggetto entità necessarie e invariabili. Invece i corpi sono tutti mobili e variabili. Dunque l'anima non può conoscere i corpi mediante l'intelletto.

I^a q. 84 a. 1. SED CONTRA:

La scienza risiede nell'intelletto. Ora, se questa facoltà non conoscesse i corpi, verrebbe negata ogni scienza dei corpi. E perirebbero così le scienze naturali, che si occupano dei corpi soggetti a mutamento.

I^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

1) A chiarimento del problema bisogna ricordare che **i primi filosofi**, i quali indagarono la natura delle cose, ritenevano che nel mondo esistessero soltanto i corpi. E poiché vedevano che tutti i corpi sono sottoposti a mutamento, immaginando che tutte le cose fossero in continuo mutamento, pensarono che a noi non fosse possibile avere una qualsiasi certezza sulla verità delle cose. Infatti non si può conoscere con certezza quello che è in continuo divenire, perché si dissolve prima di essere giudicato dalla mente. In tal senso **Eraclito** diceva, come riferisce **Aristotele**: "non è possibile toccare due volte la stessa acqua di un fiume che scorre".

2) Venne in seguito **Platone** il quale, per salvare la certezza della nostra conoscenza intellettuale, ammise, al di fuori di queste cose corporee, un altro genere di enti, svincolati dalla materia e dal moto, che egli chiamò *specie o idee*, partecipando le quali ogni essere concreto, singolare e sensibile, acquista la denominazione di uomo, di cavallo, o di altra cosa del genere. E per questo Platone riteneva che le scienze, le definizioni e tutto quello che appartiene alle operazioni intellettive, non si riferirebbero ai corpi sensibili, ma a quelle entità immateriali e separate. L'anima quindi non conoscerebbe intellettualmente i concreti esseri corporei, ma le loro specie separate.

Tutta questa teoria si dimostra chiaramente falsa per due motivi:

- **Primo**, perché si verrebbe ad escludere dalle scienze, sia la cognizione del **moto** e della **materia** (cose che formano l'oggetto delle **scienze naturali**), sia le dimostrazioni che partono dalla causa motrice e da quella materiale; poiché dette specie sono immobili e immateriali.

- **Secondo**, perché è ridicolo che per conoscere cose di cui possiamo avere l'evidenza, mettiamo in campo altre entità, le quali non possono costituire le loro essenze, avendo un altro modo di essere. Cosicché, anche conoscendo tali sostanze separate, non potremmo emettere logicamente dei giudizi sulla realtà sensibile.

Sembra che Platone abbia in questo deviato dalla verità, perché riteneva che la forma dell'oggetto conosciuto dovesse trovarsi nel conoscente e nell'oggetto allo stesso modo, partendo dal presupposto che qualsiasi cognizione avviene mediante una somiglianza [tra oggetto e soggetto]. Considerando poi che la forma della

cosa conosciuta si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile, come risulta (per il principio che la natura dell'operazione è conforme alla natura dell'agente) dall'operazione stessa dell'intelletto, il quale intende mediante gli universali e in un modo che è caratterizzato da una certa necessità, giunse alla conclusione che le cose conosciute debbano così sussistere in se medesime, cioè in maniera immateriale e immobile.

Ora, queste induzioni non sono concludenti. Vediamo infatti che anche nella realtà sensibile la stessa forma si trova diversamente nei vari soggetti. La bianchezza, p. es., in uno è più intensa, nell'altro è più debole; in un soggetto è congiunta con la dolcezza, nell'altro è separata. E così, in modo analogo, la forma sensibile ha un diverso modo di essere nelle cose che sono fuori dell'anima e nei sensi, i quali ricevono senza materia le forme delle cose sensibili, il colore dell'oro, p. es., senza l'oro. Allo stesso modo anche l'intelletto riceve immaterialmente e immobilmente, in conformità appunto del suo modo di essere, le specie intenzionali dei corpi, che sono materiali e soggetti al moto. Infatti la cosa ricevuta si trova nel soggetto ricevente conforme alla natura del ricevente.

- Dobbiamo dunque concludere che l'anima, mediante l'intelletto, conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 1, ad 1 arg.

Le parole di S. Agostino vanno riferite ai **mezzi** di cui si serve l'intelletto per conoscere, e non agli **oggetti** che conosce. L'anima conosce intellettualmente i corpi non mediante corpi, o immagini materiali e corporee; ma mediante immagini immateriali e intellettuali, che per la loro natura possono trovarsi nell'anima.

I^a q. 84 a. 1, ad 2 arg.

Al dire di S. Agostino, non è giusto affermare che, come i sensi conoscono soltanto le cose corporee, così l'intelletto conosce solo quelle spirituali: ne verrebbe che Dio e gli angeli non conoscono le cose materiali. La ragione della diversità sta nel fatto, che una potenza inferiore non si estende al campo proprio di una facoltà superiore; ma una facoltà superiore può svolgere in modo più eminente le funzioni delle potenze inferiori.

I^a q. 84 a. 1, ad 3 arg.

Ogni moto presuppone qualche cosa d'immobile: infatti quando avviene una mutazione di qualità, rimane immutata la sostanza; e quando cambia la forma sostanziale rimane immutata la materia. Ma anche nelle cose soggette a mutazione troviamo dei rapporti immutabili: p. es., sebbene Socrate non stia sempre seduto, pure è immutabilmente vero che quando egli siede rimane in un dato luogo. Niente quindi impedisce che si abbia una scienza immutabile intorno a cose soggette alla mutazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima conosca gli esseri corporei **mediante la propria essenza.**

I^a q. 84 a. 2, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che l'anima "raccolge e comprende le immagini dei corpi formate in se stessa e di se stessa; poiché dà qualche cosa della sua sostanza per formarle". Ora, essa conosce i corpi per mezzo delle immagini dei corpi. Dunque conosce gli esseri corporei mediante la propria essenza, da essa offerta per formare tali immagini.

I^a q. 84 a. 2, arg. 2

Dice il Filosofo che "l'anima in un certo senso è tutte le cose". Siccome però un oggetto è conosciuto soltanto mediante una cosa consimile, è chiaro che l'anima conosce gli oggetti materiali mediante se stessa.

I^a q. 84 a. 2, arg. 3

L'anima è superiore alle creature materiali. Ora, gli esseri inferiori esistono in modo più eminente in quelli superiori che in se stessi, come insegna Dionigi. Perciò tutte le creature materiali esistono nell'essenza stessa dell'anima in modo più nobile che in se stesse. Quindi l'anima può conoscere le creature materiali mediante la propria essenza.

I^a q. 84 a. 2. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino** che "la mente raccoglie le sue cognizioni sulle cose materiali per mezzo dei sensi corporei". Ma l'anima non è conoscibile per mezzo di questi sensi. Dunque essa non conosce gli esseri materiali mediante la propria essenza.

I^a q. 84 a. 2. RESPONDEO:

- Gli **antichi filosofi** ritenevano che l'anima conoscesse i corpi servendosi della propria essenza. Infatti era radicata allora nell'animo di tutti la convinzione, che "una cosa è conosciuta mediante una cosa consimile". Inoltre si credeva che la forma della cosa conosciuta si trovasse nel soggetto conoscente come si trova nella realtà. I primi filosofi naturalisti, considerando che le cose conosciute sono corporee e materiali, avevano affermato che esse devono trovarsi materialmente anche nell'anima che le conosce. Per poter quindi attribuire all'anima la conoscenza universale delle cose, le attribuirono una natura comune a tutte. E siccome la natura dei corpi composti risulta dai principi elementari, attribuirono all'anima la natura di questi principi: chi riteneva che il fuoco è il principio costitutivo di tutte le cose, affermò che l'anima ha la natura del fuoco; lo stesso avvenne per l'aria e per l'acqua. **Empedocle** poi, il quale ammetteva quattro elementi materiali e due motori, affermò che anche l'anima è composta da essi. In tal modo, ritenendo che le cose esistono materialmente nell'anima, asserirono che ogni nostra conoscenza è materiale, non riuscendo a distinguere l'intelletto dai sensi.

- **I platonici** invece giunsero alla conclusione opposta. Platone infatti, avendo capito che l'anima intellettiva è immateriale, e che conosce escludendo la materia, pensò che le forme delle cose conosciute sussistessero separate dalla materia.

Ma questa teoria va rigettata:

- **Primo**, perché nel principio materiale di cui essi parlavano, i corpi derivati esistono solo potenzialmente. Ora, un essere non è conosciuto per quello che esso è potenzialmente, ma soltanto per quello che è in atto, come spiega Aristotele; tant'è vero che la potenza stessa non è conosciuta che per mezzo dell'atto. E quindi, secondo l'argomentazione di Aristotele, perché l'anima possa conoscere tutte le cose, non basta attribuirle la natura degli elementi, a meno che non abbia già acquisito la natura e la forma dei singoli effetti, vale a dire delle ossa, delle carni e simili.

- **Secondo**, perché, se una cosa per esser conosciuta dovesse [soltanto] esistere materialmente nel conoscente, non vi sarebbe ragione per negare che abbiano la conoscenza gli esseri materialmente sussistenti fuori dell'anima: se, p. es., l'anima conosce il fuoco mediante il fuoco, anche il fuoco che è fuori dell'anima dovrebbe conoscere il fuoco.

Rimane perciò acquisito che gli oggetti materiali esistono nel conoscente, non per la materia, ma piuttosto per la privazione di essa. E la ragione si è, che l'atto del conoscere si estende al di fuori del soggetto conoscente; infatti noi conosciamo anche le cose che sono fuori di noi. Ora, la materia ha la funzione di limitare la forma a un determinato essere. È evidente perciò che la conoscenza ha un carattere opposto a quello

della materialità. Gli esseri quindi che ricevono le forme solo materialmente sono privi affatto di conoscenza, quali appunto sono le piante, come spiega Aristotele. **Invece quanto più immaterialmente un essere possiede la forma della cosa conosciuta, tanto più perfetta è la sua cognizione.** Quindi l'intelletto, il quale astrae le specie intenzionali non soltanto dalla materia, ma anche dalle condizioni materiali individuanti, conosce in modo più perfetto del senso, il quale riceve la forma della cosa conosciuta senza la materia, ma non senza le condizioni materiali. Così tra i sensi stessi la vista è dotata di maggiore conoscenza, perché meno materiale, come si è già spiegato. Parimente, tra le diverse intelligenze tanto più una è perfetta, quanto più è immateriale.

Da tutto ciò risulta che, se vi è un intelletto capace di conoscere tutte le cose mediante la propria essenza, questa sua essenza tutte le deve contenere in se stessa in maniera immateriale; così come gli antichi ritenevano che l'essenza dell'anima fosse composta dei principi elementari di tutte le cose corporee, affinché le potesse tutte conoscere. Ora, è una prerogativa di Dio contenere nella propria essenza tutte le cose in modo immateriale, in quanto gli effetti devono preesistere virtualmente nella loro causa. **Dunque Dio solo conosce tutto mediante la propria essenza; non così l'anima umana e neppure l'angelo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 2, ad 1 arg.

In quel passo S. Agostino parla della visione immaginaria, la quale avviene mediante immagini corporee. Nella formazione di tali immagini l'anima mette qualche cosa della sua sostanza, come offrendo il soggetto che sarà rivestito di quelle date forme. In questo senso essa costruisce tali immagini con la sua sostanza: non già che l'anima, o parte di essa, si trasformi in modo da diventare questa o quell'immagine; ma nel senso in cui si usa dire che da un corpo, il quale viene rivestito dal colore, viene formata una cosa colorata. Una tale interpretazione risulta dal contesto. Infatti S. Agostino aggiunge che l'anima "conserva qualche cosa", cioè indipendentemente da quelle immagini, è capace di giudicare liberamente sulla specie di tali immagini: è quanto egli chiama "mente" o "intelletto". Dice invece che è "comune a noi e alle bestie" quella parte che viene rivestita di tali immagini, e cioè l'immaginativa.

I^a q. 84 a. 2, ad 2 arg.

Aristotele non affermò che l'anima è composta di tutte le cose, in maniera attuale, come volevano gli antichi naturalisti, ma disse che "l'anima è, in certo qual modo, tutte le cose", cioè in quanto è in potenza rispetto a tutte le cose: col senso rispetto a quelle sensibili, con l'intelletto a quelle intelligibili.

I^a q. 84 a. 2, ad 3 arg.

Ogni creatura ha un essere definito e determinato. Quindi l'essenza di una creatura superiore, benché abbia una somiglianza con quella inferiore, per il fatto di avere un genere comune, tuttavia non ha questa somiglianza in modo completo, perché è determinata a una data specie, cui è estranea la specie della creatura inferiore. Invece l'essenza di Dio è immagine perfetta di tutte le cose e di quanto in esse si trova, essendo egli la causa universale di ogni essere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima intenda tutte le cose per mezzo di idee innate.

I^a q. 84 a. 3, arg. 1

Infatti: Dice S. Gregorio che "l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza". Ora, gli angeli intendono tutte le cose mediante idee in essi innate: difatti nel *Liber De Causis* si legge che "ogni intelligenza è piena di forme [intelligibili]". Dunque l'anima possiede delle idee innate, con le quali conosce gli esseri corporei.

I^a q. 84 a. 3, arg. 2

L'anima intellettiva è più nobile della materia prima. Ora, quest'ultima è stata creata da Dio sotto quelle forme alle quali pure è in potenza. A maggior ragione dunque è stata creata da Dio rivestita di specie intelligibili l'anima umana. E in tal modo avremo che l'anima conosce le cose materiali, servendosi di specie innate.

I^a q. 84 a. 3, arg. 3

Nessuno può dare una risposta vera su ciò che non conosce. Ora, anche un uomo ignorante, privo di scienza acquisita, risponde con verità alle singole domande, purché venga interrogato con metodo, come narra Platone nel *Menone*. Perciò un uomo possiede la conoscenza delle cose prima d'acquistarne la scienza: cosa impossibile, se l'anima non avesse delle idee innate. Dunque l'anima intende le cose materiali mediante tali idee.

I^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo**, parlando dell'intelletto, dice che "è come una tavoletta in cui non c'è scritto niente".

I^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Essendo la forma principio di operazione, è necessario che un essere si trovi ad avere verso la forma, principio della sua operazione, lo stesso rapporto che ha verso quella operazione. Se, p. es., il tendere verso l'alto proviene dalla levità, è necessario che quanto si muove solo potenzialmente verso l'alto sia solo potenzialmente un corpo lieve; invece ciò che attualmente si solleva in alto sarà in atto un corpo lieve. Ora noi riscontriamo che l'uomo talora rispetto al conoscere è solo in potenza, sia per la conoscenza sensitiva, che per quella intellettiva. E viene posto in atto a partire da tale potenzialità: sente cioè in forza dell'azione degli oggetti sensibili sui sensi; e intende in forza dell'insegnamento o dell'induzione. Bisogna dunque affermare che l'anima conoscitiva è in potenza a ricevere, sia le immagini che sono i principi della sensazione, sia le immagini che sono i principi dell'intellezione. Per tale motivo Aristotele sostenne che l'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma che inizialmente è in potenza tutte le specie intenzionali.

Potrebbe però accadere che un essere, il quale possiede attualmente una forma, non possa agire in forza di essa per un qualsiasi impedimento: che un corpo leggero, p. es., possa essere impedito di sollevarsi in alto. Per tale motivo Platone pensò che l'intelletto umano è per natura ripieno di tutte le specie intelligibili, ma che l'unione col corpo gli impedisce di passare all'atto.

Ma una tale posizione non è sostenibile:

- **Primo**, perché, se l'anima ha una nozione naturale di tutte le cose, non sembra possibile che cada in tanta dimenticanza di questa conoscenza naturale, da ignorare persino di possedere una tale conoscenza. Nessuno infatti dimentica quello che conosce per natura, che il tutto, p. es., è maggiore della sua parte, e altre verità del genere. Ma la cosa diviene anche più insostenibile, se ammettiamo che per l'anima è naturale essere unita col corpo, come abbiamo già dimostrato. [q.76, a. 1] È assurdo infatti che l'attività naturale di un essere venga totalmente impedita da ciò che le compete per natura.

- **Secondo**, la falsità di tale teoria apparisce chiaramente dal fatto che, quando abbiamo la mancanza di un dato senso, viene a mancare la scienza di quelle cose che sono percepite per mezzo di esso; così il cieco nato non può avere alcuna nozione dei colori. Ora, questo non avverrebbe, se nell'anima fossero innati i concetti di tutte le cose intelligibili.

- Dobbiamo dunque concludere che l'anima non conosce gli esseri materiali servendosi di idee in essa innate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 3, ad 1 arg.

È vero che l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza, non raggiunge però l'eminenza del loro intelletto. Così i corpi inferiori, i quali, al dire di S. Gregorio, hanno la sola esistenza, sono ben distanti dal modo di esistere dei corpi superiori. Infatti la materia dei primi non è del tutto attuata dalla forma, ma è in potenza rispetto alle forme che non ha; invece la materia dei corpi celesti è totalmente attuata dalla forma, di modo che non è più in potenza ad altre forme, come abbiamo già spiegato. Parimente, l'intelletto dell'angelo è perfettamente attuato dalle specie intelligibili, in conformità della sua natura, mentre quello dell'uomo è in potenza alle medesime.

I^a q. 84 a. 3, ad 2 arg.

La materia prima trae l'essere sostanziale dalla forma; era perciò necessario che fosse creata sotto una data forma, altrimenti non avrebbe potuto esistere. Tuttavia, mentre sussiste sotto una data forma è in potenza ad altre forme. L'intelletto invece non riceve un essere sostanziale dalla specie intelligibile; quindi il caso è diverso.

I^a q. 84 a. 3, ad 3 arg.

L'interrogazione metodica procede dai principi universali per se noti, alle conclusioni particolari. Ma con tale procedimento si causa la scienza nell'anima del discepolo. Perciò, se egli risponde il vero a queste ultime domande, non è perché ne aveva una conoscenza anteriore, ma perché ha imparato in quel momento. Infatti poco importa che l'insegnante, nel procedere dai principi comuni alle conclusioni, usi l'esposizione o l'interrogazione: poiché in ambedue i casi l'animo del discepolo arriva alla certezza delle nozioni posteriori in forza di quelle anteriori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le idee derivino nell'anima dalle forme separate.

I^a q. 84 a. 4, arg. 1

Ogni essere, che abbia per partecipazione una data qualità, dipende da colui che la possiede per essenza; così un oggetto infocato ha una dipendenza causale dal fuoco. Ora, l'anima intellettiva, nell'atto di intendere, viene ad essere partecipe degli oggetti intelligibili; infatti l'intelletto che attualmente pensa in qualche modo è l'oggetto pensato. Perciò quello, che di per sé e per essenza è oggetto attuale d'intellezione, è causa dell'intellezione attuale dell'anima. Ora, sono essenzialmente oggetto attuale d'intellezione le forme che sussistono indipendentemente dalla materia. Dunque le specie intelligibili, di cui si serve l'anima per intendere, derivano da qualche forma separata.

I^a q. 84 a. 4, arg. 2

Gli oggetti intelligibili stanno all'intelletto, come quelli sensibili ai sensi. Ora, causa delle immagini sensibili che si trovano nei sensi, e con le quali sentiamo, sono gli oggetti sensibili esistenti fuori dell'anima. Dunque le immagini intelligibili, con le quali intende il nostro intelletto, sono causate da oggetti intelligibili in atto esistenti fuori dell'anima. E questi non sono altro che le forme separate dalla materia. Perciò le specie intelligibili del nostro intelletto derivano dalle sostanze separate.

I^a q. 84 a. 4, arg. 3

Tutto ciò che è in potenza viene posto in atto da un essere che è già in atto. Se quindi il nostro intelletto, inizialmente in potenza, passa in seguito all'intellezione attuale, è necessario che ciò già causato da un'intelligenza sempre in atto. Ma tale intelligenza è un intelletto separato. Dunque le specie intelligibili con le quali intendiamo dipendono dalle sostanze separate.

I^a q. 84 a. 4. SED CONTRA:

Stando così le cose noi **non dovremmo aver bisogno dei sensi per intendere**. Ma che ciò sia falso risulta ben chiaro dal fatto che chi è privo di un dato senso in nessun modo può conoscerne gli oggetti relativi.

I^a q. 84 a. 4. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che le specie intelligibili del nostro intelletto derivino dalle forme o sostanze separate. Abbiamo in proposito due opinioni. Platone, come già si disse, ammise forme sussistenti senza materia delle cose sensibili; p. es., la forma dell'uomo che chiamava "l'uomo per se stesso", la forma o l'idea del cavallo che chiamava "il cavallo per se stesso", e così via. E riteneva che queste forme separate vengono partecipate e dall'anima nostra e dalla materia corporea: dall'anima nostra per la cognizione, e dalla materia per l'esistenza. Sicché, come la materia diventa questa data pietra per il fatto che partecipa l'idea della pietra, così il nostro intelletto conosce di fatto la pietra perché partecipa l'idea della pietra. La partecipazione poi dell'idea avverrebbe mediante una somiglianza dell'idea stessa in colui che la partecipa, allo stesso modo che un modello viene partecipato dalla sua copia. Come dunque riteneva che le forme sensibili e materiali derivassero dalle idee quali loro imitazioni, così pensava che le nostre specie intelligibili fossero imitazioni delle idee e loro derivazioni. Per tale motivo, come si è già visto, asseriva che le scienze e le definizioni si riferiscono direttamente alle idee.

Siccome però, e Aristotele lo dimostra ampiamente, è contro la natura stessa delle cose sensibili che le loro forme sussistano senza la materia, Avicenna, escludendo questa teoria, pensò che le specie intelligibili di qualsiasi cosa sensibile non sussistono a sé senza materia, ma che preesistono spoglie di ogni materialità nelle intelligenze separate. Esse cioè sarebbero state partecipate dalla prima intelligenza alla seconda, e così di seguito fino all'ultima intelligenza separata che egli chiama intelletto agente; e da questa verrebbero infuse nelle anime nostre le specie intelligibili, e nella materia le forme delle cose sensibili. **Avicenna** perciò è d'accordo con Platone nel ritenere che le nostre specie intelligibili derivino dalle forme separate. Mentre però **Platone** le ritiene **sussistenti per se stesse**, Avicenna le colloca **nell'intelletto agente**. Discordano ancora in questo: **Avicenna** ritiene che le specie intelligibili non rimangono nel nostro intelletto quando questo non le pensa, ma che esso è obbligato a rivolgersi di nuovo all'intelletto agente per riceverle una seconda volta. Perciò egli **non ammette una scienza innata nell'anima come fa Platone, il quale ritiene che la partecipazione delle idee rimane perpetuamente nell'anima**.

Ora, stando alla suddetta teoria, non è possibile trovare una ragione sufficiente per giustificare l'unione dell'anima col corpo. Non si può dire infatti che l'anima intellettiva si unisce al corpo a vantaggio del corpo; poiché la forma non è per la materia, né il motore per il mobile; piuttosto è vero il contrario. Il motivo principale per cui il corpo si dimostra necessario all'anima intellettiva è l'operazione specifica di questa, cioè l'intellezione: poiché quanto all'essere l'anima non dipende dal corpo. **Ma se l'anima avesse per natura l'attitudine a ricevere le idee dall'influsso di sostanze separate, senza ricavarle dai sensi, non avrebbe bisogno del corpo per intendere; e quindi sarebbe inutile la sua unione col corpo.**

E non basta replicare che l'anima nostra ha bisogno egualmente dei sensi per intendere, per il fatto che prende da essi **come uno stimolo** a considerare le cose di cui riceve le specie intelligibili dalle sostanze separate. Perché **un tale stimolo è necessario all'anima solo in quanto essa, al dire dei platonici, è come assopita e smemorata in seguito alla sua unione col corpo: cosicché i sensi gioverebbero all'anima intellettiva solo per togliere le difficoltà provenienti dalla sua unione col corpo. Rimane dunque sempre da chiarire quale sia la causa dell'unione tra l'anima e il corpo.**

E neppure giova replicare con Avicenna che i sensi sono necessari all'anima, perché questa possa essere stimolata a rivolgersi all'intelletto agente da cui riceve le idee. Perché, se fosse vero che l'anima è fatta per intendere mediante le idee infuse dall'intelletto agente potrebbe anche rivolgersi a questo intelletto, sia in forza della sua inclinazione naturale, sia dietro lo stimolo di un altro senso, per avere le idee di quegli oggetti sensibili di cui uno non avesse mai avuto la percezione. **Così un cieco nato potrebbe avere la scienza dei colori: cosa evidentemente falsa.**

- Dobbiamo dunque concludere che le idee, mediante le quali l'anima nostra intende, non derivano dalle forme separate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 4, ad 1 arg.

Le specie intelligibili partecipate dal nostro intelletto dipendono, come da causa prima, da un primo principio intelligibile per essenza, cioè da Dio. Ma esse derivano da tale principio attraverso le forme delle cose sensibili e materiali, dalle quali raccogliamo la nostra scienza, come si esprime Dionigi.

I^a q. 84 a. 4, ad 2 arg.

Le cose materiali, in forza dell'esistenza che hanno fuori dell'anima, possono essere attualmente sensibili, non già attualmente intelligibili. Non è quindi uguale il caso per il senso e per l'intelletto.

I^a q. 84 a. 4, ad 3 arg.

Il nostro intelletto possibile passa dalla potenza all'atto in forza di un essere in atto, cioè dell'intelletto agente, che è una facoltà della nostra anima, come abbiamo già dimostrato; non già in forza di un intelletto separato, almeno in qualità di causa prossima, ma tutt'al più di causa remota.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima intellettiva **non conosca** le cose materiali nelle **ragioni eterne**.

[Dopo aver scartato le teorie platoniche e neoplatoniche sorte nel paganesimo, San Tommaso si trova dinanzi al platonismo agostiniano. Agostino aveva trasferito il mondo delle idee trasformato in azione eterna nel pensiero divino. E questa sua concezione era ormai universalmente accettata dai filosofi e dai teologi cristiani. Tommaso nell'articolo prende posizione di fronte alla geniale intuizione agostiniana, integrandola nel proprio sistema.]

I^a q. 84 a. 5, arg. 1

Infatti: Il mezzo nel quale è conosciuta una cosa deve essere già esso stesso maggiormente conosciuto. Ora, l'anima intellettiva dell'uomo, nello stato della vita presente, non conosce le ragioni eterne, poiché non conosce neppure Dio, nel quale le ragioni eterne si trovano; ma, al dire di Dionigi, si unisce a lui come a uno sconosciuto. Dunque l'anima non conosce tutte le cose nelle ragioni eterne.

I^a q. 84 a. 5, arg. 2

Sta scritto: "Le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Ora, le ragioni eterne sono comprese tra le cose invisibili di Dio. Quindi le ragioni eterne sono conosciute mediante le creature materiali, e non viceversa.

I^a q. 84 a. 5, arg. 3

Le ragioni eterne non sono altro che le idee; spiega infatti S. Agostino: "Le idee sono le ragioni immutabili delle cose, esistenti nella mente divina". Ora, se diciamo che l'anima intellettiva conosce tutto nelle ragioni eterne, si ricade nella teoria, di Platone, il quale riteneva che ogni nostra conoscenza promana dalle idee.

I^a q. 84 a. 5. SED CONTRA:

Scrivi S. Agostino: "Se tutti e due vediamo che è vero quanto dici tu, e che è vero quanto dico io, di grazia, dov'è che lo vediamo? Certamente né io in te, né tu in me; ma ambedue lo vediamo nella stessa immutabile verità, che è al di sopra delle nostre menti". Ora, la verità immutabile fa parte delle ragioni eterne. Dunque l'anima intellettiva conosce ogni verità nelle ragioni eterne.

I^a q. 84 a. 5. RESPONDEO:

Fa osservare **S. Agostino**: "Se i cosiddetti filosofi hanno eventualmente insegnato cose vere e conformi alla nostra fede, noi dobbiamo rivendicarle da essi a nostro vantaggio, come da possessori illegittimi. Infatti le dottrine dei pagani contengono pensieri fallaci e superstiziosi, che ciascuno di noi uscendo dal paganesimo è tenuto a schivare". Per tale motivo S. Agostino, che era stato formato alle dottrine dei platonici, quando trovava nei loro scritti delle cose conformi alla fede, le riteneva; mentre sostituiva con dottrine migliori quanto vi riscontrava di opposto alla nostra fede. Ora, Platone, come si è visto sopra, ammetteva che le forme delle cose, da lui chiamate idee, sussistono per se stesse, indipendentemente dalla materia; affermando che il nostro intelletto conosce tutte le cose mediante la partecipazione di esse. Cosicché la materia corporea sarebbe diventata pietra per causa della partecipazione dell'idea-pietra, e il nostro intelletto avrebbe conosciuto la pietra mediante la partecipazione della medesima idea. Ora, non sembra conciliabile con la fede [l'opinione] che le forme delle cose sussistano separate da esse e senza la materia, come volevano i platonici; i quali, come riferisce Dionigi, sostenevano che "la vita per se stessa", o la "sapienza per se stessa", sono sostanze creatrici. Perciò S. Agostino, invece delle idee platoniche, ammise che nella mente divina esistono **le ragioni di ogni cosa creata**, e che in forza di tali ragioni tutti gli esseri ricevono la loro forma, e l'anima nostra conosce tutte le cose.

Perciò quando si domanda se l'anima umana conosca tutto nelle ragioni eterne, bisogna ricordare che due sono i sensi in cui si dice che una cosa è conosciuta in un'altra:

- **Primo**, come inclusa in un oggetto conosciuto; nel modo cioè in cui chi guarda uno specchio vede in esso le cose che vi si specchiano. In tal senso l'anima, nello stato della vita presente, non può vedere le cose nelle ragioni eterne; ma questo è il modo in cui sono conosciute tutte le cose nelle ragioni eterne dai beati, i quali vedono Dio, e in lui tutte le cose.

- **Secondo**, si può dire che una cosa è conosciuta in un'altra in quanto quest'ultima ne è il principio di conoscenza; come se si dicesse che si vede nel sole quanto si vede per mezzo del sole. In tal senso bisogna dire che l'anima conosce tutto nelle ragioni eterne, poiché in forza della loro partecipazione conosciamo tutte le cose. Infatti la stessa **luce intellettuale che è in noi non è altro che un'immagine partecipata della luce increata, in cui sono contenute le ragioni eterne**. Perciò nei **Salmi, 4, 6-7** si legge: "**Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?**"; alla quale domanda così risponde il Salmista: "**Qual sigillo è impressa su noi la luce del tuo volto, o Signore**". Quasi per dire: Tutte le cose ci sono mostrate mediante il sigillo della luce divina che è in noi.

Ma siccome per poter avere la cognizione delle cose materiali, oltre la **luce intellettuale** che è in noi, sono richieste anche le specie intellettive ricevute dalle cose, non abbiamo la conoscenza delle cose materiali mediante la sola partecipazione delle **ragioni eterne**, come volevano i platonici, i quali pensavano che la sola partecipazione delle idee bastasse alla conoscenza. Dice in proposito S. Agostino: "Che forse i filosofi, i quali insegnano con argomenti sicurissimi che tutte le cose temporali sono fatte secondo le ragioni eterne, hanno potuto scorgere in queste medesime ragioni, oppure desumere da esse, quanti siano i generi di animali e quali i semi dei singoli esseri? Non raggiunsero forse tali nozioni attraverso l'indagine dei luoghi e dei tempi?".

Che poi **S. Agostino**, nell'affermare che tutte le cose sono conosciute "nelle ragioni eterne", o "nella verità incommutabile", non abbia inteso sostenere che queste ragioni sono conosciute direttamente, risulta da quanto scrive egli stesso nel libro *Octoginta trium quaestionum*: "**Non ogni anima ragionevole, ma solo quella che è stata santa e pura**", come è l'anima dei beati, "**è idonea a quella visione**", cioè alla visione mediante le ragioni eterne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E così sono evidenti le risposte da dare alle difficoltà.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la conoscenza intellettuale non derivi dalle cose sensibili.

I^a q. 84 a. 6, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che "non bisogna aspettarsi una sincera verità dai sensi del corpo". E lo prova in due modi. Primo, dal fatto che "quanto è oggetto dei sensi si trasforma ininterrottamente; e ciò che è instabile non può essere percepito". Secondo, dal fatto che "possiamo avere l'impressione delle immagini di tutto ciò che sentiamo mediante il corpo, anche quando le cose sono assenti dai sensi, p. es., nel sonno o nei momenti di alienazione; inoltre con i sensi non siamo capaci di discernere, se effettivamente sentiamo le cose sensibili, o le loro immagini fallaci. Ora, niente può dirsi percepito, se non viene distinto da ciò che è falso". Perciò S. Agostino conclude che non si deve aspettare la verità dai sensi. Ma la conoscenza intellettuale include la percezione della verità. Dunque non dobbiamo aspettare dai sensi la cognizione intellettuale.

I^a q. 84 a. 6, arg. 2

S. Agostino scrive: "Non si creda che il corpo possa agire sullo spirito, mettendo lo spirito di fronte all'azione del corpo in condizione di materia: poiché chi agisce è, sotto tutti gli aspetti, superiore a chi subisce ragione". E conclude che "non il corpo produce l'immagine del corpo nello spirito, ma lo spirito la produce in se stesso". Dunque la cognizione intellettuale non deriva dalle cose sensibili.

I^a q. 84 a. 6, arg. 3

Gli effetti non possono oltrepassare la virtù della loro causa, Ora, la conoscenza intellettuale si estende al di là delle cose sensibili: abbiamo infatti l'intellezione di cose non percepibili dai sensi. Dunque la cognizione intellettuale non deriva dalle cose sensibili.

I^a q. 84 a. 6. SED CONTRA:

Il Filosofo dimostra che i sensi sono il principio di tutta la nostra conoscenza.

I^a q. 84 a. 6. RESPONDEO:

Sulla presente questione tre furono le opinioni dei filosofi.

1) Democrito insegna, come riferisce S. Agostino, che "l'unica causa di ogni nostra conoscenza consiste nel fatto che dai corpi, sui quali si volge il nostro pensiero, partono le immagini ed entrano nelle nostre anime". Anche Aristotele ricorda che Democrito spiegava la conoscenza "mediante immagini ed emanazioni". - La ragione di questa teoria sta nel fatto che tanto Democrito, quanto gli antichi naturalisti ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso, come attesta Aristotele. E siccome il senso viene alterato dall'oggetto sensibile, ritenevano che ogni nostra conoscenza avvenisse solo mediante l'alterazione prodotta dalle cose sensibili. E Democrito sosteneva che questa alterazione si produce mediante emanazioni di immagini.

2) Platone al contrario stabilì che l'intelletto è distinto dal senso, e che esso è una potenza immateriale, la quale nei suoi atti non si serve di un organo corporeo. E poiché ciò che è incorporeo non può essere alterato dalle cose corporee, pensò che la cognizione intellettuale non avviene mediante un'alterazione dell'intelletto dovuta alle cose sensibili, ma per la partecipazione di forme intelligibili separate, come abbiamo spiegato. Pensava anzi che anche il senso fosse una facoltà capace di agire per se stessa. Sicché il senso, ridotto ad essere una potenza immateriale, non potrebbe essere trasmutato dalle cose sensibili; ma sarebbero alterati soltanto gli organi della sensibilità, e da questa alterazione l'anima sarebbe sollecitata a formare in se stessa le specie delle cose sensibili. Sembra che a una tale opinione voglia accennare S. Agostino, quando scrive: "Non è il corpo che sente, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di messaggero, per formare in se stessa quanto le viene annunciato dal di fuori". In conclusione, **nella teoria platonica la conoscenza intellettuale non deriva dalla realtà sensibile; anzi neppure quella sensitiva procede totalmente dalle cose sensibili; ma queste stimolerebbero l'anima sensitiva a sentire, mentre i sensi stimolerebbero l'anima intellettuale a intendere.**

3) Aristotele prese una via intermedia. Ammise con Platone che **l'intelletto è distinto dal senso**. Ma negò che il senso possa avere la propria operazione indipendentemente dal corpo; cosicché la sensazione non è un atto della sola anima, bensì del composto. E affermò la stessa cosa di tutte le operazioni della parte sensitiva. Non essendosi trovata nessuna incongruenza ad ammettere che le cose sensibili, esistenti fuori dell'anima, producano un effetto su tutto il composto [umano], Aristotele venne a concordare con Democrito nel ritenere che le operazioni della parte sensitiva sono causate dalle impressioni delle cose sensibili sui sensi; però non mediante emanazioni, come pensava Democrito, ma mediante determinate operazioni. Democrito infatti supponeva che ogni operazione fosse prodotta da spostamenti o emanazioni di atomi, come si rileva da Aristotele. - Questi però riteneva che l'intelletto ha una sua operazione indipendentemente dal corpo. Infatti nessuna realtà corporea può agire su di un essere incorporeo. Stando perciò ad Aristotele, non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma si richiede qualche cosa di più nobile; perché "l'agente è sempre superiore al paziente", come egli si esprime. Però neppure si dica che l'operazione intellettuale è in noi causata dal solo influsso di certi esseri superiori, come voleva Platone: ma **l'agente superiore e più nobile, che Aristotele denomina intelletto agente e di cui abbiamo già parlato, mediante l'astrazione rende intelligibili in atto i fantasmi avuti per mezzo dei sensi**.

Perciò rispetto ai fantasmi l'operazione intellettuale è causata dai sensi. Siccome però i fantasmi non hanno la capacità di agire sull'intelletto possibile, ma devono diventare intelligibili in atto in forza dell'intelletto agente, non si può affermare che la conoscenza sensitiva è la causa totale e perfetta della conoscenza intellettuale; che, anzi, in un certo senso, essa è la materia su cui la causa agisce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 6, ad 1 arg.

S. Agostino con quelle parole vuol far capire che la verità non dobbiamo aspettarla totalmente dai sensi. E difatti si richiede il lume dell'intelletto agente per conoscere l'immutabile verità nelle cose mutevoli, e per distinguere la realtà delle cose dalle immagini di esse.

I^a q. 84 a. 6, ad 2 arg.

In quel passo S. Agostino non parla della cognizione intellettuale, ma di quella immaginaria. Poiché infatti, secondo la teoria platonica, l'immaginativa ha un'operazione che appartiene alla sola anima, S. Agostino, per dimostrare che i corpi non imprime le loro immagini su quella facoltà, e che è l'anima stessa a far questo, usò lo stesso argomento che usa Aristotele per provare che l'intelletto agente è un'entità separata [dalla materia]; cioè che "l'agente è sempre superiore al paziente". E non vi è dubbio che, stando a questa teoria, bisognerebbe ammettere nell'immaginativa, non solo una potenza passiva, ma anche una potenza attiva. Ma se ammettiamo con Aristotele che l'atto della immaginativa appartiene al composto, non troviamo più difficoltà di sorta: un corpo sensibile infatti è al disopra degli organi sensitivi dell'animale, per il fatto che rispetto ad essi si trova come un ente in atto di fronte a un ente in potenza; esattamente come l'oggetto colorato in atto sta alla pupilla, che è colorata solo potenzialmente. - Si potrebbe anche rispondere diversamente. Poiché, sebbene la prima alterazione dell'immaginativa provenga dall'azione degli oggetti sensibili, essendo appunto "la fantasia un moto che ha origine dal senso", come dice Aristotele, tuttavia si trova [ad avere] nell'uomo un'operazione psichica, la quale, esercitandosi a scomporre e a ricomporre, forma varie immagini di cose non sempre percepite dai sensi. Ebbene le parole di S. Agostino potrebbero riferirsi a questa attività.

I^a q. 84 a. 6, ad 3 arg.

La conoscenza sensitiva non è la causa totale di quella intellettuale. Non fa quindi meraviglia che questa oltrepassi la sfera di quella sensitiva.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'intelletto possa avere l'intellezione attuale mediante le specie intelligibili che già possiede, senza volgersi ai fantasmi.

I^a q. 84 a. 7, arg. 1

Infatti: L'intelletto ha l'intellezione attuale mediante la specie intenzionale da cui è informato. Ora l'intelletto in atto non è che l'intellezione stessa. Perciò per avere l'intellezione attuale bastano le specie intelligibili, senza bisogno di volgersi ai fantasmi.

I^a q. 84 a. 7, arg. 2

Ha maggiore dipendenza l'immaginativa dai sensi, che l'intelletto dall'immaginativa. Ora, questa può attualmente immaginare nell'assenza degli oggetti sensibili. A più forte ragione quindi l'intelletto potrà intendere senza volgersi ai fantasmi.

I^a q. 84 a. 7, arg. 3

Non esistono fantasmi degli esseri immateriali, poiché l'immaginativa non oltrepassa i limiti del tempo e dello spazio. Se dunque il nostro intelletto non potesse avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi, ne seguirebbe la sua incapacità a conoscere qualsiasi oggetto immateriale. E ciò è falso in modo evidente; poiché noi conosciamo e la verità stessa e Dio e gli Angeli.

I^a q. 84 a. 7. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'anima niente conosce senza i fantasmi".

I^a q. 84 a. 7. RESPONDEO:

È impossibile che il nostro intelletto nella vita presente, in cui è unito a un corpo passibile, possa avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi. **Ne abbiamo due prove:**

- **Primo**, essendo l'intelletto una facoltà inorganica e immateriale, in nessuna maniera verrebbe impedito nel suo atto dalla menomazione di un organo corporeo, se per la sua operazione non si richiedesse l'atto di una potenza organica. Ora, potenze organiche sono e i sensi, e la fantasia, e le altre facoltà della parte sensitiva. È evidente perciò che l'intelletto per operare richiede l'atto dell'immaginativa e delle altre facoltà, non solo nell'acquisto di nuove conoscenze, ma anche nell'uso della scienza acquisita. Vediamo infatti che l'uomo è reso incapace di intendere le cose conosciute, quando la lesione di un organo impedisce o l'operazione dell'immaginativa, come nei pazzi furiosi, o l'operazione della memoria, come nei dementi.

- **Secondo**, ognuno può sperimentare in se stesso questo fatto: quando si sforza di intendere qualche cosa, si costruisce dei fantasmi a guisa di esempi, e in essi cerca di riscontrare quello che tenta di capire. E anche quando vogliamo spiegare una cosa a un altro, gli proponiamo degli esempi, dai quali egli possa formarsi delle immagini adatte per capire.

E la ragione si è che la potenza conoscitiva deve essere proporzionata all'oggetto conoscibile. Quindi, per l'intelligenza angelica, totalmente separata dal corpo, oggetto proporzionato sono le sostanze intelligibili separate dalla materia, e mediante queste l'angelo conosce anche le cose materiali. Invece, oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono le quiddità o nature, che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; e mediante queste quiddità delle cose visibili, l'uomo può salire a una certa conoscenza delle cose invisibili. Ora, la nozione stessa di queste nature esige che esse abbiano concreta sussistenza in determinati individui; e ciò non può verificarsi senza la materia. Così la nozione della natura della pietra richiede la sussistenza concreta di essa in questa determinata pietra; e quella della natura del cavallo richiede la sussistenza concreta in un dato cavallo, e così via. Non si può quindi conoscere in maniera completa e vera la natura della pietra, o di qualsiasi altro essere materiale, se non si conosce nella sua esistenza particolare e concreta. Ora, noi raggiungiamo il particolare mediante il senso e l'immaginativa. Perciò, affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto, è necessario che si volga ai fantasmi, e apprenda così la natura universale sussistente in ogni essere particolare. - Se invece oggetto proprio del nostro intelletto fossero le forme separate, oppure, se le nature delle cose sensibili avessero una loro sussistenza indipendentemente dagli esseri

particolari, come volevano i platonici, non sarebbe necessario che il nostro intelletto, ogni volta che intende, si volgesse sempre ai fantasmi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 7, ad 1 arg.

Le idee conservate nell'intelletto possibile, quando non c'è intellesione attuale, esistono in esso allo stato di abiti, come abbiamo spiegato. Perciò, la conservazione delle specie intelligibili non basta per l'intellezione attuale, ma è necessario servirsene nella maniera che si confà alle cose di cui sono le specie; le quali cose sono nature aventi la loro sussistenza in esseri particolari e concreti.

I^a q. 84 a. 7, ad 2 arg.

Il fantasma stesso è un'immagine della cosa particolare; perciò l'immaginativa non ha bisogno, come l'intelletto, di un'altra immagine del particolare.

I^a q. 84 a. 7, ad 3 arg.

Gli esseri immateriali, di cui non si possono avere dei fantasmi, sono conosciuti da noi per analogia con i corpi sensibili, di cui abbiamo i fantasmi. Così noi conosciamo la verità [in astratto] nel considerare un oggetto qualsiasi di cui investighiamo la verità; conosciamo Dio quale causa [prima], per via di eminenza e di negazione, come insegna Dionigi: e anche le altre sostanze immateriali, nella vita presente, non possiamo conoscerle se non per via di negazioni, o per una certa analogia col mondo dei corpi. Perciò, anche quando abbiamo una qualche idea di tali oggetti, che pure non possono avere fantasmi che li rappresentino, siamo nella necessità di rivolgerci ai fantasmi dei corpi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'atto intellettivo del giudizio non sia ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8, arg. 1

Infatti: Le cose superiori non dipendono da quelle inferiori. Ora, il giudizio intellettivo è superiore al senso. Dunque tale atto non può essere ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8, arg. 2

Ragionare è un atto dell'intelletto. Ora, i sensi nel sonno sono assopiti, come insegna Aristotele; e tuttavia capita talvolta che uno si metta a ragionare nel sonno. Dunque l'atto intellettivo del giudizio non viene ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8. SED CONTRA:

Come dice **S. Agostino**, non si considera peccato quanto capita nel sonno contro i buoni costumi. Così non sarebbe, se l'uomo nel sonno avesse il libero uso della ragione e dell'intelligenza. **Dunque l'uso della ragione è impedito dall'assopimento dei sensi.**

I^a q. 84 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, oggetto proprio e proporzionato del nostro intelletto è la natura delle cose sensibili. Ora, non si può dare un giudizio perfetto di una cosa se non si conosce tutto quello che la riguarda, e specialmente se si ignora quello che è il termine e il fine del giudizio. Infatti il **Filosofo** nota che, "come l'opera è il fine delle scienze tecniche, così il fine delle scienze naturali è principalmente ciò che si vede con i sensi": il fabbro, cioè, studia il coltello al solo scopo di produrre questo determinato coltello; parimente, il

naturalista studia la natura della pietra o del cavallo al solo scopo di conoscere l'intima struttura delle cose sensibili. Ora, è evidente che il fabbro non avrebbe un perfetto giudizio [pratico] del coltello, se ignorasse il lavoro da compiere; così pure le scienze naturali non potrebbero formulare giudizi perfetti sulle cose naturali, se ignorassero la realtà sensibile. Ma tutto ciò che noi adesso conosciamo intellettualmente, lo conosciamo per analogia dalle cose sensibili naturali. **E dunque per noi impossibile formare un giudizio intellettuale perfetto, quando sono assopiti i sensi, con i quali conosciamo la realtà sensibile.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 8, ad 1 arg.

Sebbene l'intelletto sia superiore al senso, pure ha una certa dipendenza dai sensi, e i suoi oggetti immediati e principali hanno origine dal mondo sensibile. Perciò il giudizio dell'intelletto è necessariamente ostacolato, quando i sensi sono assopiti.

I^a q. 84 a. 8, ad 2 arg.

Al dire di Aristotele i sensi rimangono assopiti nei dormienti, per lo sprigionarsi di certe evaporazioni ed esalazioni. E secondo l'intensità di queste evaporazioni, i sensi possono essere più o meno bloccati. Infatti, quando l'afflusso di questi vapori è intenso, restano assopiti non solo i sensi, ma anche l'immaginativa, al punto che non si forma nessuna immaginazione o fantasma; cosa che si riscontra in chi comincia a dormire dopo aver mangiato e bevuto in abbondanza. Se poi questo afflusso di vapori è più debole, si presentano i fantasmi, ma difformi e sconnessi, come nei febbricitanti. E se l'afflusso suddetto è ancora più ridotto, i fantasmi si presentano ordinati, come suole accadere, soprattutto alla fine del sonno, alle persone sobrie e dotate di forte immaginazione. Se poi l'afflusso di vapori è minimo, allora non soltanto resta libera l'immaginativa, ma in parte anche il senso comune; cosicché talora uno mentre dorme giudica che quanto vede è un sogno, distinguendo in qualche modo la realtà dalle apparenze. Però il senso comune in parte rimane assopito; e quindi, sebbene, distingua la realtà da certe apparenze, in altre s'inganna. - In conclusione, il giudizio intellettuale è reso possibile nella misura in cui viene a destarsi il senso e l'immaginativa, quindi mai completamente. Tanto è vero che chi ragiona nel sonno, quando si desta, si accorge sempre di essere incorso in qualche errore.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Procedimento e sviluppi dell'intellezione. In quale modo e con quale ordine

Questione 85

Proemio

Veniamo ora a trattare del **procedimento e degli sviluppi dell'intellezione**.

Su tale argomento si pongono otto quesiti:

- 1. Se il nostro intelletto conosca astraendo le specie intelligibili dai fantasmi (immagini);**
- 2. Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano, per rispetto all'intelligenza, l'oggetto conosciuto, oppure il mezzo di cognizione;**
- 3. Se naturalmente il nostro intelletto conosca prima gli oggetti più universali;**
- 4. Se il nostro intelletto possa conoscere simultaneamente più cose;**
- 5. Se il nostro intelletto conosca mediante processi di composizione e di divisione;**
- 6. Se l'intelletto possa cadere in errore;**
- 7. Se uno possa intendere la stessa cosa meglio di un altro;**
- 8. Se il nostro intelletto conosca prima gli indivisibili che le cose divisibili.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il nostro intelletto **non conosca** le cose corporee e materiali astraendole dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 1

Un intelletto il quale intenda la realtà diversamente da quello che essa è, è falso. Ora, le forme delle cose materiali non esistono nello stato di astrazione dai singolari, le cui immagini rappresentative sono i fantasmi. Se dunque noi conosciamo le cose materiali astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, avremo un errore nel nostro intelletto.

I^a q. 85 a. 1, arg. 2

Le cose materiali sono entità fisiche, nella cui definizione è inclusa la materia. Ora, non può dirsi conosciuta una cosa se si prescinde da ciò che rientra nella sua definizione. **Perciò le cose materiali non possono essere conosciute prescindendo dalla materia.** Ma la materia è principio di individuazione. Per conseguenza esse non possono essere conosciute mediante l'astrazione dell'universale dal particolare, che equivale all'astrazione delle specie intelligibili dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 3

Aristotele insegna che i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista. Ora, l'atto della visione non avviene mediante l'astrazione di qualche specie intenzionale dai colori; ma per il fatto che i colori producono un'impressione nell'occhio. Anche l'intellezione dunque non avverrà per il fatto che si astrae qualche cosa dai fantasmi, ma perché i fantasmi producono un'impressione nell'intelletto.

I^a q. 85 a. 1, arg. 4

Come Aristotele dimostra, nell'anima intellettiva si trovano l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Ora, **astrarre le specie intelligibili dai fantasmi non** spetta all'intelletto possibile, al quale invece spetta ricevere tali specie già astratte. E neppure **sembra che spetti all'intelletto agente, il quale sta ai fantasmi come la luce ai colori.** E questa non astrae niente dai colori, ma piuttosto si irradia su di essi. Perciò in nessun modo possiamo conoscere astraendo dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 5

Il **Filosofo** sostiene che l'"intelletto conosce le specie intelligibili nei fantasmi". **Dunque non mediante l'astrazione.**

I^a q. 85 a. 1. SED CONTRA:

Scriva **Aristotele**: "Quanto le cose sono separabili dalla materia, tanto hanno rapporto con l'intelletto". È necessario quindi che le cose materiali siano conosciute in quanto vengono astratte dalla materia e dalle rappresentazioni materiali, quali sono i fantasmi.

I^a q. 85 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, l'oggetto deve essere proporzionato alla facoltà conoscitiva. Ora, **abbiamo tre ordini di facoltà conoscitive.** Ci sono delle facoltà conoscitive che sono perfezioni di organi corporei, vale a dire

- **i sensi.** E quindi l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è una forma nella sua concreta esistenza materiale o corporea. E poiché la materia è principio di individuazione, ogni potenza della **parte sensitiva può conoscere soltanto i singolari.**

- Esiste poi una facoltà conoscitiva come **l'intelletto angelico**, la quale non è perfezione di un organo corporeo, e non è unita in nessun modo alla materia corporea. Oggetto quindi di questa facoltà conoscitiva sono **le forme** che sussistono separate dalla materia. Infatti, sebbene gli angeli conoscano anche le cose materiali, tuttavia le conoscono negli esseri immateriali, e cioè in se stessi o in Dio.

- **L'intelletto umano** si trova in una condizione intermedia: non è perfezione di un organo, però è facoltà di un'anima, la quale è forma [sostanziale] di un corpo, come abbiamo dimostrato. Quindi **è sua proprietà conoscere le forme che hanno una sussistenza individuale nella materia**, ma non in quanto sono in una data materia. Ora, conoscere ciò che esiste in una data materia, non però come si trova in quella data materia, **significa astrarre la forma dalla materia individuale, rappresentata dai fantasmi**. Dunque è necessario concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali mediante l'astrazione dai fantasmi, e che da una siffatta conoscenza delle cose materiali possiamo raggiungere una certa conoscenza delle cose immateriali. Al contrario gli angeli conoscono le cose materiali per mezzo di quelle immateriali.

Platone invece, considerando la sola immaterialità dell'intelletto umano, senza badare alla sua unione col corpo, conclude che le idee separate sono l'oggetto della nostra intelligenza; e che noi intendiamo non mediante l'astrazione, ma piuttosto col partecipare le idee astratte, come abbiamo riferito in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 1, ad 1 arg.

L'astrazione può avvenire in due modi. Primo, mediante un processo di composizione e di scomposizione, come quando arriviamo a conoscere che una cosa non è implicita in un'altra, ovvero che è separata da essa. Secondo, mediante la semplice e assoluta considerazione dell'intelletto, come quando intendiamo un oggetto, senza badare ad altro. Ora, astrarre ovvero separare con la mente, nel primo modo, delle cose che in realtà non sono divise, non è senza errore. Ma astrarre intellettualmente nel secondo modo cose che nella realtà non sono divise, non implica un errore. E ciò si vede chiaramente nelle cose sensibili. Infatti se noi apprendiamo o affermiamo il colore come non inerente al corpo colorato, oppure come realtà separata, avremo l'errore nel pensiero o nella parola. Se invece consideriamo il colore nelle sue proprietà, senza pensare affatto al pomo colorato, oppure se esprimiamo a parole quanto abbiamo pensato in siffatto modo, non avremo errore né di pensiero, né di parola. Il pomo infatti non rientra nell'essenza del colore; perciò niente impedisce di pensare il colore, senza pensare affatto al pomo. - In modo analogo, i costitutivi dell'essenza specifica di ogni essere corporeo, quale la pietra, l'uomo, il cavallo, si possono concepire senza i principi individuanti, che non rientrano nell'essenza della pietra. E questo equivale ad astrarre l'universale dal particolare, ovvero la specie intelligibile dai fantasmi, ossia a concepire l'essenza della specie, prescindendo dai principi individuali che sono rappresentati dai fantasmi.

Perciò quando si dichiara falso l'intelletto, il quale percepisce una cosa diversamente da quello che è, è vero qualora il *diversamente* voglia riferirsi all'oggetto conosciuto. Effettivamente l'intelletto è in errore, quando ritiene che un oggetto ha un modo di essere diverso da quello che ha realmente. Perciò **sarebbe falso l'intelletto se, nell'astrarre la specie della pietra dalla materia, la concepisse come realmente separata dalla materia, secondo la teoria di Platone**. - L'affermazione invece è falsa, se il *diversamente* viene riferito al soggetto conoscente. Infatti **non c'è errore nell'ammettere che la maniera di intendere del soggetto conoscitivo è diversa dalla maniera di esistere del suo oggetto nella realtà: poiché l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente, non nella sua fisica concretezza, ma in maniera immateriale conforme alla natura dell'intelletto**.

I^a q. 85 a. 1, ad 2 arg.

Alcuni hanno pensato che la sola forma costituisca l'essenza specifica delle cose naturali, cosicché la materia non ne farebbe parte. Se così fosse non si dovrebbe porre la materia nella definizione degli esseri fisici. Bisogna perciò ragionare diversamente, e distinguere due specie di materia: la **materia come entità universale, e la materia designata o individuale**. Materia universale sarebbero le carni e le ossa; materia individuale sarebbero queste carni e queste ossa. Ora, quando l'intelletto astrae, separa la specie degli esseri

fisici dalla materia sensibile individuale, non già da quella universale. Astrae, p. es., l'essenza specifica dell'uomo da queste carni e da queste ossa, le quali non rientrano nell'essenza della specie, e sono invece parti integranti dell'individuo, come insegna Aristotele; cosicché l'essenza può essere concepita senza di esse. Ma non si può astrarre intellettualmente l'uomo dalle carni e dalle ossa in generale. Le sole entità matematiche possono essere astratte completamente dalla materia sensibile, non solo da quella individuale, ma anche da quella universale. Non però dalla materia intelligibile, almeno da quella universale, bensì soltanto da quella individuale. **Materia sensibile** è la materia dei corpi in quanto soggetto delle qualità percepibili dai sensi, come il **calore, il freddo, la durezza, la morbidezza**, e simili. Invece viene chiamata **materia intelligibile** la sostanza in quanto **sottoposta alla quantità**. Ora è chiaro che la quantità è inerente alla sostanza, prima delle qualità sensibili. Perciò i **dati quantitativi**, cioè **numero, dimensioni e figura**, che sono delimitazioni della quantità, si possono concepire senza le qualità sensibili, vale a dire **si possono astrarre dalla materia sensibile**. Ma non si possono concepire prescindendo dalla sostanza come quanta; vale a dire, **non si possono astrarre dalla materia intelligibile universale**. Tuttavia i dati quantitativi si possono concepire senza questa o quella determinata sostanza, che è quanto dire: **si possono astrarre dalla materia intelligibile individuale**.

Vi sono però dei dati che si possono astrarre anche da questa materia universale, p. es., **l'ente, l'uno, la potenza, l'atto**, e simili, **che possono esistere prescindendo da qualsiasi materia**, come avviene per le sostanze immateriali.

- Per non aver considerato quanto abbiamo detto sui due tipi di astrazione, Platone giunse ad ammettere l'esistenza reale di quelle astrazioni che abbiamo visto dipendere dal nostro intelletto.

I^a q. 85 a. 1, ad 3 arg.

I colori hanno, nella materia corporea individuale, un'esistenza analoga a quella che ricevono nella potenza visiva; e per questo possono imprimere la loro immagine nell'occhio. Essendo invece i fantasmi immagini di cose concrete e individuali, esistenti in organi materiali, non hanno lo stesso grado di esistenza dell'intelletto umano, come abbiamo dimostrato. Perciò non hanno la diretta capacità di produrre impressioni sull'intelletto possibile. Ma in forza dell'intelletto agente, che si volge verso i fantasmi, si forma nell'intelletto possibile un'immagine che rappresenta gli oggetti già riprodotti da quei fantasmi; però li rappresenta soltanto negli elementi costitutivi della specie. È in tal senso che la specie intelligibile si dice astratta dai fantasmi: non già che una forma numericamente identica prima si sia trovata nell'immaginativa e poi nell'intelletto possibile; come si trasferirebbe un corpo da un luogo a un altro.

I^a q. 85 a. 1, ad 4 arg.

I fantasmi sono prima illuminati dall'intelletto agente; quindi, sotto l'azione del medesimo, avviene l'astrazione delle specie intelligibili. C'è in questo un'illuminazione, **per il fatto che i fantasmi ricevono dall'intelletto agente l'attitudine all'astrazione delle specie intelligibili**, come tutta la parte sensitiva acquista maggior vigore unendosi alla parte intellettiva. Ora, l'intelletto agente astrae le specie intelligibili dai fantasmi, perché **in forza di tale intelletto possiamo accogliere nel nostro pensiero le nature specifiche delle cose, lasciando da parte le loro condizioni individuali**, e da quelle specie viene posto in atto l'intelletto possibile.

I^a q. 85 a. 1, ad 5 arg.

Il nostro intelletto, pur astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, in quanto **concepisce la natura delle cose nella sua universalità tuttavia la conosce nei fantasmi**, come abbiamo già spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano l'oggetto stesso della nostra intelligenza.

I^a q. 85 a. 2, arg. 1

Infatti: L'oggetto attualmente conosciuto si trova nel soggetto conoscente; poiché l'oggetto attualmente pensato si identifica con l'intelletto attualmente pensante. Ma la cosa conosciuta si trova nell'intelletto pensante solo mediante la specie intenzionale avuta per astrazione. Dunque tale specie è l'oggetto stesso del nostro atto intellettuale.

I^a q. 85 a. 2, arg. 2

L'oggetto pensato deve pur trovarsi in un dato soggetto, altrimenti non esisterebbe affatto. Ora esso non si trova nella realtà esistente fuori dell'anima; perché questa realtà, essendo materiale, non può essere oggetto attuale d'intellezione. Dunque rimane che tale oggetto deve trovarsi nell'intelletto. E quindi esso non si distingue dalla specie intelligibile.

I^a q. 85 a. 2, arg. 3

Scriva il Filosofo che "le parole sono i segni delle affezioni dell'anima". Ora, le parole significano le cose pensate, poiché noi esprimiamo con la parola ciò che abbiamo compreso. Perciò le affezioni dell'anima, e cioè le specie intelligibili, formano l'oggetto dell'intellezione attuale.

I^a q. 85 a. 2. SED CONTRA:

La specie intenzionale intellettuale sta all'intelletto, come la specie sensibile sta al senso. Ora, la specie sensibile non è ciò che viene percepito, ma il mezzo col quale il senso percepisce. Dunque **la specie intelligibile non è l'oggetto dell'atto intellettuale, ma il mezzo di cui si serve l'intelletto per conoscere.**

I^a q. 85 a. 2. RESPONDEO: *[importantissimo]*

Alcuni hanno pensato che le nostre potenze conoscitive possono **conoscere soltanto le proprie impressioni**; il senso, p. es., non percepirebbe che le alterazioni del suo organo. In tale ipotesi l'intelletto non intenderebbe altro che la propria impressione, cioè **le specie intenzionali che ha ricevuto**. Stando così le cose, dette specie sarebbero l'oggetto stesso dell'atto intellettuale.

*[La posizione noetica di S. Tommaso è senz'altro quella del **realismo**: è la posizione che egli difende espressamente quando mostra che la nostra **conoscenza ha carattere intenzionale**, ossia ha sempre di mira gli oggetti e non è semplicemente specchio di se stessa.]*

Una tale opinione risulta chiaramente falsa per due motivi:

- **Primo**, perché **l'oggetto della nostra intellezione si identifica con l'oggetto delle scienze**. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa. Difatti i **platonici**, i quali pensavano che le idee fossero intelligibili in atto, ritenevano che le scienze avessero per oggetto le idee.

- **Secondo**, perché ne seguirebbe l'errore di quei **filosofi antichi**, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra [ad ognuno]"; e così sarebbero vere anche asserzioni contraddittorie. Infatti se una facoltà non conosce che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto di queste. Un oggetto poi sembrerà **[in un modo o in un altro]** secondo le disposizioni della potenza conoscitiva. Perciò la potenza conoscitiva sarà portata a giudicare sempre il proprio oggetto, cioè le proprie impressioni secondo il loro modo di essere; quindi tutti i suoi giudizi saranno veri. **Se, p. es., il gusto non percepisce che la propria impressione, quando uno di gusto sano giudica che il miele è dolce, darà un giudizio vero; ma darà un giudizio ugualmente vero un malato dal gusto corrotto, che lo giudica amaro**; perché, sia l'uno che l'altro giudica secondo le disposizioni del proprio gusto. E così ogni opinione e, in genere, ogni punto di vista, sarebbe ugualmente vero.

È perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere. Eccone la prova. Come Aristotele insegna, **ci sono due specie di operazioni: ve ne sono di quelle**

che rimangono nell'agente stesso, come il vedere e l'intendere, e ve ne sono altre che passano su di un oggetto esterno, come riscaldare e segare. Ma sia le une che le altre **si esercitano secondo una data forma**. E come **la forma, secondo la quale si produce l'azione transitiva, è un'immagine o somiglianza del termine dell'azione**, il calore di ciò che scalda, p. es., è una somiglianza del calore prodotto, così la forma secondo la quale si produce l'azione immanente deve essere un'immagine o somiglianza dell'oggetto. Dunque l'immagine o somiglianza dell'oggetto visibile è il mezzo di cui si serve la vista per vedere; e la somiglianza dell'oggetto intelligibile, vale a dire l'idea, è la forma di cui si serve l'intelletto per intendere.

Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, allora, in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellesione e quindi l'idea di cui si serve. Perciò questa in un secondo tempo è anche oggetto d'intellessione. Ma oggetto primario d'intellessione è la realtà di cui l'idea è un'immagine o somiglianza.

Tutto questo ha una riprova sulla convinzione degli **antichi**, i quali ritenevano che "una cosa si conosce mediante una cosa consimile". E ciò fino al punto di credere che l'anima conosce la terra esistente al di fuori, per mezzo della terra in essa contenuta; e così per gli altri oggetti. Ma se al posto della terra mettiamo l'idea della terra, secondo la teoria di **Aristotele**, il quale dice che "nell'anima non vi è la pietra, ma l'idea della pietra", avremo come conseguenza che **l'anima conosce le cose esistenti fuori di essa mediante dati intelligibili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 2, ad 1 arg.

L'oggetto pensato si trova nell'intelletto pensante con la sua immagine. E si dice che l'oggetto pensato s'identifica con l'intelletto pensante, appunto perché l'immagine o somiglianza della cosa pensata diventa allora forma dell'intelletto; come l'immagine della cosa sensibile diviene la forma del senso nell'atto del sentire. Non ne segue perciò che la specie intelligibile sia l'oggetto dell'intellessione attuale, non essendo che una immagine dell'oggetto.

I^a q. 85 a. 2, ad 2 arg.

L'espressione, *l'oggetto pensato*, contiene due elementi: l'oggetto conosciuto e il fatto della sua conoscenza. Così pure, quando si parla dell'*universale astratto* s'intendono due cose: la natura stessa della cosa, e l'astrazione o universalità [della medesima]. Orbene, la natura che diviene oggetto di conoscenza, di astrazione o di universalizzazione, esiste solo nei singolari concreti; mentre l'atto conoscitivo, l'astrazione o universalizzazione si devono all'intelletto. Una cosa simile la riscontriamo nei sensi. Infatti la vista percepisce il colore del pomo, senza il suo odore. Se allora ci si domanda dove sia il colore che si vede senza l'odore, è chiaro che non può trovarsi altro che nel pomo; ma il fatto che il pomo viene percepito senza l'odore dipende dalla vista, in quanto vi è in essa l'immagine del colore senza quello dell'odore. Analogamente, il concetto di umanità non si trova in concreto che in questo o in quel dato uomo particolare, ma che l'umanità venga percepita senza le condizioni individuanti, e cioè il fatto della sua astrazione, da cui deriva l'universalità, proviene all'umanità stessa proprio dall'essere pensata dall'intelletto, nel quale può trovarsi una rappresentazione della natura della specie, senza quella dei principii individuanti.

I^a q. 85 a. 2, ad 3 arg.

Due sono le operazioni che si producono nella parte sensitiva. Una avviene per semplice alterazione: e questa si compie per il solo fatto che il senso riceve l'impressione dall'oggetto sensibile. L'altra si compie mediante una produzione, per il fatto cioè che l'immaginativa si forma la rappresentazione di un oggetto assente, o addirittura mai veduto. Ora, nell'intelligenza queste due operazioni si trovano riunite. C'è infatti da considerare prima di tutto la recezione dell'intelletto possibile, dovuto al fatto che viene attuato dalla specie intelligibile. Una volta poi così attuato, passa a formare la definizione, a comporre o a contrapporre tra l'oro le idee; e tutto ciò viene espresso dalla parola. I [singoli] termini, quindi, esprimono la definizione; mentre l'enunziato esprime il processo intellettuale di composizione e di contrapposizione. Perciò le parole non stanno a indicare le specie intelligibili, ma i mezzi che l'intelletto forma in se stesso, per giudicare le cose esteriori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nella nostra conoscenza intellettuale i **primi dati** non siano quelli **più universali**.

I^a q. 85 a. 3, arg. 1

Infatti: Le entità prime e più note secondo natura sono posteriori e meno note rispetto a noi. Ora, le entità più universali hanno una priorità di natura; poiché "è prima ciò che per esistere non è condizionato ad altro". Dunque i dati più universali non sono primi nella nostra conoscenza intellettuale.

I^a q. 85 a. 3, arg. 2

Noi conosciamo gli esseri composti prima di quelli semplici. Ora, gli esseri più universali sono anche i più semplici. Dunque rispetto a noi essi sono posteriori.

I^a q. 85 a. 3, arg. 3

Il Filosofo insegna che il definito è oggetto della nostra conoscenza prima che lo siano le parti della definizione. Ora, le nozioni più universali sono parti nella definizione di oggetti meno universali; *animale*, p. es., entra come parte nella definizione di *uomo*. Quindi i dati più universali sono posteriori rispetto a noi.

I^a q. 85 a. 3, arg. 4

Noi siamo costretti a risalire dagli effetti alle cause e ai principii. Ora, gli universali sono come altrettanti principii. Essi dunque non sono i primi dati rispetto a noi.

I^a q. 85 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele insegna che "è necessario giungere ai singolari, partendo dagli universali".

I^a q. 85 a. 3. RESPONDEO:

Il processo conoscitivo della nostra intelligenza si presenta sotto due aspetti:

- **Primo**, bisogna ricordare che la **conoscenza intellettuale deriva in qualche modo da quella sensitiva**. E poiché il senso percepisce i singolari, mentre l'intelletto ha per oggetto gli universali, **ne segue necessariamente che nella nostra conoscenza i singolari precedono gli universali**.

- **Secondo**, si deve tener presente che il nostro intelletto passa dalla potenza all'atto. Ma ogni ente che procede dalla potenza all'atto, prima raggiunge l'atto incompleto, che è intermedio tra la potenza e l'atto, e quindi l'atto perfetto. Ora, l'atto perfetto che l'intelletto ha di mira è la **scienza perfetta**, che ci fa conoscere le cose in modo **distinto e determinato**. Atto incompleto è la **scienza imperfetta** che ci fa conoscere le cose in **modo generico e confuso**: poiché un oggetto conosciuto in tal modo, in parte è conosciuto attualmente, e in parte potenzialmente. **Perciò il Filosofo afferma che "da principio abbiamo evidenza e certezza delle cose più confuse; in seguito conosciamo distinguendo i principi e gli elementi"**. È chiaro poi che conoscere un oggetto in cui sono contenute molte cose, senza una conoscenza appropriata di ciascuna di esse, è un conoscere in **confuso**. E in tal modo può essere conosciuto, sia il tutto universale in cui le parti si trovano potenzialmente, sia il tutto integrale: poiché tanto l'uno che l'altro possono essere conosciuti in confuso, senza che si conoscano distintamente le loro parti. Conoscere però distintamente quanto è contenuto in un tutto universale, equivale a conoscere una cosa meno universale. **Per es., conoscere genericamente un animale corrisponde a conoscere un animale [soltanto] in quanto è animale. Invece conoscerlo distintamente equivale a conoscerlo in quanto è animale ragionevole o irragionevole, ossia a conoscere l'uomo, o il leone.** Al nostro intelletto, dunque, si presenta prima la conoscenza dell'animale, che quella dell'uomo. E ciò vale per qualsiasi nozione più universale in confronto con altre meno universali.

Del resto questo medesimo ordine si riscontra anche nel senso, poiché anche il senso passa dalla potenza all'atto, come l'intelletto. Con i sensi infatti noi conosciamo prima i dati più comuni che quelli meno comuni, sia in ordine allo spazio che in ordine al tempo. In ordine allo spazio: difatti guardando qualche cosa che si avvicina, prima ci si accorge che è un corpo, e poi che è un animale; e prima ci si accorge che è un animale, e poi che è un uomo; prima che è un uomo, e poi che è Socrate o Platone. In ordine al tempo: infatti il bambino impara prima a distinguere tra l'uomo e le altre cose, che tra uomo e uomo; perciò Aristotele scrive che "i bambini da principio chiamano babbo tutti gli uomini; in seguito imparano a fare distinzione tra loro".

La ragione di ciò è evidente. Chi infatti ha la cognizione indistinta di una cosa, è ancora in potenza a conoscerne il principio distintivo: chi conosce il genere, p. es., è in potenza a conoscere la differenza specifica. E perciò evidente che la cognizione indistinta si trova tra la potenza e l'atto.

In conclusione, la conoscenza dei singolari è per l'uomo anteriore a quella degli universali; precisamente come la conoscenza sensitiva è anteriore a quella intellettuale. **Però, sia per i sensi come per l'intelletto, la conoscenza dei dati più universali precede quella dei dati meno universali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 3, ad 1 arg.

L'universale si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto la natura universale include la relazione di universalità. E siccome questa relazione di universalità, cioè il fatto che un unico e identico concetto dice ordine a molte cose, proviene dall'astrazione intellettuale, è necessario che sotto tale aspetto l'universale sia un dato posteriore. Perciò dice Aristotele che "l'animale universale, o è niente, oppure è posteriore". Stando invece a Platone, il quale riteneva che gli universali sono sussistenti, l'universale, anche sotto quest'aspetto, sarebbe anteriore ai singolari; i quali non sarebbero che partecipazioni degli universali sussistenti, cioè delle *idee*. - Secondo, si può considerare negli universali la stessa natura reale, p. es., l'animalità o l'umanità, come esistente nei singolari. E allora diciamo che vi è un doppio ordine di natura. Il primo è l'ordine genetico o cronologico; e in esso hanno una priorità gli esseri imperfetti e potenziali. I dati più universali sono quindi anteriori secondo la natura, stando a questa considerazione: e ciò risulta chiaramente nella generazione umana e in quella degli animali, poiché a detta di Aristotele, "prima è generato l'animale, e poi l'uomo". - Il secondo è l'ordine di perfezione, o di finalità naturale; quello cioè per cui l'atto, assolutamente parlando, è di sua natura prima della potenza, e la perfezione è prima di ciò che è imperfetto. In base a tale ordine i dati meno universali hanno una precedenza su quelli più universali; l'uomo, p. es., ha la precedenza sull'animale; poiché lo scopo cui tende la natura non è la generazione dell'animale, ma quella dell'uomo.

I^a q. 85 a. 3, ad 2 arg.

L'universale più esteso può paragonarsi al meno esteso, sia come tutto, sia come parte. Come tutto, perché nell'universale più esteso, non solo è contenuto un determinato universale meno esteso, ma altri ancora; *animale*, p. es., non è soltanto l'uomo, ma anche il cavallo. Come parte, perché un universale più ristretto include nella sua nozione non soltanto quel determinato universale, ma anche altri: *l'uomo*, p. es., non è soltanto animale, ma anche razionale.

La nozione di animale, quindi, considerata in se stessa, precede quella di uomo nella nostra conoscenza; noi però conosciamo l'uomo prima di apprendere che animale fa parte della sua definizione.

I^a q. 85 a. 3, ad 3 arg.

Le parti [di un tutto] si possono conoscere in due modi. Primo, direttamente, prese in se stesse: e niente impedisce di conoscere così prima le parti che il tutto, le pietre, p. es., prima della casa. Secondo, in quanto sono parti di un tutto; e allora è necessario conoscere il tutto prima delle parti; infatti prima conosciamo confusamente la casa, e poi ne distinguiamo le singole parti. Perciò diciamo che gli elementi della definizione, considerati per se stessi, sono conosciuti prima del definito; altrimenti quest'ultimo non potrebbe essere chiarito per mezzo di essi. Ma presi come parti della definizione vengono conosciuti dopo [il definito];

abbiamo infatti la nozione confusa dell'uomo, prima di riuscire a distinguere tutti gli elementi che entrano nella sua definizione.

I^a q. 85 a. 3, ad 4 arg.

Se l'universale viene considerato in quanto implica la relazione di universalità, allora è in qualche modo principio di conoscenza; poiché l'universalità scaturisce dal processo intellettuale, cioè dall'astrazione. Non è detto però che ogni principio conoscitivo sia anche un principio ontologico, come pensava Platone; poiché noi talora conosciamo la causa mediante gli effetti e la sostanza mediante gli accidenti. Quindi l'universale preso in questo senso non è, secondo il pensiero di Aristotele, né un principio ontologico né una sostanza. - Se invece consideriamo la natura stessa del genere e della specie, in quanto si trova nei singolari, allora l'universale ha, in un certo senso, carattere di principio formale rispetto ad essi: infatti il singolare si deve alla materia, mentre la natura della specie si desume dalla forma. La natura del genere però, confrontata alla natura della specie, ha piuttosto carattere di principio materiale: poiché la natura del genere si desume da quello che è l'elemento materiale della cosa; mentre la differenza specifica si desume da quello che ne è l'elemento formale; l'animalità, p. es., si desume dall'elemento sensitivo, la razionalità invece da quello intellettuale. Da ciò deriva che la natura ha di mira la specie, non l'individuo, e neppure il genere: poiché la forma è il fine della generazione, la materia invece ha come fine la forma. Non è poi necessario che la conoscenza di qualsiasi causa o principio sia posteriore rispetto a noi; poiché anche nell'ordine delle cose sensibili talora possiamo conoscere effetti occulti per mezzo delle loro cause, mentre altre volte avviene il contrario.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia possibile conoscere molte cose simultaneamente.

I^a q. 85 a. 4, arg. 1

L'intelletto è al di sopra del tempo. Ora, la successione, cioè il prima e il dopo, è proprio del tempo. Quindi la conoscenza intellettuale non ha un prima e un dopo, ma è tutta simultanea.

I^a q. 85 a. 4, arg. 2

Niente impedisce che forme diverse, ma non opposte, si trovino simultaneamente nel medesimo soggetto, come l'odore e il colore in un **pomo**. Ma le idee non sono opposte tra loro. Perciò niente impedisce che un identico intelletto sia attuato da specie intellettive diverse. E quindi potrà conoscere simultaneamente più cose.

I^a q. 85 a. 4, arg. 3

L'intelletto può intendere simultaneamente un tutto, p. es., un uomo o una casa. Ora, in ogni tutto sono contenute molte parti. Dunque l'intelletto intende simultaneamente molte cose.

I^a q. 85 a. 4, arg. 4

Non si può conoscere la differenza di una cosa da un'altra, se simultaneamente non si conoscono entrambi, come dice Aristotele; e la stessa ragione vale per qualsiasi altra comparazione. Ma il nostro intelletto conosce le differenze e le comparazioni reciproche delle cose. Dunque conosce simultaneamente più cose.

I^a q. 85 a. 4. SED CONTRA:

Scrive Aristotele, che "si ha l'intellezione di un'unica cosa, mentre si ha la scienza di molte".

I^a q. 85 a. 4. RESPONDEO:

L'intelletto può intendere più cose in quanto formano un'unità, non in quanto formano una pluralità: vale a dire servendosi di una sola e non di più specie intenzionali. Infatti la portata di ogni operazione dipende

dalla forma, che ne costituisce il principio. L'intelletto dunque può intendere simultaneamente tutto quello che può conoscere con una sola specie intenzionale: Dio, infatti, può vedere simultaneamente tutte le cose, perché le vede mediante quell'unica realtà che è la sua essenza. Le cose, invece, conosciute dal nostro intelletto mediante una pluralità di concetti, non sono da esso conosciute simultaneamente. E il motivo sta nel fatto che un identico soggetto non può rivestirsi simultaneamente di **più forme di uno stesso genere e di specie diversa**; è impossibile, p. es., che il medesimo corpo, sotto lo stesso rapporto sia colorato con colori diversi, o modellato in figure diverse. Ora, tutte le specie intelligibili sono di uno stesso genere, essendo tutte perfezioni dell'unica potenza intellettuale; anche se le cose che rappresentano siano di genere diverso. È dunque impossibile che il medesimo intelletto sia attuato simultaneamente da una **pluralità di specie intelligibili**, e possa così conoscere **più cose in maniera attuale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 4, ad 1 arg.

L'intelletto è al disopra di quel tempo che è la misura del moto delle cose materiali. Ma la stessa pluralità dei concetti causa una **successione nelle operazioni** intellettive, per cui una di esse è prima dell'altra. S. Agostino chiama tempo questa successione, quando scrive che "Dio muove attraverso il tempo la creatura spirituale".

I^a q. 85 a. 4, ad 2 arg.

Non solo forme opposte, ma neppure quelle di un medesimo genere, sebbene non opposte, possono trovarsi **simultaneamente in un medesimo soggetto**; come risulta dall'esempio addotto dei colori e delle figure.

I^a q. 85 a. 4, ad 3 arg.

Le parti possono essere conosciute **in due modi**:

- **Primo**, in confuso, cioè in quanto sono incluse nel tutto: in tal caso le conosciamo mediante l'unica forma del tutto; e così le possiamo conoscere simultaneamente.
- **Secondo**, con una conoscenza distinta, in modo che ciascuna sia conosciuta mediante la propria specie intenzionale; e allora le parti non possono essere conosciute simultaneamente.

I^a q. 85 a. 4, ad 4 arg.

Quando l'intelletto conosce la differenza e la comparazione di una cosa con un'altra, conosce i due termini sotto l'aspetto di un'unica comparazione e di **un'unica differenza**; allo stesso modo che conosce le parti nel tutto, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il nostro intelletto non conosca raffrontando e contrapponendo [i concetti].

I^a q. 85 a. 5, arg. 1

Infatti: **Raffronto e contrapposizione implicano una pluralità di cose. Ora, il nostro intelletto non può conoscere più cose simultaneamente.** Quindi non può conoscere per via di raffronto e di contrapposizione.

I^a q. 85 a. 5, arg. 2

In ogni raffronto e contrapposizione [di concetti, cioè in ogni giudizio], si ha [col verbo] l'indicazione del tempo presente, passato o futuro. Ma l'intelletto prescinde dal tempo, come dalle altre condizioni individuanti. Dunque l'intelletto non conosce formulando giudizi affermativi e negativi.

I^a q. 85 a. 5, arg. 3

L'intelletto conosce adeguandosi alla realtà. Ora, **nella realtà non esistono raffronti e contrapposizioni**; poiché nella realtà esiste soltanto la cosa indicata dal predicato e dal soggetto, ed è un'unica e identica cosa, se l'enunziato è vero; l'uomo infatti è esattamente ciò che è un animale. Dunque l'intelletto non può raffrontare e contrapporre [dei concetti].

I^a q. 85 a. 5. SED CONTRA:

Le parole stanno a indicare le operazioni dell'intelligenza, come insegna il **Filosofo**. Ora, **con la parola si esprimono raffronti e contrapposizioni**. Ciò è evidente nelle proposizioni affermative e negative. Dunque l'intelletto procede per via di raffronti e di contrapposizioni [di concetti].

I^a q. 85 a. 5. RESPONDEO:

È una necessità per l'**intelletto** umano conoscere mediante raffronti e contrapposizioni di concetti. Infatti, dovendo esso passare dalla potenza all'atto, **ha una certa analogia con gli esseri soggetti alla generazione, i quali acquistano la loro perfezione, non in modo istantaneo, ma graduale**. Così l'intelletto umano non acquista subito alla prima apprensione una conoscenza perfetta dell'oggetto; ma da principio ne percepisce un aspetto, mettiamo la quiddità, che è l'oggetto primario e proprio dell'intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che ricoprono la quiddità. **Si trova così costretto a raffrontare e a contrapporre le varie percezioni, e a passare da un raffronto, o da una contrapposizione, ad altri raffronti e ad altre contrapposizioni, cioè a ragionare.**

Invece l'**intelletto divino** e quello **angelico** si comportano come i corpi incorruttibili, i quali immediatamente fin da principio possiedono tutta la loro perfezione. Perciò l'intelletto divino e quello angelico possiedono una conoscenza immediata e perfetta delle cose. E quindi nel conoscere l'essenza di una cosa, ne apprendono simultaneamente tutti gli aspetti, che noi riusciamo a conoscere a forza di **raffronti, di contrapposizioni e di ragionamenti**. - In conclusione, l'intelletto umano conosce rapportando e contrapponendo i concetti, come pure conosce ragionando. Invece l'intelletto di Dio e quello degli angeli conosce certamente queste operazioni, ma senza raffrontare o contrapporre concetti, e senza ragionamento, cioè mediante l'intuizione della sola quiddità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 5, ad 1 arg.

Il raffronto e la contrapposizione dei concetti avvengono in base a una **differenza** o a una **somiglianza**. Perciò l'intelletto può conoscere più cose nel **formulare giudizi affermativi e negativi**, come fa quando conosce una differenza o una somiglianza.

I^a q. 85 a. 5, ad 2 arg.

L'intelletto, pur astraendo il suo oggetto dai fantasmi, non compie un'intellezione senza volgersi ai fantasmi, come abbiamo spiegato. Ebbene, i giudizi affermativi e negativi dell'intelligenza implicano il tempo in quanto quest'ultima si volge ai fantasmi.

I^a q. 85 a. 5, ad 3 arg.

L'immagine intenzionale delle cose è ricevuta nell'intelligenza secondo il modo di essere non delle cose ma dell'intelletto. Quindi, nell'oggetto vi è certamente qualche cosa che corrisponde al raffronto e alla contrapposizione dell'intelligenza, ma questo qualche cosa non ha nell'intelligenza lo stesso modo di essere che ha nella realtà. Infatti l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza delle cose materiali, sottoposte ai sensi e all'immaginazione.

Ora, nelle cose materiali esistono due composizioni.

A) Innanzi tutto quella di **forma e di materia**: e ad essa corrisponde nell'intelligenza il raffronto o composizione, per cui il tutto universale viene predicato di una sua parte.

- + Infatti il **genere** viene desunto >> dalla **materia universale**, *[ossa, sangue, capelli...]*
- + la **differenza specifica** >> dalla **forma**, *[animale ragionevole]*
- + e il **singolare** >> dalla **materia individuale**. *[Mario]*

B) La seconda composizione è quella di **accidente e di soggetto**: e a questa seconda composizione reale corrisponde nell'intelletto il raffronto che è implicito nella predicazione di un accidente relativamente al suo soggetto, come quando diciamo: *l'uomo è bianco*.

- Tuttavia il raffronto o composizione dell'intelletto differisce dalla composizione reale: poiché gli elementi che entrano in composizione nella realtà sono diversi tra loro, invece la composizione fatta dall'intelletto sta a indicare l'identità dei concetti che entrano in composizione. L'intelletto infatti non unisce fino al punto di pensare che l'uomo è la bianchezza, ma afferma che l'uomo è bianco, cioè che ha la bianchezza: uomo quindi e chi ha la bianchezza in concreto si identificano. Lo stesso si dica della composizione di forma e di materia: infatti *animale* indica un essere che ha la natura sensitiva, *razionale* un essere che ha quella intellettuale, *uomo* indica l'essere che ha l'una e l'altra natura, *Socrate* poi un soggetto che ha tutte queste cose, e in più la materia individuale. Ora, è proprio questa [sostanziale] identità che permette al nostro intelletto di unire una cosa con l'altra mediante la **predicazione**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'intelletto possa ingannarsi.

I^a q. 85 a. 6, arg. 1

Infatti Scriva il Filosofo che "il vero e il falso si trovano nella mente". Ora, la mente non è che l'intelletto, come si è già veduto. Dunque nell'intelletto può trovarsi l'errore.

I^a q. 85 a. 6, arg. 2

L'opinare e il ragionare appartengono all'intelletto. Ma in queste due funzioni può verificarsi l'errore. Dunque l'intelletto può ingannarsi.

I^a q. 85 a. 6, arg. 3

Il peccato ha luogo nella parte intellettuale. Ora, il peccato è connesso con un errore, poiché sta scritto, **Proverbi, 14, 22** che "sbagliano coloro i quali fanno il male". Dunque nell'intelletto può trovarsi l'errore.

I^a q. 85 a. 6. SED CONTRA:

Dice S. **Agostino** che "chi s'inganna non comprende la cosa su cui s'inganna". E anche il **Filosofo** dichiara che "l'intelletto è sempre giusto".

I^a q. 85 a. 6. RESPONDEO:

Il Filosofo stabilisce qui un parallelismo tra l'intelletto e i sensi. I sensi infatti non s'ingannano circa l'**oggetto proprio**: la vista, p. es., non s'inganna sui colori; ma la cosa può accadere soltanto **per accidens**, cioè per un **impedimento casuale dell'organo**. Così il gusto dei febbricitanti giudica amare le cose dolci, perché la lingua è impregnata di umori cattivi.

Sui **sensibili comuni**, ossia nel giudicare della grandezza, della figura, ecc., il senso può ingannarsi; come quando giudica, p. es., che il sole ha il diametro di un piede, mentre è più grande della terra.

S'inganna anche più facilmente intorno ai **sensibili per accidens**, quando, p. es., giudica che il fiele sia miele per la somiglianza del colore.

- E la ragione di ciò è evidente. Infatti ciascuna potenza per se stessa è ordinata al proprio oggetto. E come tali le potenze hanno sempre un identico modo di comportarsi. Perciò una potenza, finché perdura, non può fallire il suo giudizio intorno al proprio oggetto.

Ora, l'oggetto proprio dell'intelletto è la **quiddità** [=natura o essenza] delle cose. E intorno alla quiddità delle cose, di suo, l'intelletto non s'inganna.

Può invece ingannarsi sui dati annessi alla quiddità, scambiando l'uno con l'altro, sia nel **giudizio** affermativo e negativo, sia nel **raziocinio**. Di conseguenza non può errare neppure a proposito di quelle proposizioni che si conoscono appena conosciuto il valore dei termini, come nel caso dei primi principi [atto, potenza...]: dai quali poi deriva infallibilità di verità e certezza scientifica alle stesse conclusioni.

- Tuttavia l'intelletto può ingannarsi, **per accidens**, sulla quiddità, allorché si tratta di **esseri composti**; non già per causa degli organi [come nel caso dei sensi], poiché l'intelletto è una facoltà che non si serve di organi, ma a causa della composizione che si richiede per formulare una definizione. La **definizione** di una cosa infatti è falsa applicata ad un'altra; la definizione del circolo, p. es., è falsa per il triangolo. Inoltre la definizione può essere falsa in se medesima, per il fatto che è composta di termini incompatibili, quando, p. es., si pretende di definire una cosa in questi termini: *animale ragionevole alato*. E per questo non possiamo sbagliare trattandosi di entità semplici, nella cui definizione non può esserci composizione. In tal caso possiamo mancare [solo] nel non percepire totalmente, come si esprime Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 6, ad 1, 2, 3 arg.

Il **Filosofo** ammette l'errore nella mente **nell'atto di formulare giudizi** affermativi e negativi.

I^a q. 85 a. 6, ad 2 arg.

Lo stesso si dica in risposta alla seconda difficoltà, **per le funzioni dell'opinare e del raziocinare**;

I^a q. 85 a. 6, ad 3 arg.

e in risposta alla terza per l'errore di chi pecca, errore che consiste nell'applicazione di un **giudizio al campo dell'appetibile**.

- Ma nella semplice intuizione della quiddità delle cose, e di quanto è implicito in essa, l'intelletto non s'inganna mai. E questo è il senso dei testi riferiti dall'argomento *in contrario*.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che uno non possa intendere meglio di un altro la stessa cosa.

I^a q. 85 a. 7, arg. 1

Infatti: Dice **S. Agostino**: "**Chi intende una cosa diversamente da quello che è, non la intende affatto**. Perciò esiste senza dubbio un'intelligenza perfetta di cui non ce n'è un'altra più eccellente; e quindi non è possibile procedere all'infinito nella conoscenza di una cosa, **come non è possibile che uno la conosca meglio di un altro**".

I^a q. 85 a. 7, arg. 2

L'intelletto nel suo operare è vero. Ora, essendo la verità una adeguazione o uguaglianza tra l'intelletto e le cose, non comporta un più e un meno: parlando infatti con proprietà, non si può dire che una cosa è più o meno uguale. Dunque non si può affermare che una cosa viene capita di più o di meno.

I^a q. 85 a. 7, arg. 3

L'intelletto è ciò che vi è di più formale nell'uomo. Ma una differenza nella forma causa una differenza di specie. Se dunque un uomo capisse più di un altro, bisognerebbe concludere che essi non sono di una medesima specie.

I^a q. 85 a. 7. SED CONTRA:

L'esperienza dimostra che alcuni hanno un'intellezione più profonda di altri; p. es., intende più profondamente chi è capace di riportare una data conclusione ai primi principi, o alle cause prime, di uno il quale è capace di ricollegarla soltanto alle cause prossime.

I^a q. 85 a. 7. RESPONDEO:

Che uno intende una cosa più di un altro si può prendere in due sensi:

- **Primo**, applicando l'avverbio *più* all'intellezione **in rapporto all'oggetto conosciuto**. In questo senso non è possibile che uno intenda la stessa cosa più di un altro; perché se la conoscesse diversamente da come è, vale a dire migliore o peggiore, s'ingannerebbe, e perciò non la conoscerebbe, come argomenta appunto S. Agostino.

- **Secondo**, applicando il *più* all'intellezione **in rapporto al soggetto conoscente**. In tal senso uno può intendere la stessa cosa meglio di un altro, se ha una maggiore capacità intellettiva; come chi ha una potenza visiva più perfetta, vede meglio fisicamente le cose.

Lo stesso avviene per l'intelletto, in due maniere:

- **Primo**, per parte dell'intelletto medesimo che può essere **più perfetto**. Infatti è evidente che quanto più il **corpo è ben disposto**, tanto migliore è l'anima che viene ad informarlo, e ne abbiamo la riprova evidente negli esseri di specie diversa. La ragione si è che l'atto e la forma sono ricevuti nella materia in base alla recettività della medesima. Perciò, siccome tra gli stessi uomini alcuni hanno un corpo meglio disposto, ricevono un'anima dotata di maggiore capacità intellettiva; per questo Aristotele osserva, che i soggetti dalla carnagione delicata sono meglio dotati di intelligenza".

- **Secondo**, il fatto può verificarsi per parte delle facoltà inferiori, che l'intelletto è costretto a usare per la sua attività. Infatti coloro che hanno **l'immaginativa, la cogitativa e la memoria** meglio disposte, sono anche meglio portati all'intellezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 7, ad 1 arg.

La soluzione della prima difficoltà è perciò evidente.

I^a q. 85 a. 7, ad 2 arg.

Lo stesso vale per la seconda: infatti la verità dell'intelletto consiste appunto nell'intendere le cose come sono.

I^a q. 85 a. 7, ad 3 arg.

Quella differenza di forma, che proviene soltanto dalla diversa disposizione della materia, non causa una diversità specifica, ma soltanto numerica; infatti la molteplicità e varietà degli individui dipende dalla diversa materia.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca gli indivisibili prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 1

Infatti: Il **Filosofo** scrive che "noi arriviamo all'intellezione e alla scienza dalla conoscenza dei principi e degli elementi". Ora, **gli indivisibili sono i principi e gli elementi delle cose divisibili**. Dunque gli indivisibili ci sono noti prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 2

I termini posti nella definizione di una cosa sono conosciuti da noi in precedenza: poiché la definizione si compone "di dati anteriori e più noti", come dice Aristotele. Ora, **l'indivisibile si pone nella definizione** [del divisibile, come il punto nella definizione] **della linea**: infatti **Euclide** insegna che "la linea è una lunghezza senza larghezza, le cui estremità sono due punti". **Così pure troviamo l'unità nella definizione del numero**; infatti "il numero", come dice **Aristotele**, "è una pluralità misurata dall'unità". Dunque il nostro intelletto intende gli indivisibili prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 3

"Le cose si conoscono mediante cose consimili". Ora, l'indivisibile è più simile all'intelletto che il divisibile, poiché "l'intelletto è semplice", come Aristotele dimostra. Dunque l'intelletto conoscerà prima l'indivisibile.

I^a q. 85 a. 8. SED CONTRA:

Scriva **Aristotele** che "l'indivisibile si rivela come la privazione". Ora, la privazione non è conosciuta in maniera immediata. Dunque neppure l'indivisibile.

I^a q. 85 a. 8. RESPONDEO:

Nella vita presente il nostro intelletto ha come oggetto la quiddità delle cose materiali, che esso astraie dai fantasmi, come abbiamo già spiegato. E poiché siamo certi che l'oggetto primario e diretto di una facoltà conoscitiva è l'oggetto proprio della medesima, si può arguire in quale ordine l'indivisibile sia conosciuto da noi, osservando il rapporto che esso ha con la quiddità suddetta.

Come insegna **Aristotele**, un'entità può essere indivisibile in tre modi.

- **Primo**, come il continuo [di estensione o di tempo], il quale è indivisibile perché indiviso in atto, **sebbene sia divisibile in potenza**. E questo indivisibile è conosciuto da noi prima della sua divisione nelle varie parti; poiché la **conoscenza confusa**, precede la cognizione distinta, come abbiamo già notato.

- **Secondo**, indivisibile può dirsi **una cosa considerata nella sua specie, la nozione di uomo**, p. es. Anche in questo caso **l'indivisibile è conosciuto prima della divisione nelle sue parti essenziali**, come si è spiegato sopra, e prima che l'intelletto componga e divida con i suoi giudizi affermativi e negativi. E la ragione di ciò sta nel fatto che l'intelletto conosce di per sé queste due serie di indivisibili, in qualità di oggetto proprio.

- **Terzo**, vi è un indivisibile che è del tutto indivisibile, p. es., **il punto e l'unità**, che non sono divisibili, né in atto, né in potenza. E un tale indivisibile da noi non è conosciuto immediatamente, ma mediante la **negazione della divisibilità**. Difatti il punto si definisce in forma negativa: **"ciò che non ha parti"**; così pure il concetto essenziale dell'unità è di essere "indivisibile", come si esprime Aristotele. E questo perché un

indivisibile di tal genere si contrappone in qualche modo alla realtà corporea, la quiddità della quale costituisce l'oggetto primo e immediato dell'intelletto.

Se invece il nostro intelletto conoscesse mediante la partecipazione di realtà indivisibili separate, come volevano i platonici, ne verrebbe che questi indivisibili sarebbero i primi oggetti dell'intelligenza: i platonici infatti ritengono che le prime realtà sono anche le prime ad essere partecipate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 8, ad 1 arg.

Nell'acquisto di una scienza non sempre i principi e gli elementi vengono per primi: poiché noi spesso partiamo dagli effetti sensibili per giungere alla conoscenza dei principi e delle cause intelligibili. Ma nella scienza già formata la cognizione degli effetti dipende sempre da quella dei principi e degli elementi: infatti al dire del Filosofo, "noi riteniamo di avere la scienza di una cosa, quando sappiamo ricondurre i vari principi alle loro cause".

I^a q. 85 a. 8, ad 2 arg.

Il punto non è incluso nella definizione della linea in generale: è chiaro infatti che nella linea infinita e in quella circolare il punto esiste solo potenzialmente. Ma Euclide vuol definire il segmento di linea retta: per questo mette nella sua definizione il punto, come si mette il limite nella definizione di una cosa limitata.

- L'unità poi è la misura del numero: per questo entra nella definizione del numero misurato. Non entra però nella definizione delle cose divisibili, che si verifica piuttosto il contrario.

I^a q. 85 a. 8, ad 3 arg.

La somiglianza, mediante la quale si ha l'intellezione, è la specie intenzionale dell'oggetto presente nel soggetto. Perciò la priorità di una cosa nella cognizione non dipende dalla sua somiglianza di natura con la potenza conoscitiva, ma piuttosto dalla sua affinità con l'oggetto [di essa]; altrimenti la vista dovrebbe conoscere più l'udito che i colori.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Gli aspetti della realtà materiale conosciuti dal nostro intelletto

Questione 86

Passiamo ora a esaminare quali aspetti della realtà materiale conosca il nostro intelletto. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se conosca i singolari;

2. Se conosca cose infinite;

3. Se conosca i contingenti;

4. Se conosca le cose future.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca i **singolari**.

I^a q. 86 a. 1, arg. 1

Chi conosce un'affermazione, conosce pure i termini che la compongono. Ora, il nostro intelletto conosce questa affermazione: *Socrate è uomo*; poiché spetta all'intelletto formare le proposizioni. **Perciò la nostra intelligenza conosce quel singolare che è Socrate.**

I^a q. 86 a. 1, arg. 2

L'intelletto pratico guida nell'operare. Ma le operazioni hanno per oggetto i singolari. Dunque l'intelletto li conosce.

I^a q. 86 a. 1, arg. 3

Il nostro intelletto conosce se medesimo. Ora, esso è un singolare, altrimenti non potrebbe avere operazione alcuna, poiché le operazioni sono proprie dei singolari. Dunque l'intelletto conosce i singolari.

I^a q. 86 a. 1, arg. 4

Una potenza superiore è capace di quanto può fare una potenza inferiore. Ora, il senso conosce i singolari. A maggior ragione quindi dovrà conoscerli l'intelletto.

I^a q. 86 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'universale viene conosciuto dalla ragione, il singolare dal senso".

I^a q. 86 a. 1. RESPONDEO:

Il nostro intelletto non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle cose corporee. Lo deduciamo dal fatto che la radice della singolarità per le cose materiali è la materia individuale: mentre il nostro intelletto conosce, come abbiamo visto, astraendo l'aspetto intelligibile da tale materia. Ma ciò che si astrae dalla materia individuale è un **universale**. Quindi il nostro intelletto ha una conoscenza diretta soltanto degli universali. È però in grado di conoscere i singolari indirettamente, mediante una riflessione; poiché, come abbiamo già spiegato, anche dopo aver astratto le specie intelligibili, non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele. Perciò **l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili; e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi.** - E in tal modo può formare la proposizione: *Socrate è uomo*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 1, ad 1 arg.

E così è risolta anche la prima difficoltà.

I^a q. 86 a. 1, ad 2 arg.

La scelta di un'azione concreta da compiere è, al dire di Aristotele, come la conclusione di un sillogismo, dovuta all'intelletto pratico. Ora, da una proposizione universale non si può direttamente dedurre una conclusione singola ma bisogna prendere come termine medio una proposizione dai termini concreti e singolari. Perciò i dati dell'intelletto pratico possono portare ad agire solo mediante una percezione del concreto, dovuta alla parte sensitiva, come dice Aristotele.

I^a q. 86 a. 1, ad 3 arg.

Il singolare non è intelligibile non perché singolare, ma perché materiale; poiché solo l'immaterialità rende le cose oggetto d'intellezione. E quindi, se esiste un singolare immateriale, qual è appunto l'intelletto, niente si oppone alla sua intelligibilità.

I^a q. 86 a. 1, ad 4 arg.

Una potenza superiore è certamente capace di quanto può fare una potenza inferiore, ma in modo più eminente. Perciò, quello che è conosciuto dai sensi in modo materiale e concreto, vale a dire nella conoscenza diretta dei singolari, è conosciuto pure dall'intelletto in modo immateriale e astratto, vale a dire nella conoscenza degli universali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto possa conoscere **cose infinite**.

I^a q. 86 a. 2, arg. 1

Infatti Dio sorpassa tutti gli infiniti. Ora, il nostro intelletto può conoscere Dio, come si è visto. Molto più dunque potrà conoscere tutti gli altri infiniti.

I^a q. 86 a. 2, arg. 2

Il nostro intelletto è fatto per conoscere tanto i generi che le specie. Ma ci sono dei generi che hanno **specie infinite**, come il **numero**, la **relazione** e la **figura**. Quindi il nostro intelletto può conoscere cose infinite.

I^a q. 86 a. 2, arg. 3

Se un corpo non impedisse all'altro di occupare il medesimo spazio, non si potrebbe escludere la presenza di infiniti corpi in un sol luogo. Ora, una specie intelligibile non impedisce a un'altra di trovarsi nel medesimo intelletto; poiché entrambi possono essere conosciute mediante un abito scientifico. Dunque niente impedisce che il nostro intelletto abbia la scienza abituale di oggetti infiniti.

I^a q. 86 a. 2, arg. 4

Poiché l'intelletto, come abbiamo dimostrato, non è una facoltà materiale e corporea, deve essere una potenza illimitata. Ma una potenza illimitata può estendersi a un'infinità di cose. Perciò il nostro intelletto può conoscere cose infinite.

I^a q. 86 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele afferma che "l'infinito, in quanto infinito, è ignoto".

I^a q. 86 a. 2. RESPONDEO:

Le facoltà sono proporzionate al proprio oggetto, e perciò è necessario che l'intelletto abbia verso l'infinito l'identico rapporto che ha verso di esso l'oggetto suo proprio, cioè la quiddità delle cose materiali. Ora, nel mondo corporeo non si trova una cosa che sia infinita in maniera attuale, ma solo in maniera potenziale, in quanto cioè [nella materia] può esservi un continuo succedersi di forme, come spiega Aristotele. Perciò anche nel nostro intelletto si riscontra **l'infinito potenziale**, in quanto esso riceve un oggetto dopo l'altro: infatti l'intelletto non è mai così pieno di cognizioni da non poterne ricevere delle altre.

Però la nostra intelligenza non può conoscere, né in maniera attuale, né in maniera abituale, oggetti infiniti. Non in maniera attuale, perché il nostro intelletto può conoscere simultaneamente in tal modo soltanto ciò che è conoscibile **mediante una sola idea**.

Ora un infinito non è rappresentato da un'unica idea; altrimenti sarebbe un tutto unico e un'entità definita e perfetta. Per questo non è possibile conoscere che prendendo una parte dopo l'altra, come si può arguire dalla stessa definizione che ne dà Aristotele: "Infinito è quell'essere a cui, togliendo una quantità, ne resta sempre

dell'altra da prendere". Cosicché per conoscere in maniera attuale un infinito, bisognerebbe enumerare distintamente tutte le sue parti: il che è assurdo.

Per la stessa ragione non possiamo conoscere gli infiniti **in maniera abituale**. Infatti **la conoscenza abituale è causata in noi dalla conoscenza attuale**; poiché, come dice **Aristotele**, **mediante atti intellettivi, acquistiamo la scienza**. Non potremmo quindi avere un abito conoscitivo di cose infinite che ce ne desse una nozione distinta, se non le avessimo prima considerate tutte con atti successivi di conoscenza; **il che è impossibile**. Per conseguenza il nostro intelletto non può conoscere cose infinite, né in maniera attuale, né in maniera abituale, ma solo potenziale, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 2, ad 1 arg.

1) Come abbiamo già spiegato **[q.7, a.1]**, **Dio è infinito, perché è una forma non limitata da una qualsiasi materia**:

2) **invece nella realtà materiale una cosa è infinita perché manca di una qualsiasi determinazione di forma**. E poiché, mentre la forma è intelligibile per se stessa, la materia priva di forma è inintelligibile, ne segue che **l'infinito materiale di suo è inintelligibile**.

3) Tuttavia quell'infinito che è Dio, pur essendo intelligibile per se stesso, non è intelligibile per noi, data la **limitatezza del nostro intelletto**, il quale nello stato della vita presente ha una capacità naturale limitata alla conoscenza delle cose materiali. Perciò, **nella vita presente, noi possiamo conoscere Dio soltanto attraverso le sue creature materiali**.

4) Nella vita futura questa limitazione della nostra intelligenza sarà eliminata dalla gloria, e allora **potremo vedere Dio nella sua essenza, senza però comprenderlo appieno**.

I^a q. 86 a. 2, ad 2 arg.

Il nostro intelletto è fatto per conoscere le specie intelligibili astratte dai fantasmi. Perciò uno **non può conoscere né in maniera attuale né in maniera abituale quelle specie dei numeri o delle figure, che non sono passate dalla immaginativa**. Può averne semmai una conoscenza generica nei principi generali; il che equivale a una conoscenza potenziale e confusa.

I^a q. 86 a. 2, ad 3 arg.

Se due o più corpi si trovassero nel medesimo spazio, non sarebbe necessario che vi entrassero uno dopo l'altro, e permettessero così, con questa occupazione successiva, di enumerare distintamente i vari corpi occupanti. Invece **le specie intelligibili entrano nel nostro intelletto l'una dopo l'altra: poiché non è possibile intendere più cose simultaneamente**. E perciò necessario che le idee si trovino nel nostro intelletto in numero non infinito ma limitato.

I^a q. 86 a. 2, ad 4 arg.

Il nostro intelletto ha una conoscenza dell'infinito proporzionata alla infinità che possiede come potenza. Infatti esso possiede una capacità in quanto non è limitato dalla materia corporea. Avendo inoltre la conoscenza degli universali, astratti dalla materia individuale, l'intelletto non è limitato a conoscere un individuo determinato, ma di suo si estende a un'infinità di individui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'intelletto non conosca le **cose contingenti**.

I^a q. 86 a. 3, arg. 1

Infatti: **Scrive Aristotele** che l'intelletto, la sapienza e la scienza non hanno per oggetto le cose contingenti, ma quelle necessarie.

I^a q. 86 a. 3, arg. 2

Leggiamo nella *Fisica* **di Aristotele** che "gli esseri i quali ora esistono ed ora non esistono sono misurati dal tempo". Ma l'intelletto umano fa astrazione dal tempo come dalle altre condizioni materiali. Essendo dunque proprietà delle cose contingenti di esistere solo per un certo tempo, è chiaro che esse non possono essere conosciute dall'intelletto.

I^a q. 86 a. 3. SED CONTRA:

Tutte le scienze risiedono nell'intelletto. Ma esistono delle scienze che hanno per oggetto le cose contingenti; p. es. le **scienze morali**, che trattano degli atti umani, soggetti al libero arbitrio; e anche le **scienze naturali**, per quella parte che riguarda le cose generabili e corruttibili. **Perciò l'intelletto ha la capacità di conoscere le cose contingenti.**

I^a q. 86 a. 3. RESPONDEO:

Possiamo considerare le cose **contingenti sotto due aspetti:**

- **Primo**, nella loro contingenza.

- **Secondo**, in quanto includono un **elemento necessario**: poiché nessuna cosa è tanto contingente, da non includere qualche aspetto necessario. Il fatto, p. es., che Socrate corre di suo è contingente, ma il rapporto tra la corsa e il moto è necessario. Infatti, se Socrate corre, è necessario che si muova.

- La **contingenza** però dipende dalla **materia**; poiché è contingente quella cosa che è **in potenza** ad essere e a non essere; e la potenzialità è della materia.

- **Invece la necessità** deriva dalla **forma**; perché ciò che deriva dalla forma si trova necessariamente in un dato essere. Inoltre, mentre la materia è principio di individuazione, l'universale si desume, mediante l'astrazione della forma, dalla materia concreta e particolare. **Ora, abbiamo già dimostrato che l'intelligenza ha per oggetto proprio e immediato gli universali;** come il senso ha per oggetto i singolari, i quali sono conosciuti indirettamente anche dall'intelletto, come abbiamo già spiegato. **Perciò le cose contingenti, in quanto contingenti, sono conosciute direttamente dai sensi, e indirettamente dall'intelletto:** i dati invece universali e necessari sono conosciuti [solo] dall'intelletto.

Perciò, se consideriamo l'universalità dei dati scientifici, tutte le scienze hanno per oggetto il necessario. Se invece si considerano le cose in se stesse, allora avremo una scienza delle cose necessarie, e una scienza di quelle contingenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

In tal modo è evidente la soluzione da dare alle difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca **le cose future.**

I^a q. 86 a. 4, arg. 1

L'intelletto umano conosce mediante specie intelligibili che **prescindono dalle circostanze di tempo e di luogo**, e quindi qualsiasi tempo è indifferente per esse. Ora, l'intelletto può conoscere le cose presenti. Dunque può conoscere anche quelle future.

I^a q. 86 a. 4, arg. 2

Quando l'uomo è alienato dai sensi, può conoscere degli eventi futuri, come appunto riscontriamo nello stato **di sonno e di esaltazione**. Ora, in questa alienazione dai sensi, l'intelletto ha maggior vigore. Perciò l'intelletto di suo ha la capacità di conoscere il futuro.

I^a q. 86 a. 4, arg. 3

La conoscenza intellettiva è superiore a quella di qualsiasi animale. Ora, ci sono degli animali che conoscono alcuni eventi futuri; le cornacchie, p. es., quando gracchiano con insistenza indicano che la pioggia è vicina. Dunque a maggior ragione può conoscere le cose future l'intelligenza umana.

I^a q. 86 a. 4. SED CONTRA:

Leggiamo nella Scrittura, **Siracide, 8, 6-7**: "Grande miseria pesa sull'uomo, perché egli ignora il passato, e da nessuno può avere notizie del futuro".

I^a q. 86 a. 4. RESPONDEO:

A proposito della conoscenza del **futuro** si impongono le medesime distinzioni fatte per la conoscenza delle cose **contingenti**. Infatti le cose future, in quanto legate al tempo, sono dei singolari, singolari che l'intelletto conosce solo per riflessione, come abbiamo spiegato più sopra. Invece **le ragioni formali delle cose future possono essere universali, e direttamente intelligibili; e possono essere così oggetto di scienza.**

Ma se si parla genericamente della conoscenza del futuro, allora bisogna ricordare che le cose future si possono conoscere in due maniere:

primo, in se stesse, ma in se stesse le cose future non possono essere conosciute che da Dio, per il quale esse sono presenti, pur restando future in rapporto al succedersi degli avvenimenti; poiché il suo sguardo eterno si porta simultaneamente su tutto il corso del tempo, come abbiamo spiegato parlando della scienza di Dio [q.14, a.13].

secondo, nelle loro cause. Ma se consideriamo le cose future come preesistenti nelle loro cause, allora possono essere conosciute anche da noi. E se nelle loro cause sono così precontenute da derivarne per necessità, sono **conosciute con certezza scientifica; è così che l'astronomo prevede le eclissi future**. Se invece sono precontenute nelle loro cause, in modo da derivare da esse non sempre, ma nella maggioranza dei casi, allora possono essere **conosciute con una probabilità più o meno certa**, secondo che le cause sono più o meno determinate a produrre l'effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 4, ad 1 arg.

L'argomento portato vale per la cognizione dovuta alle ragioni formali e universali delle cause; dalle quali ragioni si può ricavare una conoscenza del futuro proporzionata all'intimità dei rapporti tra l'effetto e la causa.

I^a q. 86 a. 4, ad 2 arg.

Secondo un'opinione sostenuta da **S. Agostino**, l'anima avrebbe una capacità divinatoria, per poter conoscere naturalmente il futuro; cosicché quando si astraie dai sensi e ritorna in qualche modo in se stessa, viene a partecipare di questa conoscenza delle cose future. - **Siffatta opinione sarebbe ragionevole, se si**

potrebbe ammettere che l'anima raggiunge la conoscenza delle cose mediante la partecipazione delle idee, come ritenevano i platonici: poiché in tal caso l'anima dovrebbe conoscere in forza della sua natura le cause universali di tutti gli effetti, pur essendone impedita dal corpo; quindi verrebbe a conoscere il futuro tutte le volte che si astrae dai sensi. Ma siccome questo modo di conoscere non è affatto connaturale al nostro intelletto, il quale al contrario ricava la sua conoscenza dai sensi, non è davvero conforme alla natura dell'anima conoscere il futuro in forza dell'alienazione dai sensi, ma piuttosto per **influsso di cause superiori, spirituali o materiali**.

- Di **cause spirituali**, quando, p. es., l'intelletto umano viene divinamente illuminato per il ministero di angeli, e allorché i fantasmi vengono così ordinati alla conoscenza di cose future; oppure quando l'intervento diabolico, come già si disse, produce un turbamento nella fantasia, per indicare eventi futuri conosciuti dai demoni. Ora, l'anima è più disposta a ricevere tali impressioni delle cause spirituali quando è astratta dai sensi; poiché allora diventa più affine alle sostanze spirituali, ed è più libera dai turbamenti esterni.

- La stessa cosa può verificarsi per influsso di **cause superiori materiali**. È evidente infatti che i corpi superiori influiscono su quelli inferiori. Ora, le facoltà sensitive sono perfezioni di organi corporei; ne segue che la fantasia può in qualche modo essere alterata dall'influsso dei corpi celesti. E siccome questi corpi sono la causa di molti eventi futuri, si producono nell'immaginazione fenomeni indicatori di taluni di essi. Tali indizi sono percepiti con maggiore facilità di notte da chi dorme, che di giorno da chi è sveglio. Scrive infatti Aristotele: Le impressioni trasmesse di giorno sono più facili a dissolversi; poiché l'aria della notte è meno turbata, essendo le notti più tranquille. Le impressioni allora producono nel corpo delle sensazioni a causa del sonno, poiché i piccoli turbamenti interni sono meglio percepiti da chi dorme che da chi veglia. E questi turbamenti producono quelle immaginazioni dalle quali nasce la previsione del futuro.

I^a q. 86 a. 4, ad 3 arg.

Gli animali non hanno al di sopra della fantasia una facoltà coordinatrice dei fantasmi, come invece l'hanno gli uomini nella ragione; perciò l'immaginativa di questi animali segue totalmente l'**influsso dei corpi celesti**. E così è più facile conoscere certi eventi futuri, come la pioggia e fenomeni consimili, dal comportamento degli animali, che da quello degli uomini, i quali si muovono dietro il consiglio della ragione. Per questo il Filosofo insegna che certi uomini imprudentissimi talvolta sono sommamente previdenti; poiché la loro intelligenza non è sovraccarica di preoccupazioni; ma, trovandosi come deserta e vuota di tutto, quando viene mossa si lascia condurre secondo il motore".

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > In che modo l'anima intellettuale conosca se stessa, e quanto in essa si trova

Questione 87

Proemio

Vediamo in che modo l'anima conosca se stessa e quanto in essa si trova.

Su tale argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se conosca se stessa mediante la propria essenza;**
- 2. In che modo conosca i suoi abiti;**
- 3. Come l'intelletto conosca il proprio atto;**
- 4. Come conosca l'atto della volontà.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima intellettiva conosca se stessa **mediante la propria essenza**.

I^a q. 87 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che "la mente conosce se stessa per se stessa, perché immateriale".

I^a q. 87 a. 1, arg. 2

L'angelo e l'anima concordano nel genere di sostanza intellettiva. Ora, l'angelo conosce se stesso mediante la propria essenza. Quindi anche l'anima.

I^a q. 87 a. 1, arg. 3

Come scrive **Aristotele**, "nelle cose prive di materia l'intelletto s'identifica con l'oggetto conosciuto". Ma la mente umana è priva di materia, non essendo essa perfezione di un corpo, come si è visto. Dunque nella mente umana si identificano il soggetto e l'oggetto di inteliezione. **Dunque essa conosce se stessa mediante la propria essenza.**

I^a q. 87 a. 1. **SED CONTRA:**

Aristotele insegna che "l'intelletto conosce se stesso come conosce le altre cose". Ora, queste le conosce non mediante la propria essenza, bensì mediante le loro **immagini**. Perciò non conosce se stesso mediante la propria essenza.

I^a q. 87 a. 1. **RESPONDEO:**

Ogni cosa, direbbe il Filosofo, **è conoscibile in quanto è in atto**, non in quanto è in potenza: ogni cosa infatti partecipa l'essere e la verità, che formano l'oggetto della conoscenza, in proporzione della propria attualità. Ciò si rileva chiaramente nel mondo sensibile: **la vista infatti non percepisce un oggetto che è potenzialmente colorato, ma soltanto ciò che è colorato in maniera attuale**. Ed è altrettanto chiaro che l'intelletto, quando conosce le cose materiali, le conosce soltanto per la loro attualità: tanto è vero che non può conoscere la materia prima se non in relazione alla forma, come dice Aristotele. **Perciò tra le varie sostanze immateriali troviamo che ciascuna ha tanta capacità di essere intelligibile mediante la propria essenza, quanta ne possiede in ordine all'essere attuale** in forza della medesima essenza.

- Ecco dunque che **l'essenza di Dio**, atto puro e perfetto, è per se stessa e totalmente intelligibile in senso assoluto. Perciò Dio conosce mediante la propria essenza, non soltanto se stesso, ma tutte le cose.

- **L'essenza dell'angelo** poi, pur facendo parte come atto degli esseri intellettuali, **non è tuttavia un atto puro e perfetto**. Perciò l'intellezione dell'angelo non si completa mediante la sola essenza propria: infatti, sebbene conosca se stesso mediante la propria essenza, non può tuttavia conoscere con essa tutte le cose, ma conosce le altre cose mediante le loro specie intenzionali.

- **L'intelletto umano**, finalmente, fa parte degli esseri intellettuali solo come qualche cosa di **potenziale**, cioè come la materia prima fa parte delle cose sensibili: tanto è vero che viene denominato *possibile*. Perciò, considerato nella sua essenza, si presenta come un essere intelligibile potenziale. **E quindi di suo ha la capacità di conoscere, non di venir conosciuto; a meno che non diventi attuale**. - Non per nulla i platonici ammisero una serie di esseri intelligibili al disopra delle varie intelligenze: l'intelligenza infatti, secondo questa teoria, dovrebbe conoscere solo mediante una partecipazione degli intelligibili; e chi riceve la partecipazione è inferiore a chi la comunica. Se quindi l'intelletto umano fosse posto in atto da una partecipazione delle forme intelligibili separate, come volevano i platonici, esso conoscerebbe se stesso mediante una siffatta partecipazione di cose immateriali. **Siccome però nello stato della vita presente è connaturale al nostro**

intelletto volgersi alle cose materiali e sensibili, come abbiamo già spiegato, ne segue che esso conosce se stesso in quanto è posto in atto dalle specie intenzionali astratte dal mondo sensibile mediante il lume dell'intelletto agente; e questo lume è insieme atto degli oggetti intelligibili e, per mezzo di essi, atto dell'intelletto possibile. **Dunque il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto.**

E questo può avvenire in due modi:

- **Primo, come cognizione [soggettiva] particolare;** quando Socrate, p, es., o Platone, nel riflettere sulla propria cognizione, percepiscono di avere un'anima intellettuale.

- **Secondo, come cognizione [oggettiva] universale: quando studiamo la natura della mente umana analizzando l'operazione dell'intelletto.** E' vero però che il discernimento e l'efficacia di questa cognizione, con la quale conosciamo la natura dell'anima, ci deriva dal fatto che la luce della nostra intelligenza promana dalla verità divina, nella quale sono contenute le ragioni di tutte le cose, come si è visto [q.84, a.5]. Scrive perciò S. Agostino: "Noi percepiamo la verità immutabile, dalla quale passiamo a definire perfettamente, per quanto ci è possibile, non quale sia la mente di ciascun uomo, ma quale debba essere secondo le ragioni semper eterne". - Tra le due maniere di conoscere c'è però una [grande] differenza. Per la prima basta la sola presenza della mente, da cui proviene l'atto mediante il quale conosce se stessa. Perciò si dice che conosce se stessa in forza della sua presenza. Per avere invece l'altra cognizione della mente non basta la sua presenza; ma si richiede un'indagine diligente e sottile. Molti infatti ignorano la natura dell'anima, e non pochi hanno errato in proposito. Per questo S. Agostino, parlando di tale ricerca, scrive: "La mente non cerchi di scorgere se stessa come assente; ma cerchi di arrivare a discernere se stessa come presente", cerchi cioè di conoscere la sua differenza dalle altre cose, vale a dire cerchi di conoscere la propria quiddità o natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 1, ad 1 arg.

La mente conosce se stessa per se stessa, poiché arriva finalmente alla conoscenza di se medesima, sebbene ci arrivi mediante il proprio atto: essa stessa è oggetto di conoscenza, poiché essa stessa è oggetto del suo amore, come aggiunge S. Agostino medesimo. Una cosa infatti si può dire conosciuta per se stessa per due motivi: o perché si arriva alla sua cognizione senza intermediari, come avviene per i primi principii per sé noti; o perché non è conoscibile per via indiretta [per accidens]. Il colore, p. es., direttamente soltanto è visibile, mentre la sostanza è visibile per via indiretta [per accidens].

I^a q. 87 a. 1, ad 2 arg.

L'essenza dell'angelo si trova come atto nel genere delle realtà intellettuali, perciò può essere insieme intelletto conoscente e oggetto conosciuto. Per questo l'angelo conosce la propria essenza senza intermediari. Non così l'intelletto umano: il quale, o è totalmente in potenza rispetto agli oggetti intelligibili, come l'intelletto possibile, oppure è atto di specie intelligibili astratte dai fantasmi, come è l'intelletto agente.

I^a q. 87 a. 1, ad 3 arg.

L'affermazione del Filosofo è universalmente vera per ogni intelletto. Infatti come il senso nell'atto del sentire si identifica con l'oggetto sensibile, perché l'immagine dell'oggetto sensibile costituisce allora la sua forma di senso in atto; così nell'atto dell'intendere l'intelletto si identifica col suo oggetto, perché l'immagine intenzionale dell'oggetto conosciuto costituisce allora la sua forma di intelletto in atto. E poiché l'intelletto umano diviene attuale mediante l'immagine conoscitiva del suo oggetto, dovrà essere conosciuto anch'esso mediante l'immagine che ne costituisce la forma. Perciò, dire che "nelle cose prive di materia l'intelletto s'identifica con l'oggetto conosciuto", equivale ad affermare che "nelle cose attualmente conosciute l'intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto": poiché un oggetto è conosciuto in maniera attuale per il fatto che è privo di materia. C'è però da notare una differenza: la natura di alcuni esseri esclude la materia, come avviene per le sostanze separate, che noi chiamiamo angeli, ognuna delle quali è insieme conosciuta e conoscente.

Esistono invece altri esseri che non escludono la materia dalla loro natura, ma soltanto dalle immagini che essi astraggono. E per questo che il Commentatore arriva a scrivere che l'affermazione riportata vale soltanto per le sostanze separate; poiché in esse si applica in una maniera che non si può applicare per altre intelligenze, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto **conosca immediatamente** nella loro essenza **gli abiti** dell'anima.

I^a q. 87 a. 2, arg. 1

Infatti Scrive **S. Agostino**: "Non si vede la fede nel cuore in cui si trova, come si vede l'anima di un altro uomo dai movimenti del corpo; tuttavia essa è ritenuta da una scienza certissima ed è gridata dalla coscienza". Ma la stessa ragione vale per tutti gli abiti dell'anima. Perciò questi abiti non sono conosciuti mediante i loro atti, ma per se stessi.

I^a q. 87 a. 2, arg. 2

Le cose materiali esistenti fuori dell'anima sono conosciute per il fatto che vengono a trovarsi nell'anima le loro immagini; per questo si dice che sono conosciute mediante le loro immagini. Ora, **gli abiti dell'anima si trovano già nell'anima con la loro essenza**. Dunque sono conosciuti in questa loro essenza.

I^a q. 87 a. 2, arg. 3

"**Ciò che causa in altri una data perfezione, deve possederla anch'esso e in grado maggiore**". Ora, l'anima conosce le altre cose in forza dei suoi abiti *[non però come mezzi conoscitivi ma come attitudini]* e delle specie intelligibili. Questi ultimi dunque devono essere quanto mai direttamente conosciuti dall'anima.

I^a q. 87 a. 2. SED CONTRA:

Gli abiti sono principi degli atti, come lo sono le potenze. Ora, secondo Aristotele, "gli atti e le operazioni logicamente sono prima delle potenze". Dunque, per la medesima ragione, sono prima anche degli abiti. Perciò **gli abiti, come le potenze, si conoscono per mezzo dei loro atti**.

I^a q. 87 a. 2. RESPONDEO:

In qualche modo l'abito si trova tra la pura potenza e l'atto pieno. Ora, abbiamo già spiegato che niente si può conoscere, se non in quanto è in atto. L'abito perciò, non avendo la pienezza dell'atto, non ha neppure l'attitudine ad esser conosciuto per se stesso, ma è necessario che sia conosciuto mediante il suo atto.

- E questo è vero, sia nel caso di chi **percepisce** di avere un abito per il fatto che compie l'atto proprio di quell'abito,

- sia nel caso di chi **va alla ricerca** della natura e della definizione di un abito, partendo dagli atti corrispondenti.

La prima di queste cognizioni avviene per la presenza stessa dell'abito; poiché per il fatto stesso che l'abito è presente causa l'atto in cui viene subito percepito. Invece **la seconda conoscenza dell'abito avviene mediante un'indagine accurata**, come abbiamo già detto a proposito dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 2, ad 1 arg.

Sebbene la fede non si conosca dai movimenti esteriori del corpo, tuttavia viene percepita da chi la possiede per mezzo dell'atto ulteriore del cuore. L'uomo infatti sa di aver la fede, solo perché ha la percezione del suo credere.

I^a q. 87 a. 2, ad 2 arg.

[Inizialmente] gli abiti si trovano nel nostro intelletto non come oggetto d'intellezione (poiché nella vita presente oggetto del nostro intelletto è la natura delle cose materiali, come abbiamo già visto); ma come mezzi di cui l'intelletto si serve per conoscere.

I^a q. 87 a. 2, ad 3 arg.

L'assioma riportato, "ciò che causa in altri una data perfezione, deve possederla anch'esso e in grado maggiore", è vero se si applica a cose dello stesso ordine, p. es., a uno stesso genere di causalità; se è vero, mettiamo, che la salute è desiderabile per la vita, la vita sarà più desiderabile di essa. L'assioma invece è falso se viene applicato a cose di ordine diverso: dall'affermare, p. es., che la sanità dipende dalla medicina, non ne viene che la medicina sia più desiderabile di quella, poiché la sanità è qui posta nell'ordine dei fini, mentre la medicina si trova in quello delle cause efficienti. Ebbene, se prendiamo due cose che rientrino direttamente nell'ordine degli oggetti conoscitivi, allora quella di esse che serve a far conoscere l'altra avrà una conoscibilità maggiore, come l'hanno i principi rispetto alle conclusioni [triangolo rettangolo/teorema Pitagora]. Ma un abito non rientra nell'ordine degli oggetti in quanto abito; e quindi le cose possono essere conosciute mediante un abito, non perché questo funge da mezzo conoscitivo, ma perché serve al soggetto conoscente come disposizione o come forma nell'atto della conoscenza: perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'intelletto non conosca il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3, arg. 1

Infatti: Propriamente si conosce ciò che è oggetto di una facoltà conoscitiva. Ora, l'atto differisce dall'oggetto. Dunque l'intelletto non conosce il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che si conosce si conosce mediante un atto. Se dunque l'intelletto conoscesse il proprio atto, dovrebbe conoscerlo mediante un altro atto; e questo con un altro ancora. Si avrebbe così un processo all'infinito; e cioè un assurdo evidente.

I^a q. 87 a. 3, arg. 3

L'intelletto sta al proprio atto, come il senso sta al suo. Ora, i sensi propri non sentono il proprio atto, ma questa percezione appartiene al senso comune, come insegna Aristotele. Dunque neppure l'intelletto conosce il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Io capisco di capire".

I^a q. 87 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto. Ora, **l'ultima perfezione dell'intelletto è la sua operazione:** poiché questa non è un'operazione [transitiva] che, per avere un termine estrinseco, viene ad essere compimento di un prodotto o di un'opera, come la costruzione di un edificio. **Essa**

invece rimane nell'operante, quale perfezione e atto del medesimo, come dice Aristotele. **Perciò la prima cosa che si conosce intorno all'intelligenza è precisamente la sua intellesione.**

Ma in questo le varie, intelligenze si trovano in condizioni diverse:

- Vi è un intelletto, quello di Dio, il quale si identifica col suo atto conoscitivo. Perciò **in Dio conoscere la propria intellesione e conoscere la propria essenza è la stessa cosa: appunto perché l'essenza di Dio si identifica con l'intellessione.**

- Vi è un altro intelletto, quello degli angeli, che non si identifica con la loro intellesione, come si è visto, ma ha come primo oggetto la loro essenza. Perciò, **sebbene per l'angelo non sia logicamente la stessa cosa intendere la propria intellesione e intendere la propria essenza, tuttavia l'angelo conosce simultaneamente le due cose con un unico atto.** Infatti conoscere la propria essenza è propriamente perfezione di questa medesima essenza; d'altra parte un oggetto si conosce unito alla sua perfezione mediante un solo atto.

- C'è finalmente un altro **intelletto, quello dell'uomo, il quale non si identifica con la sua intellesione**, e il cui oggetto primario non è la propria essenza, ma qualche cosa di estrinseco, cioè la natura degli **esseri corporei**. Perciò questo è l'oggetto che per primo viene conosciuto **dall'intelletto umano**; in secondo luogo viene conosciuto **l'atto stesso che serve per conoscere l'oggetto**; e mediante questo atto si arriva a conoscere **l'intelletto medesimo**, che ha la sua perfezione proprio nella conoscenza. Per tale motivo il Filosofo afferma che gli oggetti sono conosciuti prima degli atti, e gli atti prima delle potenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 4, ad 1 arg.

Oggetto dell'intelletto, cioè l'ente o il vero, è un universale, il quale abbraccia anche l'atto d'intellessione. Perciò **l'intelletto può conoscere il proprio atto. Ma non come primo oggetto**: perché nello stato presente il primo oggetto del nostro intelletto non è un ente o un vero qualsiasi, ma l'ente e il vero visto nelle cose materiali, come abbiamo spiegato **[q. 84, a. 7]**. Di qui si passa alla conoscenza di tutte le altre cose.

I^a q. 87 a. 4, ad 2 arg.

L'intellessione umana non costituisce l'atto e la perfezione **di quell'essere materiale che è oggetto d'intellessione**: così da poter conoscere con un solo atto la natura dell'essere materiale e la sua intellessione, come appunto si conoscono le cose insieme alla loro perfezione. Perciò l'atto col quale l'intelletto conosce la pietra è diverso da quello con cui conosce di conoscere la pietra, e così di seguito. D'altra parte non c'è difficoltà ad ammettere nell'intelligenza **un'infinità potenziale**, come abbiamo già spiegato.

I^a q. 87 a. 4, ad 3 arg.

I sensi propri hanno la sensazione in quanto subiscono un'alterazione nei loro organi materiali da parte degli oggetti esterni. Infatti non è possibile che una cosa materiale si alteri da se stessa, ma deve essere alterata da un'altra. Per questo l'atto dei sensi propri deve essere percepito dal senso comune. Ma l'intelletto non conosce mediante l'alterazione materiale di un organo: perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'intelletto non conosca l'atto della volontà.

I^a q. 87 a. 4, arg. 1

Nessuna cosa è conosciuta dall'intelletto, se in qualche modo non si trova in esso. Ora, l'atto della volontà non si trova nell'intelligenza, trattandosi di potenze diverse. Dunque l'atto della volontà non è conosciuto dall'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, arg. 2

Gli atti sono specificati dagli oggetti. Ora, l'oggetto della volontà differisce da quello dell'intelletto. Quindi anche l'atto della volontà è di specie diversa da quello che può essere oggetto dell'intelligenza. Dunque non è conosciuto dall'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, arg. 3

Al dire di S. Agostino, i moti dell'anima non sono conosciuti "né per mezzo di immagini, come i corpi; né per la loro presenza, come le arti; ma per mezzo di certe nozioni". Ora, non sembra possibile che nell'anima ci siano altre nozioni oltre le essenze delle cose conosciute e le loro immagini. Perciò è impossibile che l'intelletto conosca quei moti dell'anima, che sono gli atti della volontà.

I^a q. 87 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Io conosco di volere".

I^a q. 87 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, l'atto della volontà è l'inclinazione che accompagna la forma di ordine intellettuale, come l'**appetito naturale** è l'inclinazione che accompagna la forma di **ordine naturale**. Ora, ogni inclinazione è proporzionata al modo di essere del soggetto rispettivo. Perciò l'**inclinazione fisica** si trova fisicamente negli esseri fisici; quella che corrisponde all'**appetito sensitivo** si trova sensibilmente nel soggetto senziente. Parimente, l'inclinazione intellettuale, che corrisponde all'atto della volontà, si trova intellettualmente negli esseri intelligenti, come nel suo principio e soggetto proprio. Così si esprime anche il Filosofo, quando scrive che "la volontà è nella ragione". Ora, ciò che si trova intellettualmente in un soggetto intellettuale è logicamente conosciuto da lui. Dunque l'atto della volontà è conosciuto dall'intelletto, sia perché uno percepisce di volere, sia perché conosce la natura di questo atto, e per conseguenza la natura dei suoi principi, cioè degli abiti e della facoltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 4, ad 1 arg.

L'argomento portato sarebbe valido, se la volontà e l'intelletto fossero non soltanto potenze diverse, ma appartenessero anche a soggetti diversi; poiché allora ciò che avviene nella volontà sarebbe assente dall'intelletto. **Invece, essendo radicalmente le due facoltà nell'unica sostanza dell'anima**, ed essendo l'una come la radice dell'altra, ciò che si trova nella volontà, viene a trovarsi in qualche modo anche nell'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, ad 2 arg.

Il bene e il vero, che sono rispettivamente oggetto della volontà e dell'intelletto, sono razionalmente due cose distinte, tuttavia **l'una cosa è inclusa nell'altra**, come abbiamo già fatto osservare. Il vero infatti è una specie di bene, e il bene è una specie di vero. Perciò quel che appartiene alla volontà ricade nell'intelletto; e quello che appartiene all'intelletto può ricadere nell'ambito della volontà.

I^a q. 87 a. 4, ad 3 arg.

I moti dell'anima sono presenti nell'intelletto, non soltanto con la loro immagine, come i corpi, e neppure soltanto con la loro presenza nel soggetto come le arti, **ma come un essere derivato si trova nel suo principio il quale ne possiede la nozione**. Perché S. Agostino afferma che i moti dell'anima stanno nella memoria mediante certe nozioni.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Come l'anima conosca le cose ad essa superiori

Questione 88

Proemio

Rimane ora da studiare in che modo l'anima umana conosca le cose ad essa superiori, cioè le sostanze immateriali.

Sulla questione si presentano tre quesiti:

1. Se l'anima umana nella vita presente possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali che chiamiamo angeli;

2. Se possa giungere a tale cognizione mediante la conoscenza delle cose materiali;

3. Se Dio sia il primo oggetto della nostra conoscenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima umana **nello stato della vita presente** possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 1

Scriva **S. Agostino**: "La mente, come ricava le sue nozioni intorno alle cose materiali dai sensi del corpo, così le ricava da se stessa intorno agli esseri incorporei". Ora questi esseri non sono altro che le sostanze immateriali. Dunque la mente ha la percezione delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 2

Ogni cosa diviene conosciuta mediante una cosa consimile. Ora la mente umana è più simile agli esseri immateriali che a quelli materiali, essendo essa immateriale, come abbiamo dimostrato sopra. Se dunque essa percepisce le cose materiali, molto più percepirà quelle immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 3

I sensibili di somma intensità non sono percepibili in grado sommo da noi, perché la loro intensità rovina i sensi. Invece l'intensità di ordine intellettuale non rovina l'intelletto, come dice Aristotele. Perciò gli oggetti, che per se stessi sono sommamente intelligibili, sono sommamente intelligibili anche per noi. Inoltre, siccome le cose materiali sono intelligibili solo perché siamo noi a renderle attualmente intelligibili, astraendole dalla materia, è chiaro che quelle sostanze che per loro natura sono immateriali sono per se stesse più intelligibili. Queste perciò sono da noi meglio conosciute delle cose materiali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 4

Fa notare il **Commentatore** che se noi non potessimo conoscere le sostanze immateriali, "allora la natura avrebbe agito senza scopo; formando degli esseri per se stessi conoscibili, che di fatto non sarebbero conosciuti da nessuno". Ora, niente in natura è senza scopo. Dunque le sostanze immateriali possono essere conosciute da noi.

I^a q. 88 a. 1, arg. 5

L'intelletto sta agli oggetti intelligibili, come il senso a quelli sensibili. Ma la nostra vista può vedere tutti i corpi, tanto quelli superni e incorruttibili, quanto quelli inferiori e corruttibili. Quindi il nostro intelletto potrà conoscere tutte le sostanze intellettive, anche quelle superiori e immateriali.

I^a q. 88 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 9, 16**: "**Chi scruterà le cose che sono nei cieli?**". Si dice poi che siano nei cieli le sostanze dello stesso genere, poiché si legge in S. **Matteo, 18, 10**: "**I loro angeli in cielo...**". **Perciò le sostanze immateriali non si possono conoscere con l'indagine umana.**

I^a q. 88 a. 1. RESPONDEO:

- Secondo l'opinione di **Platone** le sostanze immateriali non soltanto sono conosciute da noi, ma sono il primo oggetto della nostra conoscenza. Infatti Platone riteneva che le forme immateriali sussistenti, che chiamava *idee*, fossero l'oggetto proprio della nostra intelligenza, e quindi che fossero primieramente e direttamente conosciute da noi. Tuttavia la conoscenza dell'anima sarebbe rivolta alle cose materiali, perché l'intelletto è unito alla fantasia e ai sensi. Perciò, quanto più l'intelletto sarà purificato, tanto meglio percepirà la verità delle cose immateriali.

- Invece secondo il parere di **Aristotele**, più conforme all'esperienza, nello stato della vita presente il nostro intelletto ha un rapporto naturale all'essenza delle cose materiali, così da non conoscere nulla, come abbiamo visto, [q. 84, a. 7] senza volgersi ai fantasmi. È perciò evidente che, accolto il processo conoscitivo da noi sperimentato, non possiamo noi intendere primieramente e immediatamente le sostanze immateriali, estranee al dominio dei sensi e dell'immaginazione.

Ciò nonostante **Averroè** ritiene che al **termine di questa vita** l'uomo possa giungere alla percezione di queste sostanze separate, in forza della partecipazione e dell'unione nostra con una **sostanza immateriale**, chiamata da lui "**intelletto agente**", il quale, essendo appunto una sostanza **separata**, ha per natura la percezione delle sostanze separate. Perciò quando la nostra unione con esso sarà così perfetta da poter conoscere perfettamente per mezzo suo, allora anche noi percepiremo le sostanze separate; così come ora conosciamo le cose materiali per l'unione nostra con l'intelletto possibile.

- Ed ecco come egli concepisce la nostra unione con l'intelletto agente. Siccome **la nostra intelligenza** dipende dall'intelletto agente e dagli oggetti pensati, e ciò è evidente quando veniamo a conoscere delle conclusioni in forza di principi già noti, è necessario che **l'intelletto agente** abbia verso le **cose pensate** lo stesso rapporto, che ha **l'agente principale** verso i suoi **strumenti**, oppure la **forma** verso la **materia**. Infatti sono questi i due modi secondo i quali un'unica operazione può essere attribuita a due principi: o **come l'atto del segare** che si attribuisce al **falegname** e alla **sega**, **agente principale** e **strumento**, o come il riscaldamento che si attribuisce al calore e al fuoco, forma e soggetto. In un modo o nell'altro l'intelletto agente sta alle cose pensate come la perfezione al soggetto perfettibile, e come l'atto sta alla potenza.

<i>[Intelletto agente</i>	>>	<i>cose pensate</i>	>>	<i>intendere</i>
<i>Falegname</i>	>>	<i>sega</i>	>>	<i>segare</i>
<i>Agente principale</i>	>>	<i>strumenti</i>	>>	<i>azione</i>
<i>Forma</i>	>>	<i>materia</i>	>>	<i>azione]</i>

Ora, soggetto perfetto e perfezione sono entità simultanee in una data cosa; come sono simultanei nella pupilla l'oggetto attualmente visibile e la luce. Perciò avremo anche una infusione simultanea nell'intelletto possibile e delle cose pensate e dell'intelletto agente. E **quante più sono le cose pensate che riceviamo, tanto maggiormente ci avviciniamo alla nostra unione perfetta con l'intelletto agente. Così, quando avremo conosciuto tutte le cose pensate**, l'intelletto agente sarà perfettamente unito a noi, e noi potremo conoscere per mezzo di esso tutte le cose, e materiali e immateriali. E in questo Averroè fa consistere l'ultima felicità dell'uomo.

- Non ha importanza per la presente questione decidere se in tale stato di felicità, sia l'intelletto possibile a conoscere le sostanze separate mediante l'intelletto agente, come egli pensa, oppure, cosa che egli rimprovera ad Alessandro [di Afrodisia], se sia l'uomo a conoscerle per mezzo dell'intelletto agente; poiché per Alessandro l'intelletto possibile sarebbe corruttibile.

Ora, tutta questa teoria non regge:

- **Primo**, perché sarebbe per **noi** impossibile conoscere formalmente con l'intelletto agente, se l'intelletto fosse una sostanza separata: poiché ciò che serve all'agente per agire formalmente è la sua forma e il proprio atto; infatti ogni causa agente agisce in quanto è in atto. Del resto, lo abbiamo già dimostrato a proposito dell'intelletto possibile.

- **Secondo**, se, stando all'opinione suddetta, l'intelletto agente fosse una sostanza separata, non si unirebbe a noi in maniera sostanziale: ma si unirebbe solo mediante la sua luce, partecipata alle varie intelligenze nell'atto del pensare; non già in ordine a tutte le altre operazioni dell'intelletto agente, così da ricavarne la conoscenza delle sostanze immateriali. Così, quando vediamo i colori illuminati dal sole, non avviene una unione sostanziale tra noi e il sole, fino al punto di poter noi compiere le azioni del sole; ma a noi si unisce solo la luce solare per la visione dei colori.

- **Terzo**, pur ammettendo che in tal modo l'intelletto agente si unisca a noi con tutta la sua sostanza, tuttavia questi filosofi non possono ammettere che l'intelletto agente si unisca a noi totalmente in funzione di uno o di due intelligibili soltanto, ma si unirà in funzione di tutti i nostri oggetti intelligibili. Ora, tutti questi nostri oggetti d'intellezione [essendo cose sensibili] non raggiungono il valore e il grado dell'intelletto agente, essendo cosa molto più grande conoscere delle sostanze separate, che tutti gli esseri materiali. Perciò è evidente che, pur conoscendo noi tutte le cose materiali, l'intelletto agente non si unirebbe a noi in modo tale da farci conoscere anche le sostanze separate.

- **Quarto**, è ben difficile che un uomo in questo mondo possa conoscere tutte le cose materiali; cosicché nessuno, o pochissimi potrebbero arrivare alla felicità. Ora, questo urta contro il pensiero di **Aristotele**, il quale dice che la felicità è "un bene comune, partecipabile da tutti coloro che non sono negati alla virtù". - Del resto non è ragionevole che il fine di tutta una specie sia raggiunto in pochi casi dagli esseri contenuti in quella specie.

- **Quinto**, **Aristotele** dice espressamente, che "la felicità consiste nell'operazione della virtù più perfetta". E dopo aver elencato molte virtù, conclude affermando che l'ultima felicità, la quale consiste nella conoscenza dei supremi intelligibili, appartiene alla virtù della sapienza, da lui considerata la prima delle scienze speculative. Risulta così che per **Aristotele** l'ultima felicità dell'uomo consiste nella conoscenza delle sostanze separate, quale si può avere dalle scienze speculative, non già dalla compartecipazione a un intelletto agente secondo i sogni di certuni.

- **Sesto**, abbiamo già dimostrato [q.79, a.4] che l'intelletto agente non è una sostanza separata, ma una facoltà dell'anima, che si estende in maniera attiva a quegli oggetti ai quali si estende in maniera recettiva l'intelletto possibile. Infatti **Aristotele** insegna che l'intelletto possibile "è la potenza a diventare tutte le cose", e l'intelletto agente "la potenza a far diventare tutte le cose". Perciò questi due intelletti, nello stato della vita presente, si estendono ai soli oggetti materiali; oggetti che l'intelletto agente rende intelligibili in atto, e che sono ricevuti nell'intelletto possibile. E quindi attualmente noi non raggiungiamo la conoscenza diretta delle sostanze immateriali, né per mezzo dell'intelletto possibile, né per mezzo dell'intelletto agente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 1, ad 1 arg.

Da quel testo di S. Agostino si potrà desumere che in forza di se medesima la nostra mente può conoscere quello che arriva a sapere intorno agli esseri incorporei. E questo è così vero che gli stessi filosofi usano dire che la nostra cognizione dell'anima è il punto di partenza per conoscere le sostanze separate. L'anima infatti

dalla conoscenza di se medesima giunge a quella conoscenza delle sostanze immateriali, che essa può raggiungere: **ma non arriva davvero a conoscerle direttamente e perfettamente, conoscendo se stessa.**

I^a q. 88 a. 1, ad 2 arg.

La somiglianza di natura non è una ragione sufficiente per conoscere; altrimenti bisognerebbe dire con Empedocle che l'anima, per conoscere tutte le cose, deve avere la natura di tutti gli esseri. Per la conoscenza si richiede che la somiglianza, o immagine, dell'oggetto conosciuto venga a trovarsi nel conoscente come una sua forma. Ora, nello stato della vita presente il nostro intelletto possibile è fatto per ricevere le immagini delle cose materiali, astratte dai fantasmi: esso perciò conosce gli esseri materiali più delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, ad 3 arg.

Si esige una certa proporzione tra l'oggetto e la potenza conoscitiva, come si esige tra atto e potenza, tra perfezione e perfezionabile. Quindi la mancata percezione degli oggetti sensibili troppo intensi non dipende soltanto dal fatto che essi rovinano gli organi sensitivi, ma anche perché sono sproporzionati alle facoltà sensitive. Così anche **le sostanze immateriali sono sproporzionate, nello stato della vita presente, al nostro intelletto, il quale non è perciò in grado di percepirle.**

I^a q. 88 a. 1, ad 4 arg.

L'argomento del Commentatore per più di un motivo non regge. Primo, perché anche **se le sostanze separate non sono conosciute da noi, non ne viene che non siano conosciute da altre intelligenze: infatti sono conosciute da se medesime, e reciprocamente si conoscono tra di loro.** - Secondo, perché **il fine delle sostanze separate non è quello di essere conosciute da noi.** Ora, si dice senza scopo ciò che non raggiunge il fine per cui è creato. Quindi, anche ammettendo che le sostanze spirituali non sono conosciute da noi, non ne seguirebbe l'inutilità della loro esistenza.

I^a q. 88 a. 1, ad 5 arg.

Il senso conosce in maniera identica tanto i corpi superiori che quelli inferiori, cioè per una trasmutazione prodotta nell'organo dall'oggetto sensibile. Invece non è identico il modo col quale sono conosciute le sostanze materiali, percepite per via di astrazione, e le sostanze immateriali, che non possono essere conosciute da noi in questa maniera, non essendo esse rappresentabili dai fantasmi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto possa raggiungere la conoscenza delle **sostanze immateriali**, mediante la **conoscenza delle cose materiali.**

I^a q. 88 a. 2, arg. 1

Scriva **Dionigi** che **"non è possibile alla mente umana assurgere alla contemplazione immateriale delle gerarchie celesti, se non facendosi condurre per mano dalla realtà materiale"**. Resta dunque stabilito che le cose materiali ci possono condurre come per mano alla conoscenza delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 2, arg. 2

La scienza risiede nell'intelletto. Ora, abbiamo scienze e definizioni intorno alle sostanze immateriali: infatti il **Damasceno** dà una definizione dell'angelo; e sempre sugli angeli vengono impartite delle lezioni, tanto nelle **discipline teologiche**, che in **quelle filosofiche**. Dunque noi possiamo conoscere le sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 2, arg. 3

L'anima umana appartiene al genere delle **sostanze immateriali**. Ebbene, essa può essere da noi conosciuta mediante l'atto col quale si conosce la realtà materiale. Quindi noi potremo conoscere anche le altre sostanze immateriali mediante le loro operazioni sulla realtà materiale.

I^a q. 88 a. 2, arg. 4

Partendo dagli effetti è impossibile comprendere la causa, solo se questa sorpassa i suoi effetti all'infinito. Ma quest'ultima prerogativa appartiene a Dio solo. Perciò le altre sostanze immateriali create possono essere conosciute da noi per mezzo delle cose materiali.

I^a q. 88 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi insegna che "le entità intelligibili non si possono apprendere mediante quelle sensibili, nè quelle semplici mediante quelle composte, né le cose incorporee con quelle corporee".

I^a q. 88 a. 2. RESPONDEO:

Come riferisce Averroè, un certo Avempace pensò che noi, attraverso la conoscenza delle sostanze materiali possiamo arrivare alla intellesione di quelle immateriali, in base ai soli principi della filosofia. Infatti **il nostro intelletto**, essendo fatto per astrarre l'essenza delle cose materiali dalla materia, se in tale essenza riscontrasse ancora qualche cosa di materiale, potrebbe nuovamente astrarre: e poiché tale processo non può ripetersi all'infinito, arriverà finalmente a un'essenza del tutto depurata dalla materia. Cioè verrà a conoscere una sostanza immateriale.

L'argomento sarebbe valido se le sostanze immateriali fossero le forme o le specie di questi esseri materiali, come pensavano i platonici. Ma scartata questa ipotesi, e stabilito invece che le sostanze immateriali sono di tutt'altra natura che le essenze corporee, allora, per quanto **il nostro intelletto** possa astrarre l'essenza delle cose materiali dalla materia, **non arriverà mai a un'entità simile alla sostanza immateriale**. Perciò attraverso le sostanze materiali non potremo mai perfettamente comprendere le sostanze immateriali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 2, ad 1 arg.

Dalle cose materiali noi possiamo salire a una **certa conoscenza** degli esseri immateriali, ma non a una conoscenza perfetta; poiché non esiste un adeguato termine di paragone tra le cose materiali e quelle immateriali, e le **similitudini** prese talora dal mondo materiale per capire la realtà immateriale presentano gravissime dissomiglianze, come nota Dionigi.

I^a q. 88 a. 2, ad 2 arg.

Quando nelle scienze si tratta degli esseri superiori, si procede soprattutto **per via di negazione**: Aristotele, p. es., ci dà una nozione dei corpi celesti mediante la negazione delle proprietà dei corpi inferiori. Molto meno dunque potremo noi conoscere le sostanze immateriali, fino al punto di comprenderne la quiddità: ma **la scienza umana** si limita a impartire insegnamenti intorno ad esse, servendosi della negazione, o di certi **loro rapporti** col mondo corporeo.

I^a q. 88 a. 2, ad 3 arg.

L'anima umana conosce se stessa **mediante la propria intellesione**, che, essendo l'atto specifico di essa, ne dimostra perfettamente la virtù e la natura. Questo atto però, e quant'altro si trova nelle cose materiali, non può servire a conoscere perfettamente la virtù e la natura delle sostanze immateriali; poiché tutto questo non adegua la virtù delle medesime.

I^a q. 88 a. 2, ad 4 arg.

Le sostanze immateriali create non convengono certamente nel genere "naturale" con quelle corporee, poiché la potenza e la materia non vi si trovano nello stesso modo; convengono invece nel genere logico, poiché anche le sostanze immateriali sono comprese nel predicamento di sostanza, non essendo la loro essenza identica al loro essere. Dio al contrario non ha in comune con le cose materiali né il genere naturale, né il genere logico: Dio infatti in nessuna maniera è racchiuso in un genere, come fu già dimostrato. Perciò, mediante le analogie tratte dalle cose materiali, possiamo raggiungere delle nozioni positive, sia pur generiche e non specifiche, sugli angeli; mentre non possiamo averne affatto su Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio sia il primo oggetto conosciuto dalla mente umana.

I^a q. 88 a. 3, arg. 1

Infatti: Quello in cui sono conosciute tutte le altre cose, e in forza del quale giudichiamo di esse, è il primo oggetto della nostra conoscenza; così è la luce per l'occhio, e i primi principi per l'intelletto. Ora, noi conosciamo tutte le cose nella luce della prima verità, e in forza di essa le giudichiamo, come dice esplicitamente S. Agostino. Dunque Dio è il primo oggetto della nostra conoscenza.

I^a q. 88 a. 3, arg. 2

"Chi causa in altri una data perfezione, deve possederla in grado maggiore" (Aristotele). Ma Dio è causa di ogni nostra cognizione, poiché è "la vera luce che illumina ogni uomo il quale viene in questo mondo" (Giovanni, 1, 9). Quindi Dio è l'oggetto conosciuto da noi per primo e meglio di ogni altra cosa.

I^a q. 88 a. 3, arg. 3

La prima cosa che si conosce in un'immagine è il modello da cui dipende. Ora, a detta di S. Agostino, la nostra mente è un'immagine di Dio. Perciò Dio è il primo oggetto che noi percepiamo nella nostra mente.

I^a q. 88 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, Giovanni, 1, 18: "Nessuno ha mai visto Dio".

I^a q. 88 a. 3. RESPONDEO:

L'intelligenza umana nello stato della vita presente non può conoscere le sostanze immateriali create [a.1], come si è visto; molto meno, dunque, potrà conoscere l'essenza della sostanza increata.

Quindi, assolutamente parlando, dobbiamo dire che Dio non è il primo oggetto della nostra conoscenza, e dire piuttosto che arriviamo a conoscerlo attraverso le creature, secondo l'espressione dell'Apostolo, Romani, 1, 20: "Le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Il primo oggetto conosciuto da noi nello stato della vita presente è invece la quiddità delle cose materiali, oggetto [proprio] del nostro intelletto, come più volte abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 4, ad 1 arg.

Noi intendiamo e giudichiamo tutte le cose nella luce della prima verità, in quanto che la luce stessa della nostra mente, naturale e gratuita, non è che un'impronta della prima verità, come abbiamo già visto. Siccome però per la nostra intelligenza questa stessa luce intellettuale non è l'oggetto conosciuto, ma soltanto il mezzo per conoscere, molto meno potrà essere Dio l'oggetto primo percepito dal nostro intelletto.

I^a q. 88 a. 4, ad 2 arg.

L'aforisma riportato, "chi causa in altri una perfezione deve possederla in grado maggiore", vale per cose che rientrano nello stesso ordine [di causalità], come sopra abbiamo spiegato [q.87, a.2, ad 3]. Ora, Dio causa la conoscenza di tutte le cose, non come primo oggetto di conoscenza, ma come prima causa delle nostre capacità conoscitive.

I^a q. 88 a. 4, ad 3 arg.

Se nell'anima nostra vi fosse un'immagine perfetta di Dio, come il Figlio è l'immagine perfetta del Padre, la nostra mente conoscerebbe subito Dio. Invece quell'immagine è imperfetta. Quindi l'argomento non regge.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La conoscenza dell'anima separata

Questione 89

Proemio

Tratteremo ora della conoscenza che ha l'anima separata [dal corpo].

Sono otto i quesiti da risolvere:

1. Se l'anima separata dal corpo possa compiere atti d'intellezione;

2. Se conosca le sostanze separate;

3. Se conosca tutta la realtà fisica;

4. Se conosca i singolari;

5. Se nell'anima rimangano gli abiti di scienza acquistati in vita;

6. Se l'anima possa servirsi di questi abiti;

7. Se la lontananza nello spazio impedisca la conoscenza dell'anima separata;

8. Se le anime separate dai corpi conoscano gli avvenimenti di questo mondo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima separata non possa avere l'intellezione di nessuna cosa.

I^a q. 89 a. 1, arg. 1

Il Filosofo insegna che "l'intellezione perisce in seguito alla perdita di un qualche organo interiore". Ora, tutti gli organi interiori dell'uomo periscono con la morte. Dunque perisce anche l'intellezione.

I^a q. 89 a. 1, arg. 2

L'anima umana, come abbiamo già visto, è impedita nella sua attività intellettuale dall'inerzia dei sensi, e dalla perturbazione dell'immaginativa. Ma si è anche detto che con la morte vengono distrutti totalmente e i sensi e l'immaginazione. Dunque l'anima dopo la morte non ha intellezione alcuna.

I^a q. 89 a. 1, arg. 3

Se l'anima separata avesse la conoscenza intellettuale, bisognerebbe che conoscesse usando specie intenzionali. Ora, non può servirsi di specie innate, perché inizialmente essa è "come una tavoletta in cui non c'è scritto niente"; e non può servirsi di specie direttamente astratte dalle cose, perché manca degli organi dei sensi e dell'immaginazione, che sono i mezzi necessari per l'astrazione delle specie intenzionali. Neppure sarà in

condizione di ricorrere alle specie intenzionali astratte in precedenza, perché allora l'anima del bambino non potrebbe conoscere niente dopo la morte.

E neppure potrà servirsi di specie intenzionali, avute per infusione da Dio; poiché una tale conoscenza non rientrerebbe nell'ordine naturale di cui discutiamo, ma in quello della grazia. Dunque l'anima separata dal corpo non può conoscer niente.

I^a q. 89 a. 1. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo** che "se non esiste un'operazione propria dell'anima, non può avvenire che essa si separi". Ora invece avviene che essa si separa dal corpo. Dunque l'anima ha una sua operazione specifica; e questa sarà principalmente l'intellezione. Perciò l'anima può conoscere intellettualmente nello stato di separazione dal corpo.

I^a q. 89 a. 1. RESPONDEO:

La difficoltà della presente questione dipende dal fatto che l'anima, finché è unita al corpo, non può intendere nulla senza volgersi ai fantasmi, come risulta dall'esperienza. Se ciò non dipendesse dalla natura dell'anima, ma solo dal fatto accidentale di essere legata al corpo, come pensavano i platonici, tutto si risolverebbe facilmente. Allora, una volta eliminato l'impedimento del corpo, l'anima ritornerebbe alla sua natura, cioè tornerebbe a percepire gli intelligibili puri, senza bisogno di volgersi ai fantasmi, come avviene per le altre sostanze separate. Però in questo caso non sarebbe unita al corpo a vantaggio dell'anima stessa, poiché la sua intellezione sarebbe peggiore nello stato di unione che in quello di separazione; ma l'unione avverrebbe solo a vantaggio del corpo: cosa irragionevole, essendo la materia subordinata alla forma, e non viceversa.

- Ma se ammettiamo che l'anima deve alla propria natura l'esigenza di conoscere volgendosi ai fantasmi, siccome la natura dell'anima non muta per la morte del corpo, sembra logico che l'anima non possa più conoscer nulla naturalmente, allorché non avrà più a disposizione dei fantasmi a cui volgersi.

Per eliminare questa difficoltà bisogna riflettere che ogni cosa opera soltanto in quanto è in atto; perciò il modo di operare di ciascuna cosa corrisponde al modo di essere della medesima. Ora, è diverso il modo di essere dell'anima quando è unita al corpo e quando ne è separata, sebbene resti identica la sua natura. La sua unione col corpo però non è per essa accidentale, poiché l'anima è unita al corpo in forza della sua natura; così la natura del corpo leggero non muta quando dal suo luogo naturale passa a un altro che non gli compete per natura. Perciò, quando l'anima si trova nel suo stato di unione col corpo, le compete il modo di intendere mediante la riflessione sui fantasmi delle cose corporee, presenti negli organi di senso; quando invece sarà separata dal corpo, allora le competerà l'intellezione che si effettua volgendosi alle cose che sono intelligibili per essenza, come avviene per le altre sostanze separate. Perciò l'intellezione mediante la riflessione sui fantasmi è naturale per l'anima, come lo è la sua unione col corpo: mentre **l'esistenza separata dal corpo non è conforme alla sua natura** così pure non è cosa naturale per l'anima conoscere senza volgersi ai fantasmi. Quindi l'anima è unita al corpo per avere un'esistenza e un'operazione conforme alla sua natura.

Ma qui sorge una nuova difficoltà. La natura infatti è sempre ordinata al meglio; ora, è certamente meglio conoscere volgendosi alle cose essenzialmente intelligibili, che ai fantasmi; Dio quindi avrebbe dovuto formare la natura dell'anima in maniera da renderle naturale il processo conoscitivo più nobile, senza costringerla per questo all'unione col corpo.

Dobbiamo perciò considerare che, sebbene l'intellezione mediante gli intelligibili superiori sia più nobile di quella che si può avere ricorrendo ai fantasmi, tuttavia quel primo processo intellettuale per le capacità dell'anima sarebbe risultato meno perfetto. Eccone la spiegazione. La virtù intellettuale presente nelle sostanze intellettuali si deve a una partecipazione della luce divina. Questa luce, dunque, è una e semplice nel primo principio; ma quanto più le creature intellettuali sono distanti da esso, tanto maggiormente quella luce si suddivide e si diversifica, come accade per le linee che si allontanano dal centro:

- 1) Avviene, così che **Dio conosce tutte le cose mediante la sua sola essenza;**

- 2) mentre le **sostanze intellettuali più alte**, conoscono servendosi di **un certo numero di forme intenzionali**. Tuttavia queste ultime sono meno numerose, più universali e più efficaci come rappresentazioni delle cose, a causa della maggiore capacità intellettuale dei soggetti in cui si trovano.
- 3) Le **forme intenzionali** poi, che si trovano **nelle sostanze intellettive più basse**, sono più numerose, **meno universali e meno efficaci** come rappresentazioni delle cose, perché i loro soggetti non raggiungono la virtù intellettuale delle sostanze superiori. Se dunque le sostanze inferiori ricevessero delle forme intenzionali in quella universalità in cui si trovano nelle sostanze superiori, non avendo esse una virtù intellettuale corrispondente, non ne ricaverebbero una conoscenza perfetta delle cose, ma soltanto generica e confusa. Il fatto si può constatare in qualche modo anche negli uomini; infatti chi ha una intelligenza modesta non arriva a farsi un'idea chiara delle cose mediante i concetti più universali avuti da persone meglio dotate, ma bisogna spiegargli le cose una per una.
- 4) Ora, è evidente che nell'ordine di natura le **anime umane sono le sostanze intellettuali più basse**. **E ciò era richiesto dalla perfezione dell'universo**, affinché non mancassero le varie gerarchie degli esseri. Perciò, se le anime umane fossero state create da Dio per avere un'intellezione come quella delle sostanze separate, non avrebbero avuto una conoscenza perfetta, ma confusa e generica. Quindi, affinché potessero avere una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, fu loro data una struttura naturale fatta per l'unione col corpo, e per ricavare dalle cose sensibili una conoscenza appropriata delle medesime; come capita alla gente ignorante che ha bisogno di esempi sensibili per capire una nozione scientifica.
- È evidente perciò che l'anima è unita, al corpo a proprio vantaggio, e per conoscere mediante i fantasmi; tuttavia può esistere separata dal corpo, e avere un processo intellettuale diverso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 1, ad 1 arg.

Se si analizzano attentamente le parole del Filosofo, vediamo che esse sono legate all'ipotesi, da lui fatta in precedenza, secondo la quale l'intellezione sarebbe un atto del composto [di anima e corpo] come la sensazione. Egli infatti non aveva ancora dimostrato la differenza tra l'intelletto e il senso. Si potrebbe anche rispondere che egli parla di quell'intellezione che è legata alla riflessione sui fantasmi.

I^a q. 89 a. 1, ad 2 arg.

Anche la *Seconda difficoltà* parte da questo tipo di conoscenza.

I^a q. 89 a. 1, ad 3 arg.

L'anima separata non intende servendosi di specie intenzionali innate, né di specie avute per astrazione diretta, e neppure di quelle sole che conserva, come la difficoltà vorrebbe far credere; ma servendosi di quelle che le vengono infuse e comunicate dalla luce divina, di cui l'anima diventa partecipe, come le altre sostanze separate, sebbene in grado inferiore. Cosicché appena cessa di mirare verso il mondo corporeo, subito si volge verso le realtà superiori.

Tuttavia non si dica che la sua conoscenza non è naturale, perché da Dio dipende l'infusione non soltanto della luce di grazia, ma anche della luce [intellettiva] naturale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima separata non conosca le sostanze separate.

I^a q. 89 a. 2, arg. 1

Infatti: È più perfetta l'anima quando è unita al corpo, che quando ne è separata; poiché l'anima è per essenza una parte della natura umana; e ogni parte è perfetta quando sta nel suo tutto. Ma l'anima umana quando è

unita al corpo non conosce le sostanze separate, come abbiamo visto. Molto meno, dunque, le conoscerà nello stato di separazione dal corpo.

I^a q. 84 a. 2, arg. 2

Ogni oggetto viene conosciuto, o in forza della sua presenza, o in forza di una sua specie intenzionale. Ora, le sostanze separate non possono essere conosciute dall'anima, né con la loro presenza, perché soltanto Dio penetra così nell'anima; né per mezzo di specie intenzionali ricavate per astrazione dagli angeli, essendo gli angeli più semplici dell'anima. In nessun modo dunque l'anima separata può conoscere le sostanze separate.

I^a q. 89 a. 2, arg. 3

Alcuni filosofi hanno pensato che l'ultima beatitudine dell'uomo consista nella conoscenza delle sostanze separate. Se, quindi, l'anima nello stato di separazione potesse conoscere tali sostanze, raggiungerebbe la beatitudine per il solo fatto che si separa dal corpo. Il che è inammissibile.

I^a q. 89 a. 2. SED CONTRA:

Le anime separate conoscono le altre anime separate; infatti **il ricco posto nell'inferno vide Lazzaro e Abramo**. Dunque esse vedono anche i demoni e gli angeli.

I^a q. 89 a. 2. RESPONDEO:

S. Agostino insegna che "la nostra mente ricava da se medesima la scienza delle cose spirituali", cioè dalla conoscenza di se medesima, come abbiamo visto. Partendo perciò dalla conoscenza che l'anima separata ha di se stessa, possiamo desumere in che modo conosce le altre sostanze separate. Ora, si è detto che l'anima, fino a che è unita al corpo, esplica la sua attività intellettuale volgendo ai fantasmi. Per conseguenza essa è in grado di conoscere se medesima solo in quanto ha un'intellezione attuale mediante una specie intellettuale astratta dai fantasmi: ed è così che conosce se stessa mediante il suo atto, come abbiamo spiegato. Ma **una volta separata dal corpo l'anima non conoscerà più volgendo ai fantasmi, bensì volgendo a quelle entità che sono intelligibili per se stesse, e quindi conoscerà se stessa in se stessa**. - Ora è comune a tutte le sostanze separate "conoscere conforme alla loro natura, tanto ciò che è al di sopra di esse, quanto ciò che è al di sotto"; infatti una cosa è conosciuta perché viene a trovarsi nel conoscente; d'altra parte ciò che è ricevuto segue le condizioni del soggetto ricevente. **Ora, la condizione di natura dell'anima separata è inferiore a quella delle nature angeliche, mentre è conforma a quella delle altre anime separate. Perciò l'anima ha una conoscenza perfetta delle anime separate, degli angeli invece l'ha imperfetta e difettosa, fermandoci sempre alla sola conoscenza naturale.**

Per la conoscenza invece **nello stato di gloria** è diverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 2, ad 1 arg.

L'anima nello stato di separazione è certamente **più imperfetta, se si considera che i suoi legami col corpo sono naturali**; però sotto un certo aspetto ha **una maggiore libertà di intellesione**, perché il peso, e le occupazioni del corpo impediscono una intellesione perfettamente pura.

I^a q. 89 a. 2, ad 2 arg.

L'anima separata conosce gli angeli per mezzo di specie intenzionali infuse in essa da Dio. Queste tuttavia non arrivano a una perfetta rappresentazione di essi, perché la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo.

I^a q. 89 a. 2, ad 3 arg.

L'ultima felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle sostanze separate, quali che siano, ma di Dio soltanto, il quale non può esser veduto che nell'ordine della grazia. Così pure è una grande felicità, anche se non l'ultima, conoscere le altre sostanze separate, se però si tratta di una conoscenza perfetta. Ma abbiamo visto ora che l'anima separata non può conoscerle perfettamente con la sua cognizione naturale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima separata **conosca tutta la realtà fisica.**

I^a q. 89 a. 3, arg. 1

Infatti: Nelle sostanze separate si trovano le ragioni di tutte le cose fisiche. Ma le anime separate conoscono tali sostanze. Dunque esse conoscono tutta la realtà fisica.

I^a q. 89 a. 3, arg. 2

Chi conosce gli intelligibili più alti, a maggior ragione conoscerà gli intelligibili meno elevati. Ora l'anima nello stato di separazione conosce le sostanze separate, che sono gli intelligibili più elevati. Dunque a maggior ragione potrà conoscere tutti gli esseri fisici che sono intelligibili meno alti.

I^a q. 89 a. 3. SED CONTRA:

La conoscenza naturale è più forte nei demoni che nelle anime separate. Ora, i demoni non conoscono tutta la realtà fisica; ma apprendono molte cose mediante una lunga esperienza, come afferma S. Isidoro. Quindi neppure le anime separate conoscono tutta la realtà fisica.

Inoltre: se l'anima, appena separata dal corpo, conoscesse tutte le cose del mondo fisico, **sarebbe inutile lo studio degli uomini per l'acquisto delle scienze naturali.** Ma ciò è irragionevole. Dunque l'anima separata non può conoscere tutta la realtà fisica.

I^a q. 89 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che nello stato di separazione **l'anima conosce come gli angeli, per mezzo di specie intenzionali dovute all'infusione della luce divina.** Siccome però la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo, al quale un tal modo di conoscere è connaturale, l'anima separata per mezzo di quelle specie non raggiunge una conoscenza perfetta delle cose, ma una cognizione piuttosto generica e confusa. In forza, quindi, di tali specie intenzionali, l'anima separata sta alla conoscenza imperfetta e confusa della realtà fisica, come gli angeli in forza delle medesime stanno alla conoscenza perfetta. Ora, gli angeli per mezzo di quelle specie possiedono una conoscenza perfetta di tutti gli esseri fisici; poiché, al dire di S. Agostino, tutto ciò che Dio crea nella sua realtà fisica, lo crea pure nelle intelligenze angeliche. Perciò **le anime separate avranno una conoscenza, non certa e appropriata, ma generica e confusa, di tutta la realtà fisica.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 3, ad 1 arg.

Neppure gli angeli conoscono tutta la realtà fisica mediante la loro natura, ma si servono di un certo numero di specie intenzionali, come fu già dimostrato. Perciò dal fatto che l'anima conosce in qualche modo le sostanze separate, non ne segue che conosca tutti gli esseri del mondo fisico.

I^a q. 89 a. 3, ad 2 arg.

Come l'anima separata non conosce perfettamente le sostanze separate, così non conosce perfettamente neppure tutte le cose naturali, ma le conosce in confuso, come abbiamo spiegato.

I^a q. 89 a. 3, ad 3 arg.

S. Isidoro parla della cognizione delle cose future, che né gli angeli né i demoni, né le anime separate possono conoscere direttamente, ma soltanto nelle loro cause, o mediante una rivelazione divina. Noi invece parliamo qui della conoscenza degli esseri fisici.

I^a q. 89 a. 3, ad 3 arg.

La conoscenza che acquistiamo quaggiù con lo studio è appropriata e perfetta; quella dell'aldilà invece è confusa. Non ne viene perciò che l'applicazione allo studio sia inutile.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima separata non conosca i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 1

Come si è visto, nell'anima separata non rimane altra potenza conoscitiva che l'intelletto. Ora, l'intelletto non può conoscere i singolari, secondo una tesi dimostrata in precedenza. Dunque l'anima separata non conosce i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 2

È più determinata la conoscenza, la quale ha per oggetto i singolari, che quella avente per oggetto delle cose universali. Ma l'anima separata non può conoscere in maniera determinata neppure le specie degli esseri fisici. Molto meno dunque può conoscere i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 3

Se conoscesse i singolari senza servirsi dei sensi, per questo dovrebbe conoscerli tutti. Ora, è certo che tutti non li conosce. Dunque non ne conosce alcuno.

I^a q. 89 a. 4. SED CONTRA:

Leggiamo in **S. Luca, 16, 28** che il ricco posto nell'inferno diceva: "[Ho cinque fratelli](#)".

I^a q. 89 a. 4. RESPONDEO:

Le anime separate conoscono dei singolari, ma non tutti. Anzi, neppure tutti quelli del presente. Per comprendere ciò bisogna considerare che l'intelletto può conoscere in due modi.

Primo, mediante l'astrazione dai fantasmi: e si è già visto che questo modo non permette all'intelletto di conoscere direttamente, ma solo indirettamente, i singolari. Secondo, mediante **un'infusione di specie intenzionali da parte di Dio**: e questo modo **dà all'intelletto la facoltà di conoscere i singolari**. Infatti, come Dio conosce tutti gli universali e tutti i singolari nella propria essenza, la quale è appunto causa di tutti i principii delle cose universali e di quelle singolari, come abbiamo già spiegato, così le sostanze separate possono conoscere i singolari mediante specie intenzionale che sono immagini partecipate dell'essenza divina.

Vi è però questa differenza tra gli angeli e le anime: gli angeli dalle specie suddette ricavano una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, le anime separate invece ne ricavano una conoscenza confusa. Perciò gli angeli per il vigore della loro intelligenza sono in grado di conoscere, servendosi di tali idee, non soltanto la natura specifica delle cose, ma anche i singolari contenuti nelle varie specie. Invece **le anime separate, servendosi delle idee infuse, possono conoscere soltanto quei singolari, in rapporto ai quali hanno una certa determinazione**; e questa può dipendere, o da una **conoscenza precedente**, o da una **disposizione affettiva**,

o da un **rapporto naturale**, o da una **disposizione divina**. Infatti tutto quello che viene ricevuto in un soggetto assume in esso una determinazione, conforme al modo di essere del ricevente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 4, ad 1 arg.

L'intelletto non può conoscere i singolari mediante il processo di astrazione. Ma, come si è visto, non è questo il modo di conoscere dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 4, ad 2 arg.

La cognizione dell'anima separata viene ristretta a quelle specie e a quegli individui, verso i quali essa ha determinati rapporti, come abbiamo spiegato sopra.

I^a q. 89 a. 4, ad 3 arg.

L'anima separata non ha uguali rapporti verso tutti i singolari, ma verso alcuni ha dei rapporti che non ha con altri. Perciò non è indifferente a conoscere tutti i singolari.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'anima separata **non rimangano gli abiti scientifici acquistati in vita.**

I^a q. 89 a. 5, arg. 1

Infatti **Scriva l'Apostolo, 1Corinti, 13, 8**: "La scienza perirà".

I^a q. 89 a. 5, arg. 2

In questo mondo ci sono uomini di minore bontà che superano nella scienza altri più buoni, i quali ne sono privi. Allora, se l'abito della scienza restasse nell'anima anche dopo morte, ne verrebbe che alcuni meno buoni, nella vita futura, sarebbero superiori ad altri più buoni. E questo non è ammissibile.

I^a q. 89 a. 5, arg. 3

Le anime separate avranno la scienza delle cose dall'infusione del lume divino. Se, dunque, la scienza acquistata quaggiù rimanesse nell'anima separata, ne seguirebbe la presenza di due forme della stessa specie nel medesimo soggetto. Il che è impossibile.

I^a q. 89 a. 5, arg. 4

Il Filosofo osserva che "l'abito è una qualità difficilmente mutabile; ma la scienza talvolta perisce, o per malattia, o per altre cause del genere". Ora, non esiste in questa vita una mutazione così forte come quella che si verifica con la morte. È perciò evidente che l'abito della scienza viene distrutto.

I^a q. 89 a. 5. SED CONTRA:

Scriva **S. Girolamo** in una lettera a Paolino: "Impariamo sulla terra scienza che conserveremo in cielo".

I^a q. 89 a. 5. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che gli abiti scientifici non risiedono nell'intelletto, ma nelle facoltà sensitive, e cioè nell'immaginativa, nella cogitativa e nella memoria, e che l'intelletto possibile non sia in grado di conservare

le sue specie intenzionali. Ora, se questa teoria fosse vera, ne verrebbe che, alla distruzione del corpo, seguirebbe la distruzione degli abiti scientifici acquistati in vita.

Siccome però la scienza ha sede nell'intelletto, il quale, al dire di **Aristotele**, è "il luogo delle idee", bisogna concludere che gli abiti scientifici in parte risiedono nelle suddette facoltà sensitive, in parte nell'intelletto medesimo. E ciò si può rilevare dagli atti stessi con i quali si acquistano gli abiti scientifici: infatti, come insegna Aristotele, "gli abiti sono simili agli atti con i quali si acquistano". Ora, gli atti intellettivi, con i quali si acquista la scienza nella vita presente, avvengono per il volgersi che fa l'intelletto verso i fantasmi, presenti nelle suddette facoltà sensitive. E da questi atti deriva **all'intelletto possibile una certa abilità a pensare mediante le specie così ricevute; e alle suddette facoltà inferiori deriva una certa attitudine a far sì che l'intelletto, volgendosi ad esse, possa considerare gli oggetti intelligibili con maggiore facilità.**

Ora, poiché **gli atti intellettivi** si producono principalmente e formalmente nell'intelletto stesso, mentre vengono a trovarsi solo materialmente e sotto forma di **predisposizioni** nelle facoltà inferiori, lo stesso si dovrà dire a proposito degli **abiti**.

Perciò quegli elementi degli abiti di scienza, che risiedono nelle facoltà inferiori, non rimangono nell'anima separata; mentre dovranno necessariamente rimanere quelli che hanno sede nell'intelletto. Infatti, **come insegna Aristotele**, sono due i modi in cui può perire una forma: primo, direttamente, quando cioè viene distrutta dal suo contrario, come il caldo dal freddo. Secondo, indirettamente, cioè in seguito alla distruzione del soggetto, in cui si trova. Ora, è evidente che la scienza presente nell'intelletto umano non può perire in seguito alla distruzione del suo soggetto, poiché **l'intelletto è incorruttibile**, come abbiamo già dimostrato [q.79, a.2, ad 2; q.75, a.6]. Parimente, le specie intelligibili presenti nell'intelletto possibile non possono essere distrutte da un loro contrario: poiché un dato intenzionale di ordine intellettivo non ha contrari e questo specialmente se consideriamo la semplice apprensione con la quale si percepisce la quiddità delle cose. Se invece consideriamo le operazioni con le quali la mente formula giudizi affermativi e negativi, oppure imbastisce ragionamenti, allora si verifica una contrarietà nell'intelletto, in quanto in una proposizione o in un argomento la falsità si presenta come il contrario della verità. In questo caso può succedere che la scienza sia distrutta dal suo contrario, cioè quando uno è sviato dalla scienza della verità per colpa di un ragionamento sbagliato. Per questo il **Filosofo** stabilisce che sono due le maniere con le quali la scienza può essere direttamente distrutta: cioè la **dimenticanza**, che dipende dalle facoltà mnemoniche, e l'**errore**, che dipende da un ragionamento sbagliato. Ma questo non può avvenire nell'anima separata. Dunque bisogna concludere che gli abiti scientifici, per quanto risiedono nell'intelletto, rimangono nell'anima separata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 5, ad 1 arg.

Nel passo citato l'Apostolo parla degli atti e non degli abiti di ordine conoscitivo. Difatti come dimostrazione aggiunge: "Ora io conosco parzialmente".

I^a q. 89 a. 5, ad 2 arg.

Uno meno buono può avere benissimo una statura fisica superiore a quella di uno più buono; così pure niente proibisce che uno meno buono abbia nella vita futura degli abiti conoscitivi, di cui un altro più buono è sprovvisto. Ma questo è niente in paragone delle altre prerogative che i migliori possiederanno.

I^a q. 89 a. 5, ad 3 arg.

Le due scienze in parola hanno caratteri essenzialmente diversi. Quindi non ne segue nessuna incongruenza.

I^a q. 89 a. 4, ad 4 arg.

L'argomento è valido per quegli elementi dell'abito scientifico, che dipendono dalle facoltà sensitive.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'anima separata non rimangano **gli atti della scienza acquistata** in questo mondo.

I^a q. 89 a. 6, arg. 1

Infatti: **Dice il Filosofo** che dopo la dissoluzione del corpo l'anima "né ricorda, né ama". Ora, ricordare significa ripensare le cose che uno aveva conosciuto in precedenza. Dunque l'anima separata non può avere l'atto della scienza acquistata in vita.

I^a q. 89 a. 6, arg. 2

Le specie intelligibili non saranno più efficaci nell'anima separata che nell'anima unita al corpo. Ebbene, noi ora non possiamo intendere per mezzo di tali specie senza volgerci ai fantasmi, come abbiamo già dimostrato. Perciò non potrà farlo neppure l'anima separata. E quindi essa non potrà compiere l'atto intellettuale, mediante le specie intelligibili acquistate in vita.

I^a q. 89 a. 6, arg. 3

Il Filosofo insegna che "gli abiti rendono gli atti [rispettivi] simili agli atti con i quali si acquistano". Ora, in questa vita noi acquistiamo gli abiti scientifici con gli atti dell'intelletto che si volge ai fantasmi. Quindi tali abiti non possono rendere i loro atti diversi da quelli. D'altra parte atti del genere non sono possibili all'anima separata. Perciò l'anima separata non potrà esercitare nessun atto della scienza acquistata quaggiù.

I^a q. 89 a. 6. SED CONTRA:

Al ricco caduto nell'inferno Abramo risponde, **Luca, 16, 25**: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita".

I^a q. 89 a. 6. RESPONDEO:

Nell'atto si devono considerare due aspetti: **la sua specie e il suo modo di prodursi**.

- 1) La specie si desume dall'oggetto** al raggiungimento del quale tende l'atto della potenza conoscitiva, mediante la specie intenzionale che è una rappresentazione dell'oggetto;
- 2) il modo invece dipende dalla virtù dell'agente.**

Così, che uno veda una pietra deriva dal fatto che l'immagine della pietra è nel suo occhio; mentre il vederla in modo nitido dipende dalla forza visiva dell'occhio.

- Ebbene, una volta dimostrato che nell'anima separata rimangono le specie intelligibili, e, posto che lo stato di tale anima non è identico a quello attuale, ne viene di conseguenza, che **l'anima separata è in grado di ripensare le cose conosciute in precedenza, servendosi dei concetti acquistati quaggiù; non è però in grado di farlo nella stessa maniera, cioè volgendosi ai fantasmi, ma nella maniera che si conviene a un'anima separata. E quindi l'atto della scienza acquistata quaggiù rimane nell'anima separata, ma il modo non è identico.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 6, ad 1 arg.

Il **Filosofo** parla di reminiscenza, avendo di mira quegli elementi della memoria che si devono alla **parte sensitiva**, non già a quegli elementi che fanno attribuire la memoria all'**intelletto**, secondo le spiegazioni date.

I^a q. 89 a. 6, ad 2 arg.

Il modo diverso di conoscere non proviene dalla diversa efficacia delle specie intelligibili, ma **dallo stato diverso dell'anima** nel compiere l'atto intellettuale.

I^a q. 89 a. 6, ad 3 arg.

Gli atti con i quali l'abito ai acquista sono simili agli atti causati dagli abiti quanto alla specie dell'atto, non quanto al modo di prodursi. Infatti operare cose giuste, ma non nel modo [connaturale a chi è] giusto, cioè con letizia, causa l'abito della giustizia politica, mediante la quale operiamo poi con letizia.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **lontananza** impedisca la cognizione dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 7, arg. 1

Infatti: Scrive S. **Agostino** che "**le anime dei morti si trovano in un luogo, dove non possono sapere quello che accade qui tra noi**". Sanno invece quello che accade presso di loro. **Perciò la distanza impedisce la conoscenza dell'anima separata.**

I^a q. 89 a. 7, arg. 2

S. Agostino nel *De Divinatione Daemonum* afferma che "i demoni possono annunziare cose a noi ignote, per la celerità dei loro movimenti". Ora, l'agilità nel muoversi non servirebbe a niente, se la lontananza non impedisse al demonio di conoscere. A maggior ragione, dunque, la distanza impedirà la cognizione dell'anima separata, che per natura è inferiore al demonio.

I^a q. 89 a. 7, arg. 3

Chi è lontano nello spazio è come chi è lontano nel tempo. Ora, la lontananza nel tempo impedisce la cognizione all'anima separata: questa infatti non conosce il futuro. Perciò anche la lontananza nello spazio impedisce all'anima separata di conoscere.

I^a q. 89 a. 7. SED CONTRA:

Leggiamo nel *Vangelo*, **Luca, 16, 23** che il ricco epulone "**mentre era nei tormenti, alzando gli occhi, vide da lungi Abramo**". Dunque la lontananza non impedisce la cognizione dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 7. RESPONDEO:

Alcuni ritenevano che l'anima separata conoscesse i singolari astraendoli dalla realtà sensibile. Se ciò fosse vero, si potrebbe asserire che la distanza locale impedisce la conoscenza dell'anima separata: infatti allora bisognerebbe, o che le cose sensibili agissero sull'anima separata, o che questa agisse sulle cose sensibili; e nell'uno come nell'altro caso si richiederebbe una distanza determinata. - **Ma una simile ipotesi è insostenibile; perché l'astrazione delle immagini dalle cose sensibili viene fatta attraverso i sensi [esterni] e le altre potenze sensitive, che in maniera attuale non rimangono nell'anima separata. Questa invece conosce i singolari per un'infusione di idee da parte del lume divino, il quale è indifferente alla vicinanza e alla lontananza.** Perciò la lontananza in nessun modo può impedire la cognizione dell'anima separata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 7, ad 1 arg.

Quando S. Agostino scrive che le anime dei morti dal luogo dove sono non possono conoscere le cose nostre, non vuole far credere che la lontananza sia la ragione di tale ignoranza. Ci può essere invece un altro motivo, come vedremo.

I^a q. 89 a. 7, ad 2 arg.

Nel passo riportato S. Agostino parla secondo l'opinione di chi riteneva che i demoni fossero uniti per natura a dei corpi: e secondo tale opinione essi avrebbero dovuto avere anche le potenze sensitive, la cui funzione esige una distanza determinata. Egli accenna espressamente a questa opinione nel medesimo libro; benché sembri parlarne più a titolo di citazione che di asserzione, come risulta da quanto scrive nel *De Civitate Dei*.

I^a q. 89 a. 7, ad 3 arg.

Le cose future, che sono lontane nel tempo, non sono enti in atto. Quindi non sono conoscibili in se stesse; perché nella misura che un essere manca di entità, manca di conoscibilità. Invece le cose lontane nello spazio sono enti in atto, e quindi sono per se stesse conoscibili. Perciò la lontananza nello spazio e la lontananza nel tempo non sono sullo stesso piano.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le anime separate conoscano gli avvenimenti di questo mondo.

I^a q. 89 a. 8, arg. 1

Infatti: Se non le conoscessero non se ne curerebbero. Invece esse se ne preoccupano; poiché leggiamo nel Vangelo, Luca, 16, 28 queste parole [del ricco epulone]: "Ho cinque fratelli.... per avvertirli di queste cose, affinché non abbiano anch'essi a venire in questo luogo di tormenti". Dunque le anime separate conoscono quello che accade tra noi.

I^a q. 89 a. 8, arg. 2

Spesso i morti appaiono ai vivi, nel sonno o nella veglia, e li avvisano di quanto avviene quaggiù; come **Samuele che apparve a Saul**. La cosa non sarebbe possibile, se essi non conoscessero i fatti nostri. Dunque i morti conoscono quello che accade in questo mondo.

I^a q. 89 a. 8, arg. 3

Le anime separate certamente conoscono le cose che accadono presso di loro. Ora, se non conoscessero ciò che accade presso di noi, la loro carenza di cognizione dovrebbe essere attribuita alla lontananza. Ma questo l'abbiamo escluso nell'articolo precedente.

I^a q. 89 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe, 14,21**: "Che i suoi figli siano onorati ovvero inonorati, egli [il defunto] lo ignora".

I^a q. 89 a. 8. RESPONDEO:

Se si considera la conoscenza naturale, di cui ora parliamo, bisogna dire che le anime dei morti ignorano quello che avviene in questo mondo. E possiamo ricavarne la prova dalle cose già dette. Infatti l'anima separata conosce i singolari per il fatto che in qualche modo è in relazione con essi, sia per le tracce di cognizioni o volizioni antecedenti, sia per una disposizione divina. Ora, le anime dei morti, per disposizione divina e per il loro modo di essere, sono segregate dal consorzio dei viventi e aggregate a quello delle sostanze spirituali separate dal corpo. Quindi ignorano le vicende di quaggiù. - Questa è la ragione che ne dà S. Gregorio: "I morti non sanno come si svolge la vita di coloro che vivono corporalmente dopo di essi; perché la vita dello spirito è lontana dalla vita della carne; e come gli esseri corporei e quelli incorporei differiscono nel genere, così sono distinti per la conoscenza".

Sembra che anche **S. Agostino** accenni a questo quando dice che "le anime dei morti non si mescolano alle vicende dei viventi".

Riguardo però alle **anime dei beati non c'è accordo** tra S. Gregorio e S. Agostino. Infatti S. **Gregorio** continua nel passo citato: "**Non bisogna però pensare lo stesso delle anime sante, poiché, vedendo esse intimamente la chiarezza di Dio onnipotente, non si può credere assolutamente che rimanga fuori qualche cosa ignorato da esse**".

- Invece **S. Agostino** afferma espressamente che "**i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi ed i loro figli**".

E questa affermazione è riportata dalla Glossa a proposito di quel passo di **Isaia, 63, 16**: "**Abramo non ci conobbe [riconosce... conosce...]**". E lo conferma col fatto che egli non veniva più consolato nella tristezza da sua madre, come quando ella era in vita; né riteneva possibile che fosse diventata più crudele in una vita più felice. Ricorda ancora in proposito che il Signore promise al re Giosia di farlo morire prima di vedere i mali imminenti al suo popolo. - Però **S. Agostino** parla in forma dubitativa; difatti aveva premesso la frase: "**ciascuno prenda come vuole quello che dico**".

Invece **S. Gregorio** asserisce, come è evidente da quell'espressione: "**non si può credere assolutamente...**".

Sembra più giusto ritenere con S. Gregorio che le anime dei santi, ammessi alla visione di Dio, conoscano tutti gli avvenimenti attuali di questo mondo. Esse infatti sono equiparate agli angeli: riguardo ai quali anche S. Agostino afferma che non ignorano quello che avviene presso i vivi. Però, siccome esse hanno un'adesione perfettissima alla giustizia divina, non si rattristano per le vicende dei vivi, e non vi partecipano, se non nei casi in cui lo esigono le disposizioni di quella divina giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 8, ad 1 arg.

Le anime dei morti possono curare le cose dei vivi, pur ignorandone le condizioni. Anche noi infatti abbiamo cura dei morti, procurando loro dei suffragi, senza conoscerne la condizione. - Del resto i defunti possono conoscere i fatti dei vivi indirettamente, sia per mezzo delle **anime che giungono ad essi** da questo mondo, sia per mezzo degli **angeli o dei demoni**; sia ancora "**per una rivelazione dello spirito di Dio**", come dice **S. Agostino**.

I^a q. 89 a. 8, ad 2 arg.

Le apparizioni dei morti, qualunque esse siano, possono avvenire, o per il fatto che una **speciale disposizione di Dio** vuole l'intervento di certe anime nelle vicende dei vivi, e la cosa si deve allora annoverare tra i miracoli di Dio; oppure queste apparizioni si devono **all'iniziativa degli angeli buoni o cattivi**, anche all'insaputa dei morti. Del resto S. Agostino fa notare che la stessa cosa capita anche ai vivi, i quali, senza saperlo, possono apparire nel sonno ad altri vivi. - Perciò sul fatto del Profeta Samuele possiamo affermare che egli apparve per una **rivelazione divina**, come dice **l'Ecclesiastico 46,23**: "**Dopo la sua morte profetò e annunzio al re la sua fine**". Oppure, rifiutando l'autorità dell'*Ecclesiastico*, per il fatto che gli Ebrei non mettono quel libro tra le Scritture canoniche, si può pensare che quella apparizione fu dovuta a un intervento diabolico.

I^a q. 89 a. 8, ad 2 arg.

L'ignoranza di cui si parla non proviene dalla lontananza, ma dalla ragione indicata nell'articolo.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Creazione dell'uomo: creazione dell'anima

Proemio

Passiamo ora a studiare **la creazione dell'uomo**. Su tale argomento quattro sono i punti da considerare:

- **primo**, la produzione o creazione dell'uomo; Tre sono gli aspetti della creazione che vanno esaminati:

+ **primo**, la creazione dell'uomo rispetto all'**anima**;

+ **secondo**, la creazione del **corpo** dell'uomo;

+ **terzo**, la creazione della **donna**.

- **secondo**: il termine di questa creazione;

- **terzo**: lo stato o condizione del primo uomo;

- **quarto**: il luogo in cui fu posto.

Sul primo di questi tre argomenti si pongono quattro quesiti:

1. Se l'anima sia stata prodotta, o se faccia parte della sostanza stessa di Dio;

2. Supposto che sia stata prodotta, si domanda se sia stata creata;

3. Se sia stata prodotta per mezzo di angeli;

4. Se sia stata prodotta prima del corpo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima non sia stata prodotta, ma che faccia parte della sostanza stessa di Dio.

I^a q. 90 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Genesi, 2, 7**: "Formò dunque il Signore Dio l'uomo dal fango della terra, gli alitò in faccia lo spirito della vita, e l'uomo divenne anima vivente". Ora, chi alita emette qualche cosa di se stesso. Quindi l'anima, in forza della quale l'uomo vive, fa parte della sostanza divina.

I^a q. 90 a. 1, arg. 2

L'anima è pura forma, come si è visto. Ma la forma è atto. Perciò **l'anima è atto puro: e questo è un attributo divino**. Dunque l'anima fa parte della sostanza divina.

I^a q. 90 a. 1, arg. 3

Quelle entità che esistono e non differiscono in niente tra loro, sono identiche. Ora, Dio e l'anima esistono e non differiscono in niente; poiché altrimenti dovrebbero avere elementi differenziali, e in tal caso cesserebbero di essere entità semplici. Dunque Dio e l'anima umana sono la stessa cosa.

I^a q. 90 a. 1. **SED CONTRA:**

S. Agostino nel *De origine animae* elenca alcune teorie, che chiama "grandemente e apertamente perverse e contrarie alla fede cattolica"; e la prima di esse è quella di coloro i quali insegnavano che "Dio non ha prodotto l'anima dal niente, ma da sé medesimo".

I^a q. 90 a. 1. **RESPONDEO:**

Dire che l'anima fa parte della sostanza di Dio implica una manifesta assurdità. L'anima umana infatti, come abbiamo visto [q.77, a.2; q.79, a.2; q.84,a.6], spesso ha **l'intellezione solo in potenza**; riceve poi, sotto un certo aspetto, la **conoscenza dalle cose**, e possiede un **complesso di facoltà**: ora, **tutte queste cose sono estranee alla natura di Dio**, il quale è atto puro, non riceve niente da nessuno, e non ha in sé composizione alcuna, come fu già dimostrato a suo tempo [q.3, aa.1,7; q.9, a.1].

Siffatto errore sembra che derivi da due preconcetti degli **antichi [filosofi]**. Infatti, i primi che cominciarono a studiare la natura delle cose, non riuscendo a trascendere il campo dell'immaginazione, ritenevano che la sola realtà fosse quella corporea. Dicevano perciò che Dio stesso sarebbe stato un corpo, concepito come elemento primordiale degli altri corpi. E siccome pensavano che l'anima avesse la natura di quel corpo ritenuto da essi primordiale, ne seguiva logicamente che l'anima doveva essere di natura divina.

In base a questo preconcetto anche i **Manichei** credevano che Dio fosse una specie di luce materiale, e che una particella di questa luce, unita a un corpo, fosse l'anima umana.

- In un secondo tempo alcuni arrivarono a concepire una realtà immateriale, non però distinta dal corpo, ma quale forma di un corpo. In tal senso **Varrone** disse che "Dio è l'anima che governa il mondo col moto e con la ragione", come riferisce S. Agostino. Alcuni perciò pensarono che l'anima dell'uomo fosse una parte di quell'anima universale, come l'uomo è una parte dell'universo. E questo perché non riuscivano a distinguere con la ragione i **gradi delle sostanze spirituali**, se non in base alle **distinzioni dei corpi**. - Ora, tutte queste concezioni sono inammissibili, come abbiamo dimostrato [q.3, aa.1,8; q.50, a.2, ad 4; q.75, a.1]. Quindi è falso in maniera evidente che l'anima faccia parte della sostanza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 1, ad 1 arg.

La parola **alitare [o espirare]** non va presa in senso materiale: dire infatti che Dio espira equivale a dire che *Dio crea lo spirito*. Del resto anche l'uomo che materialmente espira non emette qualche cosa della sua sostanza, ma qualche cosa di estrinseco.

I^a q. 90 a. 1, ad 2 arg.

Sebbene l'anima sia per essenza una forma semplice, tuttavia non si identifica col suo essere, essendo anch'essa un ente per partecipazione, come si è già dimostrato [q.75, a5, ad 4]. Perciò non è atto puro, come Dio.

I^a q. 90 a. 1, ad 3 arg.

Parlando in senso proprio, le cose *differenti* sono tali in forza di qualche elemento differenziale determinato: perciò si parla di differenza dove esiste anche una somiglianza. Quindi le cose differenti dovranno in qualche modo essere composte; poiché in forza di un dato elemento differiscono tra loro, e per un altro concordano. Cosicché, sebbene tutte le cose differenti siano diverse, non è detto, come insegna Aristotele, che tutte le cose diverse sono differenti. Infatti le cose semplici sono diverse per se stesse, e non differiscono davvero in forza di elementi componenti differenziali. L'uomo e l'asino, p. es., hanno le loro differenze nei due termini di razionale e irrazionale; ma questi due concetti non differiscono per ulteriori differenze.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima non sia venuta all'esistenza per creazione.

I^a q. 90 a. 2, arg. 1

Infatti: Ciò che ha in sé qualche cosa di materiale viene tratto dalla materia. Ora, l'anima ha qualche cosa di materiale, non essendo atto puro. Quindi l'anima è stata tratta dalla materia. Dunque non è stata creata.

I^a q. 90 a. 2, arg. 2

L'atto di una determinata materia è sempre tratto dalla potenza della materia: infatti, essendo la materia la potenza all'atto rispettivo, ogni atto dovrà esistere potenzialmente nella materia stessa. Ora, l'anima è l'atto della materia del nostro corpo, come risulta dalla sua definizione. Dunque l'anima viene tratta dalla potenza della materia.

I^a q. 90 a. 2, arg. 3

L'anima è una forma. Se l'anima, dunque, fosse prodotta per creazione, anche le altre forme dovrebbero esserlo ugualmente. E allora nessuna forma verrebbe all'esistenza per generazione. Il che è inammissibile.

I^a q. 90 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 27**: "**Dio creò l'uomo a sua immagine**". Ora, l'uomo è immagine di Dio quanto all'anima. Dunque l'anima è venuta all'esistenza per creazione.

I^a q. 90 a. 2. RESPONDEO:

L'anima ragionevole può esser prodotta solo per creazione; cosa che non si verifica per le altre forme. Ed eccone la ragione: essendo il processo produttivo la via che porta all'esistenza, a una cosa dovrà attribuirsi il **divenire** nel modo stesso che le si attribuisce l'essere. Ora, si dice **propriamente esistere ciò che possiede l'esistenza in modo da sussistere in se medesimo**: cosicché **le sole sostanze** si dicono propriamente e veramente enti. L'accidente invece non possiede l'essere, ma serve ad essere, ed è chiamato ente in questo senso; la bianchezza, p. es., si dice ente perché per mezzo di essa alcune cose sono bianche. **Per questo motivo Aristotele scrive che** l'accidente è "più cosa dell'ente che ente". Questa è pure la condizione di tutte le altre forme non sussistenti. **Perciò il divenire non compete in senso proprio a nessuna forma non sussistente**; ma si dice che tali forme sono prodotte in quanto vengono prodotti i rispettivi composti sussistenti. - Ora, l'anima ragionevole è una forma sussistente, come abbiamo dimostrato **[q.75, a.2]**. Quindi le compete in senso proprio, tanto l'essere, quanto il **divenire**. E siccome non può derivare da una **materia preesistente**, né corporea, perché sarebbe allora di natura corporea, **né spirituale**, perché in tal caso le sostanze spirituali si trasmuterebbero le une nelle altre, è necessario concludere che viene prodotta solo per creazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 2, ad 1 arg.

Nell'anima l'elemento materiale è l'essenza semplice della medesima, mentre l'elemento formale è l'esistenza partecipata: e questa accompagna necessariamente l'essenza dell'anima, perché l'esistenza è essenzialmente annessa alla forma.

- Si avrebbe la stessa conseguenza anche se si ritenesse, come pensavano alcuni, che l'anima è materia spirituale. Infatti una tale materia non dovrebbe essere in potenza ad altre forme, come ora avviene per la materia dei corpi celesti; altrimenti l'anima sarebbe corruttibile. Perciò in nessun modo l'anima può essere prodotta da una materia preesistente.

I^a q. 90 a. 2, ad 2 arg.

Dire che l'atto viene tratto dalla potenza della materia, significa soltanto che un essere, il quale era prima in potenza, in seguito diviene attuale. Ora, siccome l'essere dell'anima intellettuale non dipende dalla materia corporea, ma è sussistente e oltrepassa la virtualità della materia, come abbiamo già spiegato, per questo l'anima non può esser tratta dalla potenza della materia.

I^a q. 90 a. 2, ad 3 arg.

Abbiamo già spiegato che il caso dell'anima intellettuale è diverso da quello delle altre forme.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima intellettuale non sia prodotta immediatamente da Dio, ma per mezzo degli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 1

Infatti: Nel mondo degli spiriti vige più ordine che in quello dei corpi. Ora i corpi inferiori sono prodotti da quelli superiori, come afferma Dionigi. Perciò anche gli spiriti inferiori, quali sono appunto le anime umane, sono prodotti dagli spiriti superiori, che sono gli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 2

Nelle cose principio e fine si corrispondono: infatti principio e fine di tutti gli esseri è Dio. Perciò il modo di promanare delle cose dal loro principio deve corrispondere al loro modo di tendere verso il fine. Ora, Dionigi insegna che "gli esseri infimi sono indirizzati [al fine] per mezzo dei primi". Perciò gli esseri inferiori anche l'esistenza la ricevono per tramite dei primi; e cioè le anime per mezzo degli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 3

"È perfetto ciò che può produrre un essere consimile", come dice Aristotele. Ora, le sostanze spirituali sono molto più perfette di quelle materiali. E siccome i corpi producono esseri della loro medesima specie, molto più gli angeli saranno in grado di produrre qualche cosa di inferiore alla loro natura specifica, qual è l'anima umana.

I^a q. 90 a. 3. SED CONTRA:

La **Genesi** assicura, che "Dio stesso alitò sulla faccia dell'uomo lo spirito di vita".

I^a q. 90 a. 3. RESPONDEO:

Pensarono alcuni che gli angeli, operando per delegazione divina, producono le anime umane. Ma questo è assolutamente impossibile e contrario alla fede. Infatti **abbiamo visto che l'anima umana non può essere prodotta che per creazione. Ora, Dio solo può creare.** Infatti è prerogativa del solo primo agente operare senza presupposto alcuno: invece **la causa seconda presuppone sempre qualche cosa dovuta al primo agente, come abbiamo già dimostrato [q.65, a.3].** Ma chi produce un effetto presupponendo qualche cosa compie una **trasmutazione**; mentre soltanto Dio può compiere una creazione. **E poiché l'anima intellettiva non può derivare per trasmutazione da una qualsiasi materia, non potrà essere prodotta che immediatamente da Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E ciò risolve chiaramente le difficoltà. Infatti la causalità sui corpi consimili o inferiori, e l'influsso dei corpi superiori sugli inferiori, avviene sempre mediante qualche trasmutazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima umana sia stata creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 1

L'opera della creazione ha preceduto quella della distinzione e dell'abbellimento, come si è visto. Ora, l'anima ha ricevuto l'essere per creazione; il corpo invece fu prodotto al termine dell'opera di abbellimento. Dunque l'anima umana è stata creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 2

L'anima intellettiva è più vicina agli angeli che alle bestie. Ebbene, gli angeli furono creati prima dei corpi, oppure subito da principio assieme alla materia; invece il corpo dell'uomo fu formato il sesto giorno, quando furono prodotte anche le bestie. Dunque l'anima umana fu creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 3

Principio e fine si corrispondono. Ora, l'anima in fine rimane dopo il corpo. Dunque in principio fu creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4. SED CONTRA:

L'atto proprio si attua nella rispettiva potenza. Essendo dunque l'anima l'alito proprio del corpo, dovette essere prodotta nel corpo.

I^a q. 90 a. 4. RESPONDEO:

Origene ammise che, non solo l'anima del primo uomo, ma quelle di tutti gli uomini, sono state create, insieme con gli angeli, prima dei corpi: perché riteneva che tutte le sostanze spirituali, tanto le anime che gli angeli, fossero uguali per condizione di natura, e differenti solo a causa dei loro meriti. E per tale motivo alcune di esse, come le anime degli uomini e quelle dei corpi celesti, sarebbero state legate ai corpi, altre invece sarebbero rimaste nella loro purezza, secondo le varie gerarchie. Abbiamo già confutato una tale opinione: perciò per il momento non ne parliamo.

Anche **S. Agostino** dice che l'anima del primo uomo fu creata con gli angeli prima del corpo, ma per un'altra ragione. Egli cioè ritiene che nell'opera dei sei giorni **il corpo dell'uomo non fu prodotto nella sua realtà attuale, ma nelle ragioni seminali; il che non può dirsi dell'anima**, poiché essa non fu prodotta da una materia preesistente, corporale o spirituale, e neppure poteva essere causata dalla virtù di una creatura. Sembrava perciò plausibile che fosse stata creata insieme agli angeli, nell'opera dei sei giorni, nel tempo in cui furono create tutte le cose; in seguito poi si sarebbe piegata per volontà propria a governare un corpo. - Però egli non dice questo a modo di asserzione, come mostrano le sue stesse parole: "A meno che non si opponga l'autorità della Scrittura, o l'esigenza della verità, si può credere che l'uomo sia stato creato nel sesto giorno, nel senso che la ragione seminale del corpo umano fu creata negli elementi del mondo, e che l'anima fu creata essa stessa direttamente".

Una tale opinione si potrebbe tollerare nella teoria di coloro, i quali ritengono che l'anima possiede per se stessa una specie e una natura completa, e che essa non si è unita al corpo come forma di esso, ma solo come guida. Ma se l'anima è unita al corpo come sua forma, e se è essenzialmente parte della natura umana, una tale opinione è assolutamente insostenibile. Infatti è evidente che Dio costituì gli esseri primordiali nello stato perfetto della loro natura, come richiedeva la specie di ciascuno di essi. Ora, l'anima, essendo parte della natura umana, non ha la sua perfezione naturale che nell'unione col corpo. Quindi non sarebbe stata ragionevole la sua creazione senza il corpo.

A voler sostenere l'opinione di S. Agostino sui giorni della creazione, si potrebbe dire che l'anima umana ebbe una certa priorità sull'opera dei sei giorni, se ci fermiamo a considerare il genere, cioè al fatto che l'anima è simile agli angeli per la sua natura intellettuale; ma direttamente essa fu creata insieme al corpo. — Stando invece agli altri Santi [Dottori], tanto l'anima che il corpo del primo uomo furono prodotti nell'opera dei sei giorni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 4, ad 1 arg.

Se la natura dell'anima formasse una specie indipendente da richiedere una creazione a parte, allora l'argomento porterebbe a concludere che all'inizio l'anima fu creata da sola. Ma siccome l'anima è essenzialmente forma del corpo, non doveva essere creata separatamente, bensì nel corpo.

I^a q. 90 a. 4, ad 2 arg.

Analoga è la risposta alla seconda difficoltà. Infatti, se l'anima per se stessa appartenesse a una specie, avrebbe la massima affinità con gli angeli. Essendo invece forma del corpo, appartiene come causa formale al genere degli animali.

I^a q. 90 a. 4, ad 3 arg.

Che l'anima rimanga dopo il corpo dipende da quella deficienza del corpo che è la morte. Ma una tale deficienza non doveva verificarsi quando in principio l'anima fu creata.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > L'origine del corpo del primo uomo

Questione 91

Proemio

Passiamo a studiare la produzione del corpo del primo uomo.

Sull'argomento quattro sono le cose da considerare:

1. La materia con la quale venne formato;
2. La causa che lo produsse;
3. La disposizione che ricevette nella sua produzione;
4. Il procedimento e l'ordine della produzione stessa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il corpo del primo uomo non sia stato formato col fango della terra.

I^a q. 91 a. 1, arg. 1

Maggiore è la potenza che si richiede per fare una cosa dal nulla, che da un'altra cosa: poiché il nulla è più distante dall'atto di un ente in potenza. Ma essendo l'uomo la più nobile delle creature inferiori, era conveniente che la virtù di Dio risaltasse nella maniera più evidente nella produzione del corpo umano. Quindi questo **non dovette essere formato dal fango della terra, ma dal nulla.**

I^a q. 91 a. 1, arg. 2

Sono più nobili i corpi celesti che quelli terrestri. Ma la nobiltà suprema spetta al corpo umano, perché attuato dalla forma più nobile, che è l'anima intellettuale. **Perciò esso non doveva essere formato con un corpo terrestre, ma piuttosto con qualche corpo celeste.**

I^a q. 91 a. 1, arg. 3

Il fuoco e l'aria sono corpi più nobili della terra e dell'acqua, come risulta dalla loro sottilità. **Essendo dunque il corpo umano il più nobile dei corpi, doveva essere fatto di fuoco e d'aria, piuttosto che di fango.**

I^a q. 91 a. 1, arg. 4

Il corpo umano risulta composto dei quattro elementi. Perciò non è vero che sia stato formato col fango della terra, ma con tutti gli elementi.

I^a q. 91 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 7:** "Dio formò l'uomo dal fango della terra".

I^a q. 91 a. 1. RESPONDEO:

Dio, essendo egli perfetto, ha comunicato alle sue opere una perfezione proporzionata al loro grado; perciò troviamo nella Scrittura, **Deuteronomio, 32, 4: "Le opere di Dio sono perfette"**. Egli dunque è perfetto in senso assoluto, per il fatto che **"precontiene in sé tutte le cose"**, non alla maniera delle cose composte, ma **"nella semplicità e nell'unità"**, come si esprime **Dionigi**, nel modo cioè in cui effetti diversi possono preesistere nell'unica essenza della loro causa.

– Questa perfezione è comunicata anche agli **angeli**, in questo senso che tutte le cose, prodotte da Dio in natura, sono presenti, sia pure **con una pluralità di specie intenzionali**, nella loro conoscenza.

- All'**uomo** invece questa perfezione è comunicata in un grado inferiore. Egli infatti non possiede per conoscenza innata la nozione di tutto l'universo creato; **è però composto in qualche modo di tutte le cose**; poiché dal genere delle sostanze spirituali ritrae in sé **l'anima intellettiva**; è affine ai corpi celesti con la sua equidistanza dai contrari, mediante **l'equilibrio sommo della sua complessione**; ed è affine ai quattro elementi, possedendoli nella propria sostanza. Ma in questo complesso predominano, **in ordine dinamico**, gli elementi superiori, cioè **il fuoco e l'aria**; poiché la vita consiste specialmente nel **calore**, ossia nel fuoco, e nell'**umidità**, vale a dire nell'aria. In lui predominano invece, **in ordine quantitativo** gli elementi inferiori: infatti, se gli elementi inferiori, dotati di minore virtù, non prevalessero quantitativamente nell'uomo, non si potrebbe avere equilibrio nella loro combinazione. Ecco perché si dice che il corpo dell'uomo fu formato col fango della terra; poiché la **terra mescolata con l'acqua è chiamata fango**. - Si dice poi che l'uomo è **"un microcosmo"**, perché in un certo senso si trovano in lui tutte le creature dell'universo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 1, ad 1 arg.

La potenza creatrice di Dio si manifestò nel corpo dell'uomo per il fatto che la materia di esso fu prodotta per **creazione**. Ma era necessario che il corpo dell'uomo fosse formato con la materia dei quattro elementi, **affinché l'uomo avesse una certa affinità con i corpi inferiori**, costituendo egli come un intermediario tra le sostanze spirituali e quelle materiali.

I^a q. 91 a. 1, ad 2 arg.

Assolutamente parlando, un corpo celeste è più nobile di un corpo terrestre, esso tuttavia è meno adatto per le funzioni dell'anima umana. Infatti questa in qualche modo raccoglie dai sensi la conoscenza della verità; e gli organi di senso non si possono formare di materia celeste, perché impassibile. - Così pure è falsa l'asserzione di chi ritiene che un certo quantitativo materiale della quinta essenza entri nella composizione del corpo umano, supponendo che l'anima sia unita al corpo mediante un coefficiente di luce. Prima di tutto è falso che la luce sia un corpo. Secondariamente poi è impossibile che un quantitativo della quinta essenza si stacchi da un corpo celeste, o che si mescoli ai quattro elementi, data l'impassibilità dei corpi celesti. Perciò questi entrano in contatto con i corpi misti, soltanto mediante l'influsso della loro virtù.

I^a q. 91 a. 1, ad 3 arg.

Se il fuoco e l'aria, che sono gli elementi più attivi, abbondassero anche quantitativamente nella composizione del corpo umano, trarrebbero totalmente a sé anche gli altri elementi, e non si potrebbe raggiungere l'equilibrio necessario per assicurare al composto umano la bontà del tatto, che è il fondamento degli altri sensi. Infatti è necessario che l'organo di ciascun senso non contenga già in sé, attualmente, quei contrari che esso è ordinato a percepire; ma che li abbia solo allo stato potenziale. Quindi, o sarà assolutamente privo di tutto un genere di contrari, come la pupilla è priva del colore per poter percepire tutti i colori: cosa impossibile per l'organo di tatto, che è composto di quegli elementi dei quali percepisce le qualità; oppure l'organo sarà un dato intermedio tra i contrari, come deve avvenire per il tatto: infatti l'intermedio è in qualche modo in potenza rispetto agli estremi.

I^a q. 91 a. 1, ad 4 arg.

Nel fango della terra è indicata e la terra e l'acqua, la quale appunto conglutina le parti della terra. La Scrittura non fa menzione degli altri elementi, sia perché si trovano in minore quantità nel corpo umano, come abbiamo spiegato, sia perché la Scrittura, destinata a un popolo ignorante, non ricorda nell'opera della creazione universale il **fuoco** e l'**aria**, che sfuggono alla percezione sensibile dei semplici.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il corpo umano non sia stato prodotto immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che Dio dispone degli esseri corporei per mezzo delle creature angeliche. Ora, il corpo umano fu formato di materia corporea, come abbiamo dimostrato. Esso quindi dovette essere prodotto per mezzo degli angeli, e non immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 2

Ciò che può essere prodotto da una virtù creata non è necessario che sia fatto immediatamente da Dio. Ora, il corpo umano può essere prodotto dalla virtù creata dei corpi celesti. Vediamo infatti che certi animali sono generati dalla putrefazione, per la potenza attiva degli astri; Albumasar poi afferma che non si ha generazione umana nelle regioni troppo calde o troppo fredde, ma solo in quelle temperate. Non era perciò necessario che il corpo umano venisse formato immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 3

Tutto quello che viene tratto dalla materia corporea deriva da una trasmutazione della materia. Ora, ogni trasmutazione corporea è causata da quel moto dei corpi celesti, che è il primo fra tutti i moti. Essendo dunque il corpo umano prodotto dalla materia corporea, è evidente che i corpi celesti devono aver cooperato alla sua formazione.

I^a q. 91 a. 2, arg. 4

Dice S. Agostino che nell'opera dei sei giorni il corpo umano fu prodotto soltanto nei suoi principi causali, inseriti da Dio nel mondo corporeo; e che in seguito venne formato in maniera attuale. Ora, le cose che preesistono nei corpi secondo le ragioni seminali possono esser prodotte dalla virtù di determinati esseri corporei. Dunque il corpo umano fu prodotto da una virtù creata e non immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 17, 1**: "Dio creò l'uomo dalla terra".

I^a q. 91 a. 2. RESPONDEO:

La prima formazione del corpo umano non poteva derivare da una **virtù creata**, ma doveva derivare immediatamente da Dio. Ci furono però alcuni i quali ritenevano che le forme materiali provenissero da qualche forma immateriale. Ma il **Filosofo** confuta siffatta teoria, osservando che il divenire propriamente non è da attribuirsi alle forme, bensì ai composti, come abbiamo già spiegato.

E siccome la causa agente deve essere simile agli effetti prodotti, non è ammissibile che una forma pura, priva di materia, produca una forma che ha la sua esistenza nella materia, e che diviene attuale solo per il fatto che lo diviene il composto. **Perciò la causa di una forma che ha la sua esistenza nella materia deve essere**

ricercata in una forma esistente nella materia; cosicché un composto sarà generato da un altro composto. Dio però, sebbene sia del tutto immateriale, tuttavia è il solo che possa con la sua virtù produrre per creazione la materia. E quindi appartiene a lui soltanto produrre la forma nella materia, senza l'aiuto di una precedente forma materiale. E questa la ragione per cui gli angeli non possono produrre nei corpi una mutazione di forma, senza servirsi di **germi determinati**, come si esprime S. Agostino.

- Ma siccome [all'inizio] non vi era mai stata la formazione di un corpo umano, il quale potesse, con la sua virtù e per via di generazione, formarne un altro di specie simile, era necessario che il corpo del primo uomo fosse formato immediatamente da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 2, ad 1 arg.

È vero che gli angeli prestano a Dio il loro ministero in ciò che riguarda i corpi; Dio però compie nel mondo corporeo certi effetti, che non sono assolutamente possibili agli angeli, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. Ora, in forza di questa sua onnipotenza, Dio formò il corpo del primo uomo dal fango della terra. - È possibile però che gli angeli abbiano prestato qualche ministero anche nella formazione del corpo del primo uomo, analogo a quello che essi compiranno nella resurrezione finale col raccogliere le ceneri.

I^a q. 91 a. 2, ad 2 arg.

sono essere generati per virtù dei corpi celesti, come fantasticava Avicenna, sebbene quella virtù possa cooperare alla loro generazione naturale, secondo quell'espressione del Filosofo: "l'uomo, nonché il sole, genera l'uomo dalla materia". Ecco perché si esige la zona temperata, per la generazione dell'uomo e degli altri animali perfetti. - Basta invece la virtù dei corpi celesti, per procurare la generazione di certi animali imperfetti da una materia adatta; è chiaro infatti che richiede di più la produzione di un essere perfetto che quella di un essere imperfetto.

I^a q. 91 a. 2, ad 3 arg.

Il moto dei cieli è causa delle trasmutazioni naturali, non già di quelle che sorpassano l'ordine naturale, e sono dovute alla sola potenza divina, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. La formazione dell'uomo dal fango della terra è un fatto di questo genere.

I^a q. 91 a. 2, ad 4 arg.

Due sono i modi secondo i quali una creatura può considerarsi preesistente nei suoi principi causali:

- **Primo**, in rapporto sia alla **potenza attiva** che a quella **passiva**: in maniera cioè che la sua attitudine ad essere prodotta non dipenda solo dal preesistere della **materia**, ma anche dalla preesistenza di una **creatura capace di produrla**.

- **Secondo**, in rapporto alla sola **potenza passiva**: per il fatto cioè che **Dio ha la capacità di produrla da una materia preesistente**. E questa per S. Agostino sarebbe stata la preesistenza del corpo dell'uomo nel creato, secondo i principi causali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che al corpo dell'uomo non sia stata data una disposizione conveniente.

I^a q. 91 a. 3, arg. 1

Infatti: Essendo l'uomo l'animale più nobile, il suo corpo doveva avere la migliore disposizione per quelle operazioni che sono proprie dell'animale, cioè per la sensibilità e per il moto. Ora, vi sono degli animali che

hanno una sensibilità più raffinata, e un moto più veloce dell'uomo: i cani, p. es., hanno un odorato più fine, e gli uccelli una maggiore velocità. Dunque il corpo umano non ha le disposizioni più convenienti.

I^a q. 91 a. 3, arg. 2

E perfetto quell'essere che non manca di niente. Ma al corpo umano mancano più cose che a quello degli altri animali, i quali, a differenza dell'uomo, possiedono per loro protezione rivestimenti e armi naturali. Perciò il corpo dell'uomo ha una disposizione molto imperfetta.

I^a q. 91 a. 3, arg. 3

L'uomo è più distante dalle piante che dagli animali. Ora, le piante hanno una disposizione verticale, mentre gli animali l'hanno orizzontale. Quindi l'uomo non doveva avere una posizione verticale.

I^a q. 91 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, Siracide, 7, 30: "Dio fece l'uomo retto".

I^a q. 91 a. 3. RESPONDEO:

Tutti gli esseri della natura sono stati prodotti dall'arte divina; quindi, in qualche modo, sono le opere di Dio. Ora, ogni artefice tende a conferire alla sua opera la migliore disposizione, non in senso assoluto, ma in rapporto al fine voluto. E se una tale disposizione comporta qualche difetto, egli non se ne cura. Così l'artigiano che fabbrica una sega per segare, perché sia adatta a segare, la fa di ferro; e non pensa a farla di vetro, che pure è una materia più bella, perché la bellezza sarebbe un impedimento per raggiungere lo scopo. - Analogamente **Dio conferì ad ogni essere naturale, non in senso assoluto, ma in rapporto al suo fine, la disposizione migliore.** Ed è quello che dice il **Filosofo**: "L'essere in tal modo è cosa più degna, non in senso assoluto, ma in ordine alla natura di ogni cosa".

Ora, scopo immediato del corpo umano sono l'anima intellettiva e le sue operazioni; **la materia infatti è per la forma, e gli strumenti sono per le operazioni della causa agente.** Dico dunque che in vista di tale forma e di siffatte operazioni, Dio diede al corpo umano la disposizione migliore. E se nel corpo umano si riscontrano dei difetti, si osservi che quei difetti sono connessi con la materia richiesta al raggiungimento di quell'equilibrio fisico, necessario all'anima e alle sue operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 2, ad 1 arg.

Il tatto, che è il fondamento degli altri sensi, è più perfetto nell'uomo che in qualsiasi altro animale: e per questo era necessario che l'uomo, fra tutti gli altri animali, possedesse una complessione temperatissima. L'uomo del resto supera tutti gli altri animali per le potenze sensitive interiori, come si è visto. - **La sua inferiorità per alcuni sensi esterni è dovuta alla necessità [di assicurare certe funzioni].** L'uomo, p. es., ha l'olfatto meno perfetto di ogni altro animale. E difatti era necessario che l'uomo, più di tutti gli altri animali, avesse, rispetto al corpo, il cervello più voluminoso: sia perché vi si svolgessero con più agio le operazioni delle facoltà sensitive interiori, necessario, come si è detto, alle attività intellettuali; sia perché la frigidità del cerebro temperasse il calore del cuore, necessariamente abbondante nell'uomo per assicurare il portamento eretto. Ora, la voluminosità del cervello, a causa della sua umidità, è di ostacolo all'olfatto che richiede l'asciutto. - Parimente, se si domanda perché certi animali hanno la vista più acuta e l'udito più fine, si può rispondere che il perfetto equilibrio della sua complessione impedisce nell'uomo l'eccellenza di questi sensi. **La medesima ragione vale a spiegare come mai certi animali sono più veloci dell'uomo, il cui equilibrio di complessione è di ostacolo a una velocità troppo accentuata.**

I^a q. 91 a. 2, ad 2 arg.

Le corna e gli artigli, che sono le armi di certi animali, come pure lo spessore della pelle e l'abbondanza dei peli e delle piume che li proteggono, dimostrano una prevalenza dell'elemento terra, che è in contrasto con l'equilibrio e la delicatezza della complessione umana. Perciò tali cose non si addicono all'uomo. In compenso l'uomo possiede la **ragione** e le **mani**, con le quali può provvedersi di armi, di vesti e di tutte le cose necessarie alla vita in una infinità di modi. Tanto è vero che la mano è chiamata da **Aristotele** "l'organo degli organi". Era del resto tanto più proporzionata alla creatura ragionevole, capace di concetti infiniti, l'attitudine a procurarsi un numero infinito di strumenti.

I^a q. 91 a. 2, ad 3 arg.

Era conveniente, **per quattro motivi**, che l'uomo avesse un portamento eretto:

Primo, perché all'uomo sono stati dati i sensi, non soltanto per procurarsi il necessario alla vita, come agli altri animali, ma anche direttamente **per conoscere**. Difatti, mentre gli animali gustano i dati sensibili solo in ordine agli alimenti e ai piaceri sensuali, l'uomo soltanto gusta la bellezza medesima delle cose sensibili per se stesse. E siccome i sensi in modo particolare sono localizzati sulla faccia, gli altri animali hanno la faccia rivolta alla terra come per cercare il cibo e provvedersi del vitto; l'uomo invece ha la faccia sollevata, perché con i sensi possa conoscere liberamente da ogni parte, specialmente con la vista, che è il senso più acuto e più universale, le cose sensibili, tanto celesti che terrestri, e raccogliere così da tutte le verità di ordine intellettuale.

- **Secondo**, perché le facoltà interiori siano più libere nelle loro operazioni; poiché il cervello, in cui esse si svolgono, non è compresso, ma elevato su tutte le parti del corpo.

- **Terzo**, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale, dovrebbe adoprare le mani come piedi anteriori. E quindi verrebbe a cessare l'attitudine delle mani a compiere tante opere diverse.

- **Quarto**, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale e usasse le mani come piedi anteriori, dovrebbe afferrare il cibo con la bocca. In tal caso dovrebbe avere, come gli altri animali la bocca bislunga, le labbra dure e massicce e dura anche la lingua, per evitare lesioni da parte di oggetti esteriori. Ora, una siffatta disposizione impedirebbe totalmente la loquela, che è l'opera propria della ragione.

L'uomo però, pur avendo un portamento eretto, è distante al massimo dalle piante. L'uomo infatti ha la sua parte superiore, cioè il capo, rivolta verso la parte superiore del mondo, e ha la sua parte inferiore rivolta verso la parte inferiore del mondo: ha quindi la disposizione più ordinata rispetto all'universo. Le piante invece hanno la loro parte più importante rivolta verso la parte più bassa del mondo (poiché le radici corrispondono alla bocca), mentre la parte meno importante è rivolta verso l'alto. Gli animali poi hanno una disposizione intermedia: poiché la parte superiore di essi è quella con cui prendono l'alimento, mentre l'inferiore è quella con cui eliminano il superfluo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la produzione del corpo umano non sia descritta convenientemente nella Scrittura.

I^a q. 91 a. 4, arg. 1

Il corpo umano, come tutte le opere dei sei giorni, è stato fatto da Dio. Ora, per le altre opere nella Scrittura si legge: **"Disse Dio: Sia fatto; e fu fatto"**. Doveva quindi usare la stessa espressione parlando della formazione dell'uomo.

I^a q. 91 a. 4, arg. 2

Il corpo umano fu fatto immediatamente da Dio, come abbiamo visto sopra. Allora non sta bene la frase: **"Facciamo l'uomo"**.

I^a q. 91 a. 4, arg. 3

Forma del corpo umano è l'anima, che è lo spirito di vita. Perciò dopo le parole: "Dio formò l'uomo dal fango della terra", non ha senso aggiungere: "Gli alitò in faccia lo spirito di vita".

I^a q. 91 a. 4, arg. 4

L'anima, cioè lo spirito di vita, è in tutto il corpo, ma principalmente nel cuore. Dunque la Scrittura non doveva dire che "gli alitò lo spirito di vita in faccia".

I^a q. 91 a. 4, arg. 5 [?]

Il sesso maschile e quello femminile appartengono al corpo, l'immagine di Dio invece appartiene all'anima. Ora, secondo S. Agostino, l'anima fu creata prima del corpo. Perciò, dopo di aver detto: "lo fece a sua immagine", non si doveva aggiungere: "li creò maschio e femmina".

I^a q. 91 a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 4, ad 1 arg.

Come dice S. Agostino, l'uomo non eccelle sulle altre creature per il fatto di essere stato creato immediatamente da Dio, a differenza delle altre cose, poiché sta scritto, **Salmo, 101, 26**: "i cieli sono opera delle tue mani"; e altrove, **Salmo, 94,5**: "le sue mani hanno fondato la terra asciutta"; ma perché l'uomo fu creato ad **immagine di Dio**. **Tuttavia per la creazione dell'uomo la Scrittura usa delle espressioni particolari, per indicare che tutto il resto fu creato per l'uomo.** Infatti noi siamo soliti a mettere più impegno e diligenza nel compiere le opere che maggiormente ci premono.

I^a q. 91 a. 4, ad 2 arg.

Non si creda che Dio abbia rivolto agli angeli le parole: "facciamo l'uomo", come alcuni hanno falsamente interpretato. L'espressione invece vuole indicare **la pluralità delle Persone divine**, la cui immagine si ritrova meglio espressa nell'uomo.

I^a q. 91 a. 4, ad 3 arg.

Alcuni spiegano nel senso che Dio prima avrebbe dato forma al corpo dell'uomo, e in un secondo tempo avrebbe infuso l'anima, - Ma supporre che Dio abbia fatto il corpo senza l'anima, o l'anima senza il corpo, non è conciliabile con la perfezione dovuta alla prima origine delle cose: poiché sia l'uno che l'altra sono parti della natura umana. E la cosa è ancor meno accettabile per il corpo: poiché esso dipende dall'anima e non viceversa.

Perciò altri, volendo escludere tali incongruenze, ritengono che **le parole, "Dio formò l'uomo", si riferiscono alla produzione del corpo insieme con l'anima**; mentre la frase: "gli alitò in faccia lo spirito di vita", starebbe a indicare l'infusione dello Spirito Santo, come quando il Signore alitò sugli Apostoli dicendo: "Ricevete lo Spirito Santo". - Ora, questa interpretazione, al dire di S. Agostino, è esclusa dalle parole della Scrittura. Infatti, dopo la frase riportata, aggiunge: "E l'uomo divenne anima vivente"; le quali parole sono riferite dall'Apostolo non alla vita spirituale, ma alla vita animale.

Per conseguenza il termine "spirito di vita" sta a indicare l'anima; perciò la frase: "Gli alitò in faccia lo spirito di vita", è come una **spiegazione** di quanto aveva già detto; l'anima infatti è la forma del corpo.

I^a q. 91 a. 4, ad 4 arg.

Si dice che Dio alitò lo spirito di vita sulla faccia dell'uomo, perché le funzioni della vita si palesano maggiormente sulla faccia, a causa dei sensi che vi risiedono.

I^a q. 91 a. 4, ad 5 arg.

Secondo **S. Agostino**, le opere dei sei giorni furono compiute tutte assieme. Perciò egli non ammette che l'anima del primo uomo, creata insieme agli angeli, sia stata creata prima del sesto giorno; ma ritiene che nel sesto giorno l'anima del primo uomo sia stata creata nella sua attualità, e il corpo umano secondo le ragioni seminali.

- **Gli altri Dottori**, invece, ritengono che tanto l'anima che il corpo dell'uomo furono creati il sesto giorno nella loro attualità.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > L'origine della donna

Questione 92

Proemio

Passiamo a considerare l'origine della donna.

Sull'argomento si presentano quattro quesiti:

1. Se c'era bisogno di produrre la donna all'origine del mondo;
2. Se bisognava darle origine dall'uomo;
3. Se precisamente dalla costola dell'uomo;
4. Se essa fu formata immediatamente da Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non ci fosse bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo.

I^a q. 92 a. 1, arg. 1

Dice il **Filosofo** che "la femmina è un maschio mancato". Ora, nella prima costituzione del mondo non doveva esserci niente di mancato e di difettoso. Perciò la donna non doveva essere creata allora.

I^a q. 92 a. 1, arg. 2

La sudditanza e l'inferiorità sono conseguenze del peccato: infatti dopo il peccato fu detto alla donna, **Genesi, 3, 16**: "Tu starai sotto la potestà dell'uomo"; e **S. Gregorio** spiega: "Senza il peccato siamo tutti uguali". Ora invece, la donna è dotata per natura di minore forza e dignità dell'uomo; poichè, a detta di S. Agostino, "il soggetto che agisce è più nobile di quello che riceve". Dunque la donna non doveva esser formata nella prima origine del mondo avanti il peccato.

I^a q. 92 a. 1, arg. 3

È doveroso eliminare le **occasioni del peccato**. Ma Dio conosceva, già che la donna sarebbe stata occasione di peccato per l'uomo. Perciò non doveva crearla.

I^a q. 92 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 18**: "Non è bene che l'uomo sia solo; facciamogli un aiuto simile a lui".

I^a q. 92 a. 1. RESPONDEO:

Era necessario che in aiuto dell'uomo, come dice la Scrittura, fosse creata la donna: e questo, non perché gli fosse di aiuto in qualche altra funzione, come dissero alcuni, poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna, **ma per cooperare alla generazione**. Vi sono infatti dei viventi, che non hanno in se stessi la virtù attiva di generare, ma sono generati da un agente di specie diversa; e sono quei vegetali e quegli animali, che, privi di seme, vengono generati, in una materia adatta, dalla sola virtù attiva dei corpi celesti. - Altri invece possiedono unitamente la virtù attiva e quella passiva della generazione, e sono le piante che nascono dal seme.

Infatti nelle piante non c'è funzione vitale più nobile della generazione: perciò è giusto che la virtù attiva della generazione si trovi in esse sempre unita a quella passiva.

- Invece negli animali perfetti **la virtù attiva della generazione è riservata al sesso maschile, e la virtù passiva, al sesso femminile**. E siccome gli animali hanno delle funzioni vitali più nobili della generazione, negli animali superiori il sesso maschile non è sempre unito a quello femminile, ma solo nel momento del coito; come per indicare che il maschio e la femmina raggiungono nel coito quella unità che nella pianta è perpetua per la fusione dell'elemento maschile con quello femminile, sebbene nelle varie specie prevalga ora l'uno ora l'altro.

- L'uomo poi è ordinato a una funzione vitale ancora più nobile, cioè all'**intellezione**. A maggior ragione dunque si imponeva per lui la distinzione delle due virtù, mediante la produzione separata dell'uomo e della donna, i quali tuttavia si sarebbero uniti nell'atto della generazione. Per questo, dopo la creazione della donna, la Scrittura aggiunge: "Saranno due in una sola carne".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 1, ad 1 arg.

Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la **virtù attiva racchiusa nel seme del maschio** tende a produrre un essere perfetto, simile a sé, di sesso maschile. Il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es., **dai venti australi che sono umidi, come dice il Filosofo**.

Rispetto invece alla natura nella sua universalità, **la femmina non è un essere mancato**, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. **Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Perciò nel creare la natura egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina.**

I^a q. 92 a. 1, ad 2 arg.

Ci sono **due specie di sudditanza**:

- **La prima, servile**, è quella per cui chi è a capo si serve dei sottoposti per il proprio interesse; e tale dipendenza sopravvenne dopo il peccato.

- Ma vi è una **seconda sudditanza, economica o politica**, in forza della quale chi è a capo, si serve dei sottoposti per il loro interesse e per il loro bene. Una tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato; poiché senza il governo dei più saggi, sarebbe mancato il bene dell'ordine nella società umana.

E in questa sudditanza la donna è naturalmente soggetta all'uomo; perché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento di ragione.

*[Genesi, 3: 16 Alla donna disse: «Io **moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza; con dolore partorirai figli; i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te**». 17 Ad Adamo disse: «Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dall'albero circa il quale io ti avevo ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; né mangerai il frutto **con affanno**, tutti i giorni della tua vita. 18 Esso ti produrrà **spine e rovi**, e tu mangerai l'erba dei campi; 19 mangerai il pane **con il sudore del tuo volto**, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; **perché sei polvere e in polvere ritornerai**».]*

- Del resto lo stato di innocenza **non esclude la disuguaglianza tra gli uomini**, come vedremo in seguito.

I^a q. 92 a. 1, ad 3 arg.

Se Dio avesse sottratto dal mondo tutto quello che ha dato all'uomo occasione di peccato, l'universo sarebbe rimasto privo della sua perfezione. Ora, non si doveva sopprimere il bene universale, per evitare un male particolare; specialmente se consideriamo, che Dio è tanto potente, da indirizzare al bene qualsiasi male.

ARTICOLO 2:

NON SEMBRA bene che la donna fosse tratta dall'uomo. Infatti:

I^a q. 92 a. 2, arg. 1

Infatti il sesso è comune all'uomo e agli altri animali. Ma negli altri animali le femmine non furono tratte dai maschi. Perciò questo non doveva succedere neppure per l'uomo.

I^a q. 92 a. 2, arg. 2

Identica è la materia per esseri della medesima specie. Ora, il maschio e la femmina appartengono alla medesima specie. Se dunque l'uomo fu formato col fango della terra, anche la donna doveva essere tratta dal fango, non già dall'uomo.

I^a q. 92 a. 2, arg. 3

La donna fu creata come aiuto dell'uomo nella generazione. Ma la troppa affinità rende le persone incapaci a questo compito; difatti la Scrittura proibisce il matrimonio tra persone imparentate tra loro. Perciò la donna non doveva essere tratta dall'uomo.

I^a q. 92 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 17, 5**: "Creò da lui", cioè dall'uomo, "un aiuto consimile", cioè la donna.

I^a q. 92 a. 2. RESPONDEO:

Era giusto che nella prima costituzione delle cose la donna fosse formata dall'uomo, a differenza di quanto fu fatto per gli altri animali:

- Primo, perché da ciò risultasse una particolare dignità per il primo uomo, il quale, a somiglianza di Dio, doveva essere il principio di tutta la sua specie, come Dio è il principio di tutto l'universo. Per questo S. Paolo, Atti, 17, 26 afferma che Dio "fece da un solo tutta la progenie umana".

[Matteo 19,5-6 5: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola, 6 Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi».]

- Secondo, affinché l'uomo, sapendo che la donna è uscita da lui, l'amasse di più e le fosse unito indissolubilmente. Perciò sta scritto, Genesi, 2, 23-24: "Essa è stata tratta dall'uomo; per questo l'uomo lascerà il padre e la madre, e si stringerà alla sua moglie". E questo era necessario in modo specialissimo per la specie umana, in cui il maschio e la femmina devono convivere per tutta la vita, cosa che non avviene negli altri animali.

- Terzo, perché, a detta del Filosofo, il maschio e la femmina si uniscono nella specie umana non solo per la necessità di generare, come negli altri animali, ma anche per la vita domestica, nella quale l'uomo e la donna hanno funzioni distinte, e in cui l'uomo è capo della donna. Perciò questa fu giustamente tratta dall'uomo, come dal suo principio.

- Quarto, per una ragione mistica: cioè perché il fatto stava a rappresentare come la Chiesa trae la sua origine da Cristo. Perciò l'Apostolo, Efesini, 5, 32, scrive: "È grande questo sacramento: lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa".

[Efesini, 5: 21 Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. 22 Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; 23 il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. 24 E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. 25 E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei... 28 Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. 29 Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, 30 poiché siamo membra del suo corpo. 31 Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. 32 Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! 33 Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 2, ad 1 arg.

Così è chiara la risposta alla prima difficoltà.

I^a q. 92 a. 2, ad 2 arg.

La materia è quell'elemento col quale si fa una cosa. Ora, la natura creata ha un principio determinato, ed essendo determinata a produrre una cosa particolare, ha pure un processo determinato; perciò essa da una data materia produce effetti di una specie determinata. Ma la virtù divina, che è infinita, può produrre cose specificamente identiche da qualsiasi materia, e quindi l'uomo dal fango della terra, e la donna dall'uomo.

I^a q. 92 a. 2, ad 3 arg.

Dalla generazione naturale si viene a contrarre un'affinità che impedisce il matrimonio. Ma la donna non fu originata dall'uomo per via di generazione naturale, bensì per sola virtù divina; cosicché Eva non può chiamarsi figlia di Adamo. Quindi l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR poco conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo.

*[Questione elegante per i teologi del passato: l'ebraico **selà** che i LXX tradussero con **πλευρά** e la volgata con **costa**, altrove nel vecchio testamento ha il significato generico di **lato o fianco**.]*

I^a q. 92 a. 3, arg. 1

Infatti: La costola dell'uomo era molto più piccola del corpo della donna. Ora, dal meno non si può fare il più, senza altre aggiunte; nel qual caso si dovrebbe dire o che la donna fu formata da quell'aggiunta piuttosto che da quella costola; oppure ciò avvenne per rarefazione, poiché, come dice S. Agostino, "non è possibile che un corpo cresca senza rarefarsi". Ora, il corpo della donna non è più rarefatto di quello dell'uomo, almeno in quella proporzione che ha la costola rispetto al corpo di Eva. Perciò Eva non fu formata con la costola di Adamo.

I^a q. 92 a. 3, arg. 2

Nelle prime opere della creazione non poteva esserci niente di superfluo. Perciò la costola di Adamo rientrava nella perfezione del suo corpo. E quindi, sottraendola, questo rimaneva imperfetto. Ma ciò è inammissibile.

I^a q. 92 a. 3, arg. 3

Non si poteva togliere una costola dall'uomo senza dolore. Ma il dolore non doveva esistere prima del peccato. Dunque non si doveva togliere una costola dall'uomo per formare la donna.

I^a q. 92 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 22**: "Con la costola che aveva tolto ad Adamo, formò il Signore Dio una donna".

I^a q. 92 a. 3. RESPONDEO:

Era conveniente che la donna fosse formata con la costola dell'uomo:

- **Primo**, per indicare che tra l'uomo e la donna deve esserci un **vincolo di amore**. D'altra parte la donna "non deve dominare sull'uomo", e per questo non fu formata dalla testa. Né deve essere disprezzata dall'uomo come una schiava; perciò non fu formata dai piedi.

- **Secondo**, per una **ragione mistica**: perché dal costato di Cristo dormiente sulla croce dovevano scaturire i sacramenti, sangue e acqua, con i quali sarebbe stata edificata la Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 2, ad 1 arg.

Alcuni ritengono che il corpo della donna fu formato per un aumento di massa, senza l'aggiunta di altra materia; e allo stesso modo spiegano la moltiplicazione dei cinque pani fatta dal Signore. - Ma questa spiegazione è assolutamente insostenibile. Infatti un tale aumento avviene, o per una trasmutazione sostanziale della materia stessa, o per una trasmutazione delle sue dimensioni. Non è possibile l'aumento per una trasmutazione sostanziale, sia perché la materia considerata in se stessa è addirittura intrasmutabile, avendo essa una esistenza solo potenziale, ed essendo un semplice sostrato, sia perché l'estensione e la quantità sono fuori dell'essenza della materia. Perciò non si può spiegare in altro modo l'aumento di un corpo, salvando, senza aggiunte, l'identità della materia, che ammettendo l'aumento delle sue dimensioni. Ma l'aumento di volume di una stessa materia, insegna il Filosofo, non è altro che una rarefazione. Dire perciò che la materia aumenta senza rarefarsi è ammettere cose contraddittorie, equivale cioè ad ammettere la definizione senza il definito.

Ora, siccome in tali accrescimenti non risulta nessuna rarefazione, **bisogna ammettere un'aggiunta di materia, o per creazione, oppure, cosa più probabile, per trasmutazione.** Difatti S. Agostino scrive che "Cristo sfamò con cinque pani cinquemila uomini, come produce con pochi grani l'abbondanza delle messi"; ora, questo avviene mediante l'assimilazione delle sostanze [del terreno]. - Tuttavia **si deve affermare che sfamò la turba con cinque pani e che formò la donna con la costola di Adamo, perché l'aggiunta fu fatta sulla materia preesistente della costola e dei pani.**

I^a q. 92 a. 2, ad 2 arg.

Quella costola apparteneva alla perfezione di Adamo quale capostipite della specie: cioè come il seme, il quale, pur facendo parte della perfezione del generante, si libera mediante un'operazione naturale cui è annesso un piacere. A maggior ragione la virtù divina poté formare il corpo della donna dalla costola dell'uomo senza dolore.

I^a q. 92 a. 2, ad 3 arg.

Così è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la donna non sia stata **formata immediatamente da Dio.**

I^a q. 92 a. 4, arg. 1

Nessun individuo che trae la sua origine da un essere della medesima specie viene prodotto immediatamente da Dio. Ma la donna trae origine dall'uomo, che è della sua stessa specie. Perciò non fu prodotta immediatamente da Dio.

I^a q. 92 a. 4, arg. 2

Dice S. Agostino che le cose corporee sono amministrate da Dio per mezzo degli angeli. Ora il corpo della donna fu formato di materia corporea. Dunque non fu prodotto da Dio immediatamente, **ma per mezzo degli angeli.**

I^a q. 92 a. 4, arg. 3

Gli esseri, che hanno avuto una preesistenza in altre creature secondo le ragioni seminali, non sono stati prodotti immediatamente da Dio, ma in virtù di qualche creatura. Ora, a detta di S. Agostino, il corpo della donna fu prodotto nel primo abbozzo del creato secondo le ragioni seminali. Dunque la donna non fu prodotta immediatamente da Dio.

I^a q. 92 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Soltanto Dio, da cui trae sussistenza tutta la natura, poté formare o edificare una costola da farne una donna".

I^a q. 92 a. 4. RESPONDEO:

La generazione naturale richiede per ogni specie una materia determinata, come si è visto. Ora, **la materia, dalla quale l'uomo ha la sua origine naturale, è il seme umano, dell'uomo e della donna.** Perciò gli individui della specie umana non possono essere generati naturalmente da un'altra qualsiasi materia. E **quindi Dio soltanto, creatore della natura, può dare resistenza alle cose fuori del corso della natura. Dunque solo Dio ha potuto formare l'uomo dal fango della terra, e la donna dalla costola dell'uomo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 4, ad 1 arg.

L'argomento addotto è valido, quando un individuo è generato da un altro della medesima specie per generazione naturale.

I^a q. 92 a. 4, ad 2 arg.

Come S. Agostino confessa, noi non sappiamo se gli angeli abbiano prestato a Dio un qualche ministero nella formazione della donna; tuttavia è ugualmente certo che né il corpo dell'uomo dalla terra, né il corpo della donna dalla costola dell'uomo furono formati per mezzo degli angeli.

I^a q. 92 a. 4, ad 3 arg.

Come si esprime S. Agostino nel medesimo libro, "la fase primordiale del creato non esigeva che la donna fosse fatta assolutamente in quel modo, ma solo che potesse esser fatta in quella maniera". Quindi il corpo della donna preesisteva, in forza delle ragioni seminali, nel primo abbozzo del creato, non secondo la potenza attiva, ma solo secondo quella passiva, e cioè in rapporto alla potenza attiva del Creatore.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Fine e coronamento della creazione dell'uomo

Questione 93

Proemio

Consideriamo ora il **fine o coronamento della creazione dell'uomo**, in quanto si dice che egli è stato fatto **"a immagine e somiglianza di Dio"**.

Su tale questione si pongono nove quesiti:

1. Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio;
2. Se l'immagine di Dio si trovi nelle creature irragionevoli;
3. Se l'immagine di Dio si trovi più nell'angelo che nell'uomo;
4. Se l'immagine di Dio si trovi in tutti gli uomini;
5. Se l'immagine di Dio esistente nell'uomo si riferisca all'essenza divina, a tutte le Persone divine, oppure a una sola di esse;
6. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo solo in rapporto all'anima;
7. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo in rapporto alle potenze, agli abiti, o agli atti;
8. Se in rapporto a tutti gli oggetti;
9. Differenza tra immagine e somiglianza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'uomo **non vi sia l'immagine di Dio.**

I^a q. 93 a. 1, arg. 1

In **Isaia, 40, 18** si legge: "A chi dunque lo rassomigliereste Dio? E quale immagine gli daretè?".

I^a q. 93 a. 1, arg. 2

L'essere immagine di Dio è una prerogativa del Primogenito, del quale **l'Apostolo, Colossesi, 1, 15** afferma: **"Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di ogni creazione"**. Perciò l'immagine di Dio non si trova nell'uomo.

I^a q. 93 a. 1, arg. 3

S. Ilario insegna che "l'immagine è la specie indifferenziata della cosa che rappresenta"; e ancora: "l'immagine è la somiglianza completa e senza differenze di una cosa, fatta per uguagliarne un'altra". Ora, non si dà una specie indifferenziata [e comune] tra Dio e l'uomo; e neppure può esserci uguaglianza. Quindi non ci può essere nell'uomo l'immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 26**: **"Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"**.

I^a q. 93 a. 1. RESPONDEO:

Come fa osservare S. Agostino, "dove c'è immagine vi è senz'altro somiglianza; dove però c'è somiglianza non per questo c'è senz'altro immagine". Da ciò rileviamo che la somiglianza fa parte della nozione di immagine, e che quest'ultima aggiunge qualche cosa alla nozione di somiglianza, cioè la dipendenza da un altro; infatti *immagine* deriva dall'atto di imitare. Perciò un uovo, per quanto possa essere simile e uguale a un altro uovo, non si potrà chiamare immagine di esso, appunto perché non ne costituisce una riproduzione.

- Il concetto di immagine invece non include l'uguaglianza; poiché, come si esprime **S. Agostino**, **"dove c'è immagine non vi è senz'altro uguaglianza"**. E ciò è evidente per l'immagine di una persona riflessa dallo specchio. Però [l'uguaglianza] si richiede nell'immagine perfetta: poiché nell'immagine perfetta non deve mancare niente di quanto appartiene al prototipo da essa riprodotto.

Ora, è chiaro che nell'uomo vi è una somiglianza con Dio, dipendente da lui come da suo esemplare: ma non è una somiglianza di uguaglianza, perché l'esemplare supera all'infinito la copia. Perciò si dovrà dire che nell'uomo vi è **un'immagine di Dio**, non già perfetta, bensì **imperfetta**. Questo vuole indicare la Scrittura quando dice che l'uomo è fatto "a immagine di Dio"; poiché la preposizione a indica l'approssimazione di una cosa, che è però distante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 1, ad 1 arg.

Il Profeta parla delle **immagini materiali fabbricate dall'uomo**; perciò usa l'espressione: "Quale immagine gli darete?". Invece nell'uomo Dio ha dato di se stesso **un'immagine spirituale**.

I^a q. 93 a. 1, ad 2 arg.

"Il Primogenito di ogni creazione" è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente quello di cui è immagine; perciò di lui si dice che è *Immagine*, non già *a immagine*. Invece l'uomo per la somiglianza è chiamato *immagine*, ma per l'imperfezione di questa sua somiglianza si dice che è *a immagine*. Ora, poiché la somiglianza perfetta con Dio esige **identità di natura**, l'immagine di Dio viene a trovarsi nel Figlio suo Primogenito come **l'immagine del re nel suo figlio legittimo**; mentre nell'uomo essa si trova come in una natura estranea, cioè **come l'immagine del re si trova in una moneta d'argento**, per usare l'espressione di **S. Agostino**.

I^a q. 93 a. 1, ad 3 arg.

L'uno non è che l'ente indiviso e quindi la specie indifferenziata non è altro che la specie unica. Ora, a una cosa si può attribuire l'unità, non solo secondo il numero, la specie, o il genere, ma anche secondo una certa

analogia e proporzione, e questa è l'unità o comunanza esistente tra la creatura e Dio. Le parole poi: "fatta per uguagliarne un'altra", si riferiscono all'immagine perfetta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'immagine di Dio si trovi anche nelle **creature irragionevoli**.

I^a q. 93 a. 2, arg. 1

Infatti Dice **Dionigi**: "Gli effetti portano immagini contingenti delle loro cause". Ora Dio è causa non soltanto delle creature ragionevoli, ma anche di quelle **irragionevoli**. Perciò anche in queste si trova l'immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 2

Quanto più la somiglianza di una cosa è marcata, tanto più si avvicina alla nozione di immagine. Ma **Dionigi** scrive che il raggio del sole ha la somiglianza più marcata con la bontà divina. Dunque il sole è ad immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 3

Quanto più un essere è perfetto nella bontà, tanto più è simile a Dio. Ora, l'universo intero è più perfetto nella bontà che l'uomo; poiché, sebbene le cose singolarmente siano buone, tutte insieme vengono denominate "molto buone". Perciò non solo l'uomo, ma tutto l'universo è a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 4

Boezio parla di Dio così: "Egli è colui che sostiene il mondo con la mente, e lo plasma a sua immagine". Per conseguenza non la sola creatura ragionevole, ma **tutto il mondo** è immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "L'eccellenza dell'uomo consiste nel fatto che Dio lo ha creato a sua immagine, dandogli un'anima intellettiva, che lo mette al disopra delle bestie". Dunque gli esseri che mancano d'intelligenza non sono a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2. RESPONDEO:

Per una **vera immagine** non basta una somiglianza qualsiasi, anche se c'è **dipendenza** da altri. Infatti, se la somiglianza si limita **al genere** o a un **comune accidente**, non si potrà dire per questo che una cosa è a immagine di un'altra. Così non potremo dire che il verme, originato dalla carne dell'uomo, sia un'immagine dell'uomo perché simile a lui nel genere [di animale]; e neppure si potrà affermare che una cosa, la quale riceve il [colore] bianco a somiglianza di un'altra, ne sia l'immagine, essendo il bianco un accidente comune a molte specie. Quindi **per avere un'immagine** si richiede, o **comunanza secondo la specie**, ed è il caso dell'immagine del re esistente nel suo **figlio**; o **per lo meno la comunanza secondo qualche accidente proprio della specie**, in modo particolare secondo **la figura**, ed è il caso dell'immagine di un uomo riprodotta nel bronzo. Per questo motivo S. Ilario usa quell'espressione: "L'immagine è una specie indifferenziata".

È poi evidente che la somiglianza nella specie va considerata secondo **l'ultima differenza**. Ora, i vari esseri hanno con Dio una prima somiglianza genericissima in quanto **esistono**; una seconda in quanto **vivono**; una terza in quanto pensano o **intendono**. E questi ultimi, al dire di **S. Agostino**, "hanno con Dio una somiglianza tanto stretta, da essere la più vicina concessa alle creature". Dunque è chiaro che, parlando propriamente, le sole creature intellettuali sono a immagine di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 2, ad 1 arg.

Ogni ente imperfetto è una partecipazione di quello perfetto. Perciò anche gli esseri che non raggiungono il grado perfetto di immagine, ne partecipano parzialmente, in quanto hanno una certa somiglianza con Dio. Per questo motivo Dionigi scrive che gli esseri causati portano "immagini contingenti" delle loro cause, cioè immagini non in senso assoluto, ma soltanto relativo.

I^a q. 93 a. 2, ad 2 arg.

Dionigi paragona il raggio di sole alla bontà divina quanto alla causalità, non quanto alla dignità di natura, come si richiede per una vera immagine.

I^a q. 93 a. 2, ad 3 arg.

L'universo, per estensione e universalità, è un bene più perfetto della creatura intellettiva. Ma in intensità e in profondità la somiglianza con la perfezione divina è più marcata nella creatura intellettiva, che è capace di possedere il sommo bene. - Si potrebbe anche rispondere che la parte qui non si contrappone al tutto, ma a un'altra parte. Perciò, quando si afferma che la sola creatura intellettiva è fatta ad immagine di Dio, non si esclude che l'universo, in qualche sua parte, sia pure ad immagine di Dio; ma si escludono solo le altre sue parti.

I^a q. 93 a. 2, ad 4 arg.

Boezio usa il termine immagine, in quanto sta a indicare la somiglianza del manufatto col modello esistente nella mente del suo artefice: in tal senso ogni creatura è un'immagine delle idee archetipe esistenti nella mente divina. Noi però non parliamo ora dell'immagine in tal senso: ma parliamo di quella somiglianza che è fondata sulla natura; e cioè della somiglianza che hanno tutte le cose col primo ente, in quanto sono enti; con la prima vita, in quanto sono viventi; con la somma sapienza, in quanto sono intelligenti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo non sia a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 1

Infatti: S. Agostino afferma che Dio non ha dato a nessun'altra creatura, fuorché all'uomo, di essere a sua immagine. Dunque non è vero che l'angelo sia a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 2

Al dire di **S. Agostino**, "l'uomo è talmente a immagine di Dio, che è stato formato da Dio stesso", senza intervento di nessuna creatura. Perciò nessun'altra cosa è a lui così affine". Ora, una creatura viene detta a immagine di Dio, in quanto è affine a Dio. Dunque l'angelo non è a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 3

La creatura è detta immagine di Dio in quanto possiede una natura intellettiva. Ma la natura intellettiva non ammette gradi di intensità maggiore o minore, perché non è un accidente, ma è una sostanza. Quindi l'angelo non supera l'uomo nell'essere a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Gregorio** che "l'angelo è chiamato segnacolo di somiglianza, per insinuare che in lui la somiglianza dell'immagine divina è più marcata".

I^a q. 93 a. 3. RESPONDEO:

In due modi possiamo parlare dell'immagine di Dio:

- **Primo**, in rapporto a ciò che costituisce il primo fondamento dell'immagine, vale a dire in rapporto alla **natura intellettuale**. E sotto questo aspetto l'immagine di Dio si trova più negli angeli che negli uomini, avendo essi una natura intellettuale più perfetta, come risulta dal trattato precedente. [q.58, a.3; q.75, a.7, ad 3; q.79, a.8]

- **Secondo**, possiamo considerare l'immagine di Dio nell'uomo sotto qualche **aspetto secondario**; cioè in quanto si riscontra nell'uomo una certa imitazione di Dio: troviamo, p. es., che l'uomo proviene dall'uomo come Dio da Dio; ovvero che l'anima umana è tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni sua parte, come appunto è Dio in rapporto al mondo. Sotto questi aspetti e altri consimili l'immagine di Dio si trova più nell'uomo che nell'angelo.

- Si noti però che non è questo l'aspetto proprio ed essenziale dell'immagine di Dio nell'uomo, ma esso presuppone quella prima imitazione, che è fondata sulla natura intellettuale; altrimenti anche gli animali bruti sarebbero a immagine di Dio. Ora, siccome in rapporto alla natura intellettuale l'angelo è a immagine di Dio più dell'uomo, bisogna affermare che, **assolutamente parlando, l'angelo ha una superiorità nell'essere a immagine di Dio; l'uomo invece ha una superiorità soltanto in senso relativo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 2, ad 1 arg.

S. Agostino non esclude gli angeli dal partecipare all'immagine di Dio, ma le creature inferiori prive di intelligenza.

I^a q. 93 a. 2, ad 2 arg.

Come si dice che il fuoco è per la sua specie il più sottile dei corpi, sebbene un dato fuoco sia più sottile di un altro, così, considerando il genere della natura intellettuale, si può dire che niente è tanto affine a Dio quanto la mente umana: difatti **S. Agostino** aveva già detto poco prima che **"gli esseri dotati di discernimento hanno con lui una somiglianza tanto stretta, da essere la più vicina concessa alle creature"**. Perciò quel testo non esclude affatto che l'angelo sia in grado maggiore a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, ad 3 arg.

Quando si dice che "la natura non ammette gradi di intensità maggiore o minore" (Aristotele), non si esclude che una data specie di nature possa essere più perfetta di un'altra, ma che un medesimo individuo possa partecipare la sua specie ora di più, ora di meno. Anzi neppure individui diversi possono partecipare in tal modo la [unica] specie della loro essenza o sostanza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'immagine di Dio non si trovi in ogni singolo uomo.

I^a q. 93 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, 1Corinti, 11, 7, scrive che **"l'uomo è immagine di Dio, la donna invece è immagine dell'uomo"**. E poiché la donna è un individuo della specie umana, non ogni individuo è immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 4, arg. 2

Dice pure **l'Apostolo, Romani, 8, 29**: "quelli che Dio ha preconosciuti li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo Figlio". Ma non tutti gli uomini sono predestinati. Dunque non tutti hanno la conformità dell'immagine.

I^a q. 93 a. 4, arg. 3

La somiglianza è l'elemento essenziale dell'immagine, come abbiamo già detto. Ora, **l'uomo col peccato diviene dissimile da Dio. Perciò perde l'immagine di Dio.**

I^a q. 93 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 38, 7**: "L'uomo passa come un'immagine".

*[A prima vista non si comprende come tale espressione possa servire quale argomento in contrario nel presente articolo. Infatti, essa non è che un lamento sulla brevità della vita: "Sì, come un'ombra (immagine) passa l'uomo e per di più vanamente si agita". Ma San Tommaso aveva sott'occhio il commento di Sant'Agostino il quale si serviva di una versione Latina ben diversa dalla Volgata e che poteva dare appiglio alla strana interpretazione che l'argomento tomistico suppone. Ecco l'intraducibile [?] passo agostiniano: "Quamquam in imagine ambulat homo. In qua imagine, nisi illius qui dixit: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ?.. Ideo enim **quamquam**, quia magnum aliquid imago haec » (14 De Trinitate, c.4)]*

[Sebbene l'uomo cammini in un'ombra (immagine). Ma in quale immagine se non di colui che disse: Facciamo l'uomo a immagine e a nostra somiglianza?.. Infatti, perciò, sebbene, poiché questa immagine è qualcosa di grande]

I^a q. 93 a. 4. RESPONDEO:

Essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura intellettuale, egli raggiungerà il grado massimo in questa sua somiglianza, nell'atto in cui la natura intellettuale può massimamente imitare Dio. Ora la natura intellettuale imita Dio al massimo grado nell'intellegione e nell'amore che Dio ha per se medesimo. Perciò **l'immagine di Dio nell'uomo si può considerare sotto tre aspetti**:

- **Primo**, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a **conoscere e ad amare Dio**: e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini.

- **Secondo**, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia.

- **Terzo**, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria.

Perciò, commentando il versetto del **Salmo, 4, 7**: "È stata impressa in noi la luce del tuo volto, o Signore", la Glossa distingue tre immagini:

- + e cioè *di creazione*, in tutti gli uomini
- + *di nuova creazione*, nei soli giusti
- + *e di somiglianza*, nei beati

Concludendo, la prima immagine si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza soltanto nei beati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 4, ad 1 arg.

Tanto nell'uomo che nella donna si trova l'immagine di Dio, quanto all'elemento principale che costituisce l'immagine, cioè quanto alla natura intellettuale. Perciò la *Genesi*, dopo aver detto che "lo creò a immagine di Dio", aggiunge: "Li creò maschio e femmina"; e che 'li' al plurale, come osserva S. Agostino, perché non si pensasse che i due sessi siano stati uniti in un solo individuo. - Se però consideriamo certi aspetti secondari, allora l'immagine di Dio che è nell'uomo non è nella donna; l'uomo, p. es., è principio e fine della donna, come Dio è principio e fine di tutta la creazione. Perciò l'Apostolo, dopo aver detto che "l'uomo è immagine e gloria di Dio, la donna invece è gloria dell'uomo", mostra la ragione delle sue parole, continuando: "poiché non viene l'uomo dalla donna, ma la donna dall'uomo; né fu fatto l'uomo per la donna, ma la donna per l'uomo".

I^a q. 93 a. 4, ad 23 arg.

Le argomentazioni valgono per quell'immagine che è fondata sulla conformità della grazia e della gloria.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio **secondo la trinità, delle Persone divine.**

I^a q. 93 a. 5, arg. 1

Infatti **S. Agostino**, nel *De Fide ad Petrum*, scrive: "È essenzialmente unica la divinità della santa Trinità; come pure l'immagine secondo la quale fu creato l'uomo". E **S. Ilario** afferma che "l'uomo è fatto secondo l'immagine comune della Trinità". Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio secondo l'essenza, non secondo la Trinità delle Persone.

I^a q. 93 a. 5 arg. 2

Nel libro *De ecclesiasticis dogmatibus* sta scritto che nell'uomo l'immagine di Dio è in rapporto all'eternità. Per il Damasceno poi l'espressione che "l'uomo è ad immagine di Dio vuole indicare che egli è dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autonomia".

Anche **S. Gregorio Nisseno** dichiara che la Scrittura, quando dice che l'uomo è fatto a immagine di Dio, "è come se dicesse che la natura umana è stata fatta partecipe di ogni bene, poiché la pienezza di ogni bene è la divinità". Ora tutte queste cose non si riferiscono alla distinzione delle Persone, ma piuttosto all'unità dell'essenza. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio, non secondo la Trinità delle Persone, ma secondo l'unità dell'essenza.

I^a q. 93 a. 5, arg. 3

L'immagine porta alla conoscenza del suo modello. Se quindi nell'uomo vi fosse l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone, avendo l'uomo la capacità di conoscere se stesso con la ragione naturale, ne verrebbe che egli con la sua conoscenza naturale potrebbe conoscere la trinità delle Persone divine; cosa falsa, come già si è visto.

I^a q. 93 a. 5, arg. 4

Il nome di Immagine non appartiene a tutte e tre le Persone, ma soltanto al Figlio; dice infatti **S. Agostino**: "il solo Figlio è immagine del Padre". Ora, se nell'uomo l'immagine di Dio si riferisse alle Persone, non vi sarebbe in esso l'immagine di tutta la Trinità, ma del solo Figlio.

I^a q. 93 a. 5. SED CONTRA:

S. Ilario arguisce la pluralità delle Persone divine, dal fatto che la Scrittura dichiara l'uomo creato a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 5. RESPONDEO:

La distinzione delle Persone divine è data solo dall'origine, o meglio dalla relazione di origine, come abbiamo spiegato sopra. Ora, il processo di origine non è uguale per tutti gli esseri, ma è conforme alla natura di ciascuno; infatti in un modo si producono gli esseri animati e in un altro quelli inanimati; in una maniera nascono gli animali e in un'altra le piante. È evidente quindi che la distinzione delle Persone si verifica secondo il modo che è conforme alla natura divina. Perciò essere a immagine di Dio, secondo l'imitazione della natura divina, non esclude la possibilità di esserlo anche secondo la Trinità delle Persone; anzi l'una cosa è implicita nell'altra.

- Bisogna perciò ammettere che nell'uomo vi è l'immagine di Dio, e secondo la natura divina, e secondo la Trinità delle Persone; poiché in Dio stesso esiste una sola natura in tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 5, ad 1/2 arg.

Abbiamo così risolto le prime due difficoltà.

I^a q. 93 a. 5, ad 3 arg.

L'argomento addotto avrebbe valore, se l'immagine di Dio nell'uomo rappresentasse perfettamente Dio. Ora, come dice **S. Agostino**, vi è una differenza enorme fra la trinità che è in noi e la Trinità divina. Perciò si fa notare in quel medesimo libro: "Quella trinità che è in noi, più che crederla, noi la vediamo; invece, che Dio sia Trinità, lo crediamo, ma non lo vediamo".

I^a q. 93 a. 5, ad 4 arg.

Alcuni hanno affermato che nell'uomo si trova soltanto l'immagine del Figlio. Ma l'affermazione viene riprovata da S. Agostino. Primo, perché essendo il Figlio simile al Padre per egualità di essenza, è necessario che l'uomo, fatto a somiglianza del Figlio, sia anche fatto a somiglianza del Padre. Secondo, perché **se l'uomo fosse fatto soltanto a immagine del Figlio, il Padre non avrebbe detto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", ma a tua immagine.**

Perciò la frase: "Lo fece a immagine di Dio", non si deve intendere nel senso che il Padre abbia fatto l'uomo soltanto a immagine del Figlio di Dio, come interpretarono alcuni: ma si deve intendere nel senso che Dio Trinità fece l'uomo a immagine sua, cioè di tutto la Trinità.

La frase poi: "Dio fece l'uomo a sua immagine", si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la preposizione [latina] *ad* indichi il termine dell'azione, come se dicesse: "Facciamo l'uomo in modo tale, che in esso vi sia l'immagine". Secondo, nel senso che la preposizione *ad* voglia indicare la causa esemplare, come per es., nelle parole: "Codesto libro è fatto su [ad] quell'originale". E allora l'immagine di Dio è la stessa essenza divina, chiamata impropriamente immagine, in quanto immagine sta per esemplare. Secondo altri invece l'essenza divina sarebbe denominata immagine, perché è in essa che una Persona imita l'altra.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'uomo si trovi l'immagine di Dio **non soltanto in rapporto all'anima intellettiva.**

I^a q. 93 a. 6, arg. 1

Infatti: Dice l'**Apostolo, 1Corinti, 11, 7**, che "**l'uomo è l'immagine di Dio**". Ma l'uomo non è soltanto anima. Quindi l'immagine di Dio non deve ridursi alla sola anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 2

Sta scritto, **Genesi, 1, 27**: "**Dio creò l'uomo a sua immagine, lo creò a immagine di Dio, li creò maschio e femmina**". Ora la distinzione tra maschio e femmina riguarda il corpo. Perciò l'immagine di Dio nell'uomo riguarda anche il corpo, e non soltanto l'anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 3

Pare che l'immagine riguardi specialmente la figura. Ma la figura è un aspetto del corpo. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo deve riguardare anche il corpo, e non solamente l'anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 4

Secondo S. Agostino, si trovano in noi tre specie di visioni: corporale, spirituale o immaginaria, e intellettuale. Se dunque per la visione intellettuale, che appartiene all'anima, vi è in noi una certa trinità in forza della quale siamo immagine di Dio, dovremo ammetterla anche per le altre specie di visione.

I^a q. 93 a. 6. SED CONTRA:

Scrivi l'**Apostolo, Efesini, 4, 23-24**: "**Rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestitevi dell'uomo nuovo**"; da ciò si rileva che la nostra rinnovazione, che si attua col rivestire l'uomo nuovo, appartiene alla mente. Altrove poi così si esprime, **Colossesi, 3, 40**: "**....rivestendo l'uomo nuovo che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine del suo creatore**"; attribuisce quindi all'immagine di Dio quel rinnovamento, che si fa col rivestirsi dell'uomo nuovo. Dunque l'essere a immagine di Dio riguarda soltanto la mente.

I^a q. 93 a. 6. RESPONDEO:

Si è già visto [a.2] che in ogni creatura si trova una qualche somiglianza con Dio, ma soltanto nella creatura ragionevole essa si trova come **immagine**, mentre nelle altre vi si trova come **vestigio**. Ora, la creatura ragionevole supera le altre creature per l'intelletto o mente. Quindi è chiaro che nella stessa creatura ragionevole si trova **l'immagine di Dio, soltanto in rapporto alla mente**.

In rapporto invece alle altre sue parti, vi sarà soltanto la somiglianza di **vestigio**, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali somiglia con le parti suddette.

È facile comprendere la ragione di questo fatto, se consideriamo il diverso modo di rappresentare del vestigio e dell'immagine. Infatti l'immagine rappresenta una cosa con una somiglianza di specie come si è visto. Invece il **vestigio** rappresenta come può rappresentare un effetto; il quale non può rappresentare la sua causa in modo da raggiungere la somiglianza di specie con essa. Infatti **si chiamano vestigia le impronte lasciate sul terreno dagli animali; così pure si dice che la cenere è un vestigio del fuoco**, e la desolazione di un territorio un vestigio dell'esercito nemico.

Ora, tra le creature ragionevoli e le altre creature possiamo stabilire tale differenza, sia in rapporto alla somiglianza delle creature con la natura divina, sia in rapporto alla loro somiglianza con la Trinità increata. Per quanto riguarda la somiglianza con la natura divina, le creature ragionevoli arrivano in qualche modo a una imitazione secondo la specie, in quanto imitano Dio non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere, come abbiamo visto. Invece **le altre creature non intendono, sebbene trasparisca in esse un vestigio dell'intelletto creatore, se consideriamo il loro ordinamento**.

Parimente, siccome la **Trinità increata** fonda le sue interne distinzioni sulla **processione del Verbo dal Padre** che lo esprime, e sulla **processione dell'Amore da ambedue**, come dicemmo [q.28, a.3], si può affermare che nella creatura ragionevole esiste un'immagine della Trinità increata per una somiglianza specifica; **poiché in tale creatura si trova una emanazione del verbo mentale da parte dell'intelletto, ed una emanazione dell'amore da parte della volontà**. Nelle altre creature, invece non si riscontra né il principio del verbo mentale, né il verbo, né l'amore: vi si trova soltanto un vestigio, il quale indica la loro esistenza nella causa che le ha prodotte. **Poiché il fatto stesso che la creatura ha una sostanza misurata e finita prova la sua**

derivazione da un **principio**; la sua **specie** poi indica il **verbo o l'idea di chi l'ha fatta**, come la forma della casa sta a indicare il concetto dell'artefice; l'ordine infine, che **dirige la creatura al bene**, palesa l'amore di chi l'ha prodotta, come la funzione di un edificio rivela la volontà dell'artefice.

Perciò nell'uomo, in rapporto alla mente, c'è una somiglianza di immagine con Dio; c'è invece una somiglianza di vestigio, in rapporto alle altre sue parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 6, ad 1 arg.

Si dice che l'uomo è immagine di Dio, non perché egli sia essenzialmente un'immagine, ma perché sulla sua mente è impressa l'immagine di Dio; come si dice che la moneta è l'immagine di Cesare, perché porta l'immagine di Cesare. Non è quindi necessario che l'immagine di Dio si trovi in ogni parte dell'uomo.

I^a q. 93 a. 6, ad 2 arg.

Come riferisce S. Agostino, alcuni ammisero nell'uomo l'immagine della Trinità, non rispetto a ciascun individuo, ma a più individui [della specie umana], affermando che "**l'uomo** fa pensare alla Persona del **Padre**; fa pensare a quella del **Figlio** ciò che deriva dall'uomo per generazione; e così dicono che la **donna** fa pensare alla terza persona, cioè allo **Spirito Santo**, poiché essa è derivata dall'uomo, in maniera però da non essere figlio o figlia di lui". - La quale teoria appare assurda a prima vista:

- **Primo**, perché lo Spirito Santo verrebbe ad essere principio del Figlio, come la donna è principio della prole che nasce dall'uomo.

- **Secondo**, perché ciascun uomo non sarebbe fatto che a immagine di una sola Persona.

- **Terzo**, perché, in questa ipotesi, la Scrittura avrebbe dovuto parlare dell'immagine di Dio nell'uomo soltanto dopo la produzione della prole.

Bisogna allora concludere che la Scrittura aggiunge alle parole: "**lo creò ad immagine di Dio**", l'espressione: "**li creò maschio e femmina**", non perché l'immagine di Dio si riferisce alla distinzione dei sessi, ma perché quell'immagine è comune ai due sessi, riferendosi essa alla mente, in cui non c'è distinzione di sesso. Perciò **l'Apostolo, Colossesi, 3, 10** dopo aver detto: "**secondo l'immagine di colui che lo creò**", continua: "**Dove non esiste maschio o femmina**".

I^a q. 93 a. 6, ad 3 arg.

Sebbene l'immagine di Dio nell'uomo non sia da concepirsi secondo la figura materiale, tuttavia "si ritiene a buon diritto che il corpo dell'uomo sia fatto a immagine e somiglianza di Dio, a differenza dei corpi degli altri animali, perché non fu piegato verso il basso, ma fatto in modo da essere quanto mai adatto per contemplare il cielo", come scrive S. Agostino. Ciò non significa che nel corpo umano vi sia l'immagine di Dio, ma che la figura stessa di questo corpo esprime, come vestigio, l'immagine di Dio impressa nell'anima.

I^a q. 93 a. 6, ad 4 arg.

Tanto nella visione corporale che in quella immaginaria si riscontra una certa trinità, come osserva S. Agostino. Infatti nella visione corporale vi è anzitutto la specie del corpo esterno; in secondo luogo l'atto visivo che si compie mediante l'impressione dell'immagine di detta specie sull'organo visivo; in terzo luogo interviene l'atto della volontà che applica la vista a rimirare e a trattenerla sull'oggetto veduto. - Parimente nella visione immaginaria troviamo prima di tutto la specie conservata nella memoria; quindi l'atto stesso della visione immaginaria, che si produce per il fatto che lo sguardo dell'anima, cioè la stessa immaginativa, viene a rivestire la forma della specie suddetta; e finalmente interviene la volontà che unisce la prima col secondo. - Però l'una e l'altra di queste trinità non raggiungono la dignità di immagine divina. Infatti la specie

dei corpi esterni è fisicamente fuori dell'anima; la specie poi che si trova nella memoria, sebbene non sia fuori dell'anima, è però qualche cosa di avventizio; viene così a mancare in ambedue i casi l'analogia con la connaturalità e con la coeternità delle Persone divine. La visione corporale poi non procede unicamente dalla specie del corpo esterno, ma anche dal senso di chi vede; così pure la visione immaginaria non procede esclusivamente dalla specie [sensibile] conservata nella memoria, ma anche dall'immaginativa. Manca perciò l'analogia con la processione del Figlio dal solo Padre. Finalmente l'intenzione della volontà, che congiunge i due termini suddetti, non procede da essi, sia nella visione corporale che in quella spirituale; e quindi non è rappresentata convenientemente la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'immagine di Dio nell'anima non si fondi **sugli atti**.

I^a q. 93 a. 7, arg. 1

Dice **S. Agostino** che **l'uomo è stato creato a immagine di Dio, "per il fatto che noi esistiamo, sappiamo di esistere, e amiamo di esistere e di conoscere"**. Ora, l'esistere non indica un atto. Perciò l'immagine di Dio nell'anima non si desume dagli atti.

I^a q. 93 a. 7, arg. 2

S. Agostino attribuisce l'immagine di Dio nell'anima a queste tre cose: **mente, notizia e amore**. La mente però non sta a indicare un **atto**, ma piuttosto una **potenza**, o addirittura l'essenza dell'anima intellettiva. Dunque l'immagine di Dio non si fonda sulle operazioni.

I^a q. 93 a. 7, arg. 3

S. Agostino riferisce l'immagine della Trinità nell'anima alla **memoria, all'intelligenza e alla volontà**. Ma queste non sono che "facoltà", come spiega il Maestro [delle *Sentenze*]. Per conseguenza l'immagine non si riferisce agli atti, ma alle potenze.

I^a q. 93 a. 7, arg. 4

L'immagine della Trinità è stabile nell'anima; invece gli atti non sono stabili. **Perciò l'immagine di Dio nell'anima non è fondata sugli atti.**

I^a q. 93 a. 7. **SED CONTRA:**

S. Agostino riconosce una trinità nelle parti inferiori dell'anima in rapporto alla visione attuale, tanto sensibile che immaginaria. Perciò anche la trinità che si riscontra nella mente, e in forza della quale l'uomo è a immagine di Dio, deve riferirsi all'atto della visione.

I^a q. 93 a. 7. **RESPONDEO:**

La nozione di **immagine**, come si è visto, richiede una qualche **imitazione secondo la specie**. Se si deve perciò ammettere un'immagine della Trinità nell'anima, è necessario che essa principalmente si riferisca a quell'aspetto, che più si avvicina, per quanto è possibile, a rappresentare la specie delle Persone divine.

Ora, le Persone divine si distinguono in forza delle due **processioni del Verbo** dal Padre che lo esprime, e **dell'Amore** che unisce entrambi. Ma nell'anima nostra **"non può esserci un verbo [mentale] senza il pensiero in atto"**, come dice **S. Agostino**. Quindi l'immagine della Trinità si riscontra nella nostra mente in maniera primaria e principale in rapporto all'**atto**, in quanto cioè, partendo dalla nozione di cui siamo in possesso, formiamo pensando il **verbo mentale**, e da questo prorompriamo nell'**amore**.

- Siccome però gli **abiti e le potenze sono i principi [immediati] degli atti**, e siccome, d'altra parte, ogni effetto si trova virtualmente nel suo principio, **è possibile riscontrare l'immagine creata della Trinità, in maniera secondaria e subordinata, anche nelle potenze, e soprattutto negli abiti**, in quanto in essi si trovano virtualmente gli atti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 7, ad 1 arg.

Il nostro essere è immagine di Dio in quello che sorpassa gli altri animali; ora il nostro essere ha una tale superiorità per il fatto che **possediamo la mente**. Perciò questa trinità è identica all'altra di S. Agostino, che consiste nella **mente, nella conoscenza e nell'amore**.

I^a q. 93 a. 7, ad 2 arg.

S. Agostino riscontra questa trinità anzitutto nella mente. La mente però, sebbene sotto un aspetto conosca tutta se stessa, pure sotto un altro aspetto, cioè in quanto è [specificamente] distinta dalle cose, ignora se stessa e va in cerca di se stessa, come egli dimostra in seguito; questi allora, partendo dal presupposto che la notizia non arriva ad abbracciare tutta la mente, considera nell'anima tre proprietà, che nessuno ignora di possedere, cioè la memoria, l'intelligenza e la volontà; e preferisce designare in queste tre cose l'immagine della Trinità, come per indicare che la prima designazione era in qualche modo inadeguata.

I^a q. 93 a. 7, ad 3 arg.

Come S. Agostino osserva, si dice che noi conosciamo e che vogliamo, o che amiamo una data cosa, sia quando pensiamo ad essa, come quando non ci pensiamo. Quando non ci pensiamo, l'oggetto appartiene alla sola memoria; la quale, per S. Agostino, non è altro che il possesso abituale della conoscenza e dell'amore. "Ma poiché", come egli dice, "non può esserci verbo mentale senza che si pensi (appunto perché noi pensiamo tutto quello che diciamo, anche se lo diciamo soltanto con quella parola interiore, che non appartiene alla lingua di nessun popolo), l'immagine suddetta si riscontra principalmente in queste tre cose: memoria, intelligenza e volontà. E chiamo intelligenza il mezzo di cui ci serviamo per conoscere quando pensiamo; e chiamo volontà, amore o dilezione quanto serve a unire questa prole con chi l'ha generata". Di qui si rileva che egli pone l'immagine della Trinità divina più nel pensiero e nel volere attuale, che in quello abituale della memoria; sebbene si trovi in qualche modo l'immagine della Trinità nell'anima anche per tale riguardo, come egli fa osservare. È chiaro quindi che la memoria, l'intelligenza e la volontà non sono tre *facoltà*, come si legge nel libro delle *Sentenze*.

I^a q. 93 a. 7, ad 4 arg.

Qualcuno potrebbe rispondere, con S. Agostino, che "la mente sempre pensa a se stessa, sempre si conosce e sempre si ama". Alcuni intendono queste parole nel senso che l'anima possiede stabilmente una conoscenza e un amore attuale di se stessa. Ma tale interpretazione però è esclusa da ciò che segue: "[l'anima] non sempre si pensa separata da quelle cose che sono distinte da lei". Rileviamo perciò che l'anima conosce e ama sempre se stessa, non in modo attuale, ma abituale. Si potrebbe anche dire che essa, nel percepire il proprio atto, conosce se medesima tutte le volte che conosce qualche cosa. Ma poiché il suo intelletto non è sempre in atto, e lo vediamo bene nei dormienti, bisognerà interpretare S. Agostino in questo senso: sebbene le operazioni non siano sempre attuali in se stesse, pure rimangono sempre nei loro principii, e cioè nelle potenze e negli abiti. Perciò egli scrive: "Se l'anima ragionevole fu creata a immagine di Dio, per la sua capacità di conoscere e di vedere Dio mediante la ragione e l'intelletto, ci fu in essa questa immagine fin dal principio, dal momento che cominciò ad esistere".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'immagine della Trinità divina non si trovi nell'anima solo in rapporto a quell'oggetto che è Dio.

I^a q. 93 a. 8, arg. 1

L'immagine della Trinità, come si è visto, viene ad essere nell'anima, per il fatto che c'è in noi il **verbo mentale** promanante da **un soggetto che lo esprime**, e **l'amore che promana** da entrambi. Ma ciò avviene per un **oggetto qualsiasi**. Quindi l'immagine della Trinità si trova nella nostra mente in rapporto a qualsiasi oggetto.

I^a q. 93 a. 8, arg. 2

Dice S. Agostino: "Quando cerchiamo una trinità nell'anima, la cerchiamo in tutta l'anima, senza distinguere l'attività della ragione in rapporto alle cose temporali dalla contemplazione delle cose eterne". Dunque l'immagine della Trinità si trova nell'anima anche in rapporto agli oggetti temporali.

I^a q. 93 a. 8, arg. 3

La conoscenza e l'amore di Dio dipendono da un dono della grazia. Ma se l'immagine della Trinità si trova nell'anima in rapporto alla memoria, all'intellezione e al buon volere, o all'amore che noi abbiamo verso Dio, l'immagine di Dio si trova nell'anima non per natura, ma per grazia. Perciò non sarà comune a tutti.

I^a q. 93 a. 8, arg. 4

I santi che sono nella patria [celeste] sono resi conformi in sommo grado all'immagine di Dio mediante la visione della gloria; perciò sta scritto, **2Corinti, 3, 18**: "Noi tutti ci trasformiamo nella stessa immagine, di gloria in gloria". Ora, con la visione di gloria si conoscono [anche] le cose temporali. Dunque l'immagine di Dio si riscontra in noi anche in rapporto alle cose temporali.

I^a q. 93 a. 8. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: "L'immagine di Dio è nella mente, non per il fatto che questa ricorda, conosce ed ama se stessa, ma perché può ancora ricordare, conoscere e amare Dio, dal quale fu creata". Dunque meno che mai l'immagine di Dio sarà riscontrabile nella mente in rapporto ad altri oggetti.

I^a q. 93 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, l'immagine esige una somiglianza, che giunge in qualche modo a rappresentare la specie. Bisogna perciò riscontrare l'immagine della Trinità divina nell'anima sotto un aspetto che rappresenti le Persone divine secondo la specie, per quanto è possibile alla creatura. Ora abbiamo già visto che le Persone divine si distinguono tra loro per la processione del Verbo dal Padre che lo esprime, e dell'Amore da entrambi. Ma il Verbo di Dio nasce da Dio secondo la conoscenza che Dio ha di se stesso, e l'Amore procede da Dio secondo l'amore che Dio porta a se medesimo. D'altra parte è noto che la diversità degli oggetti rende diversa la specie del verbo e dell'amore; infatti nel cuore dell'uomo i concetti di pietra e di cavallo non sono della medesima specie, e neppure è specificamente identico l'amore per essi. **Quindi l'immagine divina si riscontra nell'uomo in rapporto al verbo mentale che nasce dalla nozione di Dio, e in rapporto all'amore che ne deriva.** Perciò **l'immagine di Dio è presente nell'anima in quanto questa ha Dio per oggetto, oppure in quanto ha le disposizioni per averlo.**

Però la mente si porta in due modi verso l'oggetto: direttamente e immediatamente; oppure indirettamente e mediatamente, come quando vediamo l'immagine di un uomo nello specchio. Per questo dice **S. Agostino** che "la mente si ricorda di se stessa, si conosce e si ama: se riusciamo a veder questo, noi vediamo una trinità; non è ancora Dio, ma è già un'immagine di Dio". Questo avviene, non perché la mente ha per oggetto se stessa, ma perché in tal modo può portarsi a Dio, come si rileva dal testo riportato [nell'argomento *in contrario*].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 8, ad 1 arg.

Per salvare il concetto di immagine non basta che ci sia la derivazione di una cosa, ma bisogna anche considerare ciò che procede e da chi procede; si richiede cioè un verbo [o concetto] di Dio procedente dalla notizia di Dio.

I^a q. 93 a. 8, ad 2 arg.

In tutta l'anima si trova **una certa trinità**; non si creda però che, oltre le operazioni riguardanti le cose temporali e la contemplazione di quelle eterne, "si debba cercare un terzo elemento in cui riscontrare questa trinità", come **S. Agostino** stesso si esprime.

Ma "**sebbene si possa trovare una certa altra trinità**" in quella parte della ragione che ha di mira le cose del tempo, "**tuttavia non vi si può trovare l'immagine di Dio**"; poiché una siffatta nozione delle cose temporali è avventizia e **non essenziale per l'anima**. Gli stessi abiti, con cui sono conosciute le cose nel tempo, non sono sempre permanenti; ma talvolta sono realmente presenti, e qualche volta rimangono solo nella memoria, dopo di essere stati presenti. Ciò è evidente per la fede, che al presente noi possediamo soltanto come cosa del tempo; mentre nello stato della beatitudine futura non vi sarà la fede, ma la sola memoria della fede.

I^a q. 93 a. 8, ad 3 arg.

La conoscenza e l'amore di Dio che sono meritori dipendono esclusivamente dalla grazia. Esiste però anche una conoscenza e un amore naturale di Dio, come abbiamo già visto. Ed è naturale anche la capacità, che ha la mente di servirsi della ragione per conoscere Dio; e in forza di ciò, abbiamo detto, l'immagine di Dio rimane in perpetuo nell'anima: "tanto nel caso che l'immagine di Dio sia talmente imbrattata" e coperta "da essere quasi annullata", come in coloro che non hanno l'uso di ragione; "quanto nel caso che si presenti oscura e deforme", come nei peccatori; "quanto, finalmente, nel caso che sia luminosa e bella", come nei giusti.

I^a q. 93 a. 8, ad 4 arg.

Nella visione della gloria le cose temporali saranno vedute in Dio stesso; ecco perché la visione di queste cose temporali entra a far parte dell'immagine di Dio. Perciò S. Agostino afferma che "la mente vedrà, come cosa immutabile, tutto ciò che vedrà in quella natura, cui aderirà nella beatitudine". Infatti nel Verbo increato si trovano le idee archetipe di tutte le creature.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che non sia conveniente distinguere la **somiglianza dall'immagine**.

[Facciamo l'uomo a nostra immagine (specie) e somiglianza (genere)]

I^a q. 93 a. 9, arg. 1

Non è logico distinguere il genere dalla specie. Ora la somiglianza sta alla immagine, come il genere alla specie; poiché, come dice **S. Agostino**: "**dove c'è immagine, si trova senz'altro la somiglianza, ma non viceversa**". Quindi non è giusto distinguere la somiglianza dall'immagine.

I^a q. 93 a. 9, arg. 2

L'immagine si desume non solo in ordine alla rappresentazione delle Persone, ma anche dell'essenza divina; ora l'immortalità e l'indivisibilità fanno parte di questa rappresentazione. Non è dunque giusto dire che "la

somiglianza consiste nell'essenza, che è immortale e indivisibile; mentre l'immagine consiste nelle altre sue proprietà".

I^a q. 93 a. 9, arg. 3

C'è nell'uomo una triplice immagine di Dio, e cioè secondo la natura, la grazia e la gloria, come abbiamo già spiegato. Ma l'innocenza e la giustizia sono proprie della grazia. Perciò non è esatto affermare che "l'immagine si desume dalla memoria, dall'intelligenza e dalla volontà; e che la somiglianza invece si desume dalla innocenza e dalla giustizia".

I^a q. 93 a. 9, arg. 4

La conoscenza della verità spetta all'intelletto, l'amore della virtù alla volontà; le quali cose sono due aspetti dell'immagine. Dunque non si può dire che "l'immagine si fonda sulla conoscenza della verità; la somiglianza sull'amore della virtù".

I^a q. 93 a. 9. SED CONTRA:

Scrivi S. Agostino: "C'è chi pensa che non siano state usate inutilmente le due parole immagine e somiglianza; poiché, se si fosse trattato di una cosa sola, sarebbe bastata una sola espressione".

I^a q. 93 a. 9. RESPONDEO:

La somiglianza implica una certa unità. Infatti la somiglianza risulta da una comunanza di qualità. Ora, l'uno, essendo un trascendentale, conviene a tutti gli enti e può attribuirsi a ciascuno di essi, come il bene e il vero. D'altra parte la bontà può attribuirsi a una data cosa, sia come presupposto, sia come coronamento, qualora stia a indicare una perfezione di essa; lo stesso vale della somiglianza in rapporto all'immagine. C'è una bontà, p. es., che è anteriore alla nozione di uomo, in quanto l'uomo è un bene particolare; e c'è una bontà che è posteriore all'uomo stesso, in quanto diciamo che un uomo è buono in una maniera speciale, per la perfezione della sua virtù. In modo analogo, la somiglianza si può considerare come anteriore all'immagine, essendo qualche cosa di più generico dell'immagine, come abbiamo visto sopra, e si può considerare come posteriore, se sta a indicare una certa perfezione dell'immagine. Infatti noi diciamo che l'immagine di uno è somigliante o no all'originale, secondo che lo rappresenta perfettamente o imperfettamente.

Perciò **si può distinguere la somiglianza dall'immagine in due maniere:**

- **Primo, in quanto ne è un presupposto, ed ha un'estensione maggiore.** Per questo lato la somiglianza è desunta dagli aspetti più generici che presentano le proprietà della natura intellettuale, dalle quali propriamente si desume l'immagine. In questo senso parla **S. Agostino** quando dice che "lo spirito", cioè la mente, "fu creato a immagine di Dio, e di ciò nessuno dubita; qualcuno invece vorrebbe che le altre proprietà dell'uomo", cioè tutto quello che rientra nelle facoltà inferiori dell'anima, compreso lo stesso corpo, "fossero state create a somiglianza di Dio". Nello stesso senso troviamo, nel suo libro *De quantitate animae*, che la somiglianza di Dio nell'anima è fondata nella sua **incorruttibilità: infatti corruttibile e incorruttibile costituiscono due suddivisioni dell'ente.**

- **Secondo, la somiglianza può essere considerata come perfetta espressione dell'immagine.** E in questo senso il **Damasceno** scrive: "l'immagine include l'intelligenza e la libertà di arbitrio: la somiglianza invece include conformità nella virtù, per quanto è possibile all'uomo". - Ed ha il medesimo significato dire che la somiglianza riguarda l'amore della virtù, poiché non c'è virtù senza l'amore di questa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 9, ad 1 arg.

La somiglianza non si distingue dall'immagine come nozione generica di somiglianza (così considerata, infatti, è inclusa nella nozione stessa di immagine), ma si distingue, o perché non raggiunge la natura di immagine, o perché è perfetta espressione dell'immagine.

I^a q. 93 a. 9, ad 2 arg.

L'essenza dell'anima rientra nell'immagine per il fatto che rappresenta l'essenza divina, mediante le proprietà caratteristiche della natura intellettuale, non già mediante gli attributi che accompagnano l'ente nella sua universalità, come la semplicità e l'indissolubilità.

I^a q. 93 a. 9, ad 3 arg.

Per natura anche certe virtù possono entrare nell'anima, almeno in germe; e rispetto ad esse si potrebbe già parlare di somiglianza. D'altra parte niente impedisce che una cosa si chiami immagine in un senso, e somiglianza in un altro.

I^a q. 93 a. 9, ad 4 arg.

L'amore del verbo [mentale], e cioè la *notizia* amata, è un elemento dell'immagine, invece l'amore della virtù, come la virtù medesima, è un elemento della somiglianza.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Stato e condizione del primo uomo quanto all'intelletto

Questione 94
Proemio

Veniamo ora a studiare lo stato o condizione del primo uomo:

- Primo, quanto all'anima;

Sul primo punto si presentano due questioni:

+ **primo**, condizione dell'uomo quanto all'**intelletto**;

+ **secondo**, condizione del medesimo quanto alla **volontà**.

- secondo, quanto al corpo.

Sul primo argomento si pongono **quattro** quesiti:

1. Se il primo uomo vedeva Dio per essenza;

2. Se poteva vedere le sostanze separate;

3. Se possedeva la scienza di tutte le cose;

4. Se poteva errare o essere ingannato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il primo uomo abbia visto l'essenza di Dio.

I^a q. 94 a. 1, arg. 1

La beatitudine dell'uomo consiste nella **visione della divina essenza**. Ora, come dice il **Damasceno**, **il primo uomo, "vivendo nel Paradiso terrestre, godeva vita beata e ricca di ogni bene"**. Anche S. Agostino afferma: "Se i primi uomini avessero avuto quei sentimenti che noi ora abbiamo, in che modo avrebbero potuto essere beati in quel luogo di indicibile felicità, che è il Paradiso?". **Quindi il primo uomo nel Paradiso terrestre deve aver visto Dio per essenza.**

I^a q. 94 a. 1, arg. 2

Scriva **S. Agostino** che **"al primo uomo nulla mancava di ciò che la buona volontà può conseguire"**. Ma la buona volontà non può conquistare cosa migliore della visione beatifica. Perciò l'uomo vedeva Dio per essenza.

I^a q. 94 a. 1, arg. 3

Nella visione di Dio per essenza, Dio si vede senza intermediari e senza enigmi. Ora, **secondo il Maestro delle Sentenze, l'uomo nello stato di innocenza "vedeva Dio senza termini intermedi"**, così pure lo vedeva senza enigmi, poiché **l'enigma**, come osserva **S. Agostino**, **include oscurità, la quale invece subentrò col peccato**. L'uomo, dunque, nel suo stato primitivo vedeva Dio per essenza.

I^a q. 94 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti, 15, 46, scrive: **"Non è prima l'elemento spirituale, bensì l'animale"**. Ora, il vedere Dio per essenza è cosa sommamente spirituale. Dunque il primo uomo, nello stato primitivo della sua vita animale, non vedeva Dio per essenza.

I^a q. 94 a. 1. RESPONDEO:

Considerando la condizione ordinaria della vita del primo uomo, dobbiamo dire che egli non poteva vedere Dio per essenza, se non forse durante quel rapimento, in cui "Dio mandò un sonno profondo ad Adamo". Ed eccone la ragione. L'essenza divina si identifica con la beatitudine, quindi l'intelletto di chi la contempla sta a Dio, come l'uomo alla felicità. Ora, è evidente che nessun uomo può con la sua volontà rinunciare alla beatitudine; perché l'uomo, naturalmente e necessariamente, ricerca la felicità e fugge l'infelicità. **Nessuno quindi, che veda Dio per essenza, può allontanarsi volontariamente da Dio, cioè peccare**. Perciò tutti coloro che vedono Dio per essenza, sono così confermati nell'amore di Dio, da non poter più peccare. - Ma siccome Adamo peccò, è chiaro che non vedeva Dio per essenza.

Tuttavia conosceva Dio in un modo più elevato del nostro; cosicché la sua cognizione era, per così dire, intermedia tra quella dello stato attuale e quella della patria [celeste], in cui si vedrà l'essenza di Dio. Per averne la dimostrazione, si deve considerare che la visione di Dio per essenza si contraddistingue dalla visione di Dio mediante le creature. Ora, **quanto più una creatura è perfetta e simile a Dio, tanto più serve alla visione di Dio**; come l'uomo si vede più perfettamente in quello specchio, in cui meglio risulta la sua immagine.

È perciò evidente che negli effetti intelligibili si vede Dio molto più perfettamente che in quelli sensibili e corporei. Ma **nello stato presente, l'uomo trova ostacolo alla considerazione piena e luminosa degli effetti intelligibili nelle cose sensibili, perché, distratto dalle cose sensibili, si occupa eccessivamente di esse**. La Scrittura, **Siracide, 7,30** invece afferma: **"Dio fece l'uomo retto"**. **E la rettitudine dell'uomo creato da Dio consisteva nel fatto, che le creature inferiori erano subordinate alle creature superiori, e le superiori non erano ostacolate dalle inferiori**. Quindi **il primo uomo non trovava impedimento nelle cose esteriori alla contemplazione chiara e continua degli effetti intelligibili**, da lui percepiti per l'irradiazione della prima verità, mediante la cognizione sia naturale che gratuita. Perciò **S. Agostino** scrive: **"È possibile che in principio Dio parlasse ai primi uomini, così come parla agli angeli, illuminando le loro menti con la stessa incommutabile verità, senza tuttavia comunicar loro quel grado di partecipazione dell'essenza divina, di cui sono capaci gli angeli"**. In conclusione, mediante codesti effetti intelligibili, il primo uomo conosceva Dio in modo più chiaro di noi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 94 a. 1, ad 1 arg.

L'uomo nel Paradiso terrestre era beato, ma non di quella perfetta beatitudine, nella quale doveva essere trasferito, e che consiste nella visione dell'essenza divina; conduceva però "in una certa misura una vita beata", come dice S. Agostino, in quanto godeva di una certa integrità e perfezione naturale.

I^a q. 94 a. 1, ad 2 arg.

La buona volontà è la volontà ordinata. Ora, la volontà del primo uomo non sarebbe stata ordinata, se, trovandosi nello stato di merito, avesse preteso quello che invece gli era promesso come premio.

I^a q. 94 a. 1, ad 3 arg.

Il mezzo conoscitivo può essere di due specie. Il primo è qualche cosa che viene percepito assieme all'oggetto; come quando si vede un uomo mediante lo specchio e insieme lo specchio. Il secondo è qualche cosa, la cui cognizione ci porta a conoscere una verità ignota, come, p. es., il medio dimostrativo. Ora, Dio era veduto senza quest'ultimo mezzo; non però senza il primo. Infatti il primo uomo non aveva bisogno di giungere alla conoscenza di Dio mediante una dimostrazione, desunta dagli effetti, come dobbiamo far noi; ma immediatamente conosceva Dio negli effetti, specialmente in quelli intelligibili, secondo le sue capacità.

Parimente, si deve notare che l'oscurità, inclusa, nella parola *enigma*, si può prendere in due sensi:

- **Primo**, in quanto ogni creatura paragonata all'immensità della chiarezza divina è qualcosa di oscuro; e in tal senso Adamo vedeva Dio in **enigma**, perché lo vedeva negli effetti creati.

- **Secondo**, si può intendere dell'oscurità, derivata dal peccato, che, legando l'uomo alle cose sensibili, gli impedisce la meditazione delle realtà intelligibili; e in tal senso il primo uomo non vedeva Dio in enigma.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Adamo, nello stato di innocenza, abbia veduto le **essenze angeliche**.

I^a q. 94 a. 2, arg. 1

Infatti **Insegna S. Gregorio**: "L'uomo nel Paradiso terrestre era abituato a godere della parola di Dio e a comunicare con gli angeli beati, per la mondezza del cuore e per la sublimità della visione".

I^a q. 94 a. 2, arg. 2

Nello stato presente l'anima non può conoscere le sostanze immateriali, perché è unita a un corpo corruttibile, il quale "aggrava l'anima", come dice la Scrittura. Ed è per questo che l'anima separata [dal corpo] può vedere le sostanze separate, come già fu dimostrato. Ma l'anima del primo uomo non era gravata dal corpo, perché questo non era corruttibile. Perciò poteva vedere le sostanze separate.

I^a q. 94 a. 2, arg. 3

Una sostanza separata conosce le altre conoscendo se stessa, come leggiamo nel *Liber De Causis*. Ma l'anima del primo uomo conosceva se stessa. Dunque conosceva le sostanze separate.

I^a q. 94 a. 2. SED CONTRA:

L'anima di Adamo ebbe la stessa natura delle nostre anime. Ora, le nostre anime attualmente non possono conoscere gli angeli. Perciò non lo poteva conoscere neppure l'anima del primo uomo.

I^a q. 94 a. 2. RESPONDEO:

Lo stato dell'anima umana si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo, nei suoi due modi di esistenza naturale**; e sotto questo punto di vista lo stato dell'anima separata si distingue da quello dell'anima unita al corpo.

- **Secondo, considerandone l'integrità e la corruzione**, a prescindere dal modo di esistenza naturale; e in tal senso lo stato di innocenza si distingue dallo stato dell'uomo dopo il peccato.

Infatti **l'anima dell'uomo nello stato di innocenza era ordinata a informare e governare il corpo**, come adesso; perciò sta scritto che il primo uomo fu creato "anima vivente", vale a dire capace di dare al corpo una vita, cioè la vita animale. **L'uomo però possedeva questa integrità di vita**, perché, come si è visto, **il corpo era del tutto soggetto all'anima**, e non ne impediva le operazioni. Ora, risulta da quanto si è già detto che l'anima, essendo ordinata a governare e a perfezionare il corpo nella vita animale, deve conoscere **volgendosi ai fantasmi**. Perciò anche l'anima del primo uomo doveva conoscere in questo modo.

In questa conoscenza si può distinguere nell'anima un moto, che ha tre gradi, come Dionigi insegna. Nel primo "l'anima dalle cose esterne si raccoglie in se stessa"; nel secondo essa sale fino a "congiungersi alle potenze superiori sussistenti", cioè agli angeli; nel terzo "è come condotta per mano fino al bene supremo", cioè a Dio.

- Nel primo moto intellettuale che va dalle cose esterne allo spirito, si raggiunge la perfetta conoscenza dell'anima. Infatti, come si è già dimostrato, l'operazione intellettuale dell'anima ha un rapporto naturale agli oggetti esterni, e, mediante la loro conoscenza, si arriva a conoscere perfettamente la propria operazione intellettuale, poiché l'atto si conosce mediante l'oggetto. Da questa operazione intellettuale si può finalmente giungere a una conoscenza perfetta dell'intelletto umano, come una facoltà si conosce mediante il proprio atto.
- Nel secondo processo mentale invece non si raggiunge una conoscenza perfetta. Infatti l'angelo, come abbiamo visto, non conosce volgendosi ai fantasmi, ma in modo molto più eminente; perciò la riflessione intellettuale, con la quale l'anima conosce se stessa, non ci consente un'adeguata conoscenza dell'angelo.
- Molto meno termina ad una perfetta cognizione il terzo processo intellettuale; poiché gli stessi angeli, conoscendo se stessi, non possono arrivare alla conoscenza della sostanza divina, a causa appunto della sua trascendenza.

Perciò l'anima del primo uomo non poteva vedere gli angeli per essenza. Tuttavia li conosceva meglio di noi, perché la sua percezione degli intelligibili spirituali era più certa e continua della nostra. E a motivo di questa superiorità **S. Gregorio** afferma che il primo uomo "aveva società con gli spiriti angelici".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 94 a. 2, ad 1 arg.

Così è risolta anche la prima difficoltà.

I^a q. 94 a. 2, ad 2 arg.

L'anima del primo uomo era incapace di conoscere le sostanze separate non per il **gravame del corpo**, ma perché il suo oggetto connaturale era **sproporzionato** alla nobiltà delle sostanze separate. Invece noi ne siamo incapaci per ambedue i motivi.

I^a q. 94 a. 2, ad 3 arg.

L'anima del primo uomo non poteva giungere alla conoscenza perfetta delle sostanze separate mediante l'autocoscienza, come abbiamo dimostrato; poiché, anche tra le sostanze separate, l'una conosce l'altra basandosi sulla conoscenza che ha di se stessa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **primo uomo** non avesse la **conoscenza di tutte le cose**.

I^a q. 94 a. 3, arg. 1

Infatti: Se avesse avuto una tale scienza, l'avrebbe avuta o mediante idee acquisite, o mediante idee innate, o mediante quelle infuse. Non è possibile che l'avesse mediante le idee acquisite; poiché, **come Aristotele dimostra, una siffatta cognizione nasce dall'esperienza, e il primo uomo non poteva avere allora esperienza di tutte le cose.**

Parimente, non è possibile che l'avesse mediante le idee innate, poiché la natura era identica alla nostra, e l'anima nostra è "come una tavoletta su cui non c'è scritto niente". Se poi l'avesse avuta per mezzo di idee infuse, allora la sua scienza delle cose non sarebbe stata dello stesso ordine della nostra, che è desunta dalle cose.

I^a q. 94 a. 3, arg. 2

Negli individui della stessa specie c'è un identico modo di raggiungere la perfezione. **Ora, gli altri uomini non hanno subito da principio la cognizione di tutte le cose, ma l'acquistano gradatamente nella misura ad essi naturale. Perciò neppure Adamo appena creato ebbe la cognizione di tutte le cose.**

I^a q. 94 a. 3, arg. 3

La vita terrena viene concessa all'uomo, affinché l'anima vi progredisca in conoscenza e in merito; a tal fine appunto l'anima è unita al corpo. **Ora, l'uomo nello stato primitivo avrebbe progredito nel merito. Quindi avrebbe dovuto progredire anche nella conoscenza delle cose.** Perciò non poteva già possedere la scienza di tutte le cose.

I^a q. 94 a. 3. SED CONTRA:

Leggiamo che Adamo **impose il nome a ciascun animale**. Ora, i nomi devono corrispondere alla natura delle cose. Quindi egli conosceva la natura di tutti gli animali; e, per analogia, doveva possedere la scienza di tutte le altre cose.

I^a q. 94 a. 3. RESPONDEO:

In ordine di natura ciò che è perfetto precede l'imperfetto, allo stesso modo che l'atto precede la potenza; infatti le cose potenziali non vengono portate all'atto che da qualche cosa preesistente in atto. **E siccome fin da principio Dio stabilì che le creature non solo esistessero per se stesse, ma che fossero anche principi di altre cose: perciò le produsse in quello stato di perfezione, necessario per renderle principi di altri esseri.** Ora, un uomo può essere principio di un altro, non solo perché lo può generare, ma anche perché lo può istruire e guidare. **Per conseguenza, come il primo uomo fu creato fisicamente perfetto da poter subito generare, così fu creato spiritualmente perfetto da poter subito istruire e governare gli altri.**

Ma l'istruzione non è possibile senza la scienza. Quindi il primo uomo fu così creato da Dio, da possedere la scienza di tutto quello che l'uomo può naturalmente, imparare. Vale a dire tutte le conoscenze racchiuse virtualmente nei primi principi per sé noti, cioè tutto quello che gli uomini possono conoscere naturalmente. - Ora, per governare la propria vita e l'altrui si richiede non soltanto la conoscenza delle verità naturali, ma anche di quelle che trascendono l'ordine della natura, poiché la vita dell'uomo è ordinata ad un fine soprannaturale; come del resto il retto governo della nostra vita suppone la conoscenza delle verità di fede. **Perciò il primo uomo ebbe nelle verità soprannaturali tanto lume, quanto se ne richiedeva per dirigere la sua vita in quello stato.**

Non conobbe invece quelle verità, che trascendono le capacità umane e non sono necessarie alla vita, quali sono i **pensieri degli uomini, i futuri contingenti** e certi **dati singolari**, p. es., quanti granelli di sabbia si trovino nel fiume, e cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 2, ad 1 arg.

Il primo uomo ebbe la scienza di tutte le cose, **mediante le idee infuse da Dio**. Tuttavia tale scienza non era specificamente diversa dalla nostra, come gli occhi che Cristo ridonò al cieco nato non erano specificamente diversi da quelli che la natura poteva produrre.

I^a q. 94 a. 2, ad 2 arg.

Adamo era il primo uomo, perciò gli spettavano delle perfezioni non dovute ai suoi discendenti, come abbiamo spiegato sopra.

I^a q. 94 a. 2, ad 3 arg.

Nella scienza delle cose naturali, Adamo avrebbe progredito non con l'acquisto di nuove nozioni, ma per un nuovo modo di conoscerle; poiché in seguito avrebbe conosciuto per esperienza quanto già conosceva intellettualmente. Rispetto poi alle conoscenze soprannaturali, ci sarebbe stato anche un aumento di nozioni, mediante rivelazioni successive; così come gli angeli progrediscono per nuove illuminazioni. - Del resto il progresso nel merito non corrisponde a quello nella scienza; perché un uomo non è mai principio del merito per un altro, mentre può esserlo della scienza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'uomo nello stato primitivo **potesse essere ingannato**.

I^a q. 94 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, 1Timoteo, 2, 14 insegna: "Fu la donna a lasciarsi ingannare, e però cadde in trasgressione".

I^a q. 94 a. 4, arg. 2

Secondo il **Maestro delle Sentenze**, "la donna non si spaventò alle parole del serpente, perché pensò che avesse ricevuto da Dio l'incarico di parlare". Ora, ciò era falso. Quindi la donna fu ingannata prima del peccato.

I^a q. 94 a. 4, arg. 3

È naturale che quanto più una cosa è lontana, tanto più piccola si veda. Ma la natura dell'occhio non fu minorata dal peccato. Perciò lo stesso fenomeno si verificava nello stato di innocenza. E così l'uomo si sarebbe ingannato sulla grandezza degli oggetti veduti, come accade ora.

I^a q. 94 a. 4, arg. 4

S. Agostino scrive che "nel sonno l'anima scambia le immagini con le cose". Ora, l'uomo nello stato di innocenza avrebbe mangiato, e per conseguenza avrebbe dormito e sognato. Dunque si sarebbe ingannato, scambiando le immagini con le cose.

I^a q. 94 a. 4, arg. 5

Il primo uomo avrebbe ignorato **i pensieri degli altri uomini e i futuri contingenti**, come si è detto sopra. Perciò se uno avesse detto il falso su tali cose, egli sarebbe stato ingannato.

I^a q. 94 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Prendere per vere le cose false non proviene dalla natura del primo uomo appena creato, ma dalla pena, conseguente alla condanna".

I^a q. 94 a. 4. RESPONDEO:

Alcuni ritengono che col termine inganno si possono intendere due cose: una qualsiasi supposizione, in forza della quale uno aderisce al falso, come fosse vero, senza l'assenso del credere; oppure questo fermo atto del credere. Perciò se ci riferiamo alle cose conosciute da Adamo prima del peccato, l'uomo non avrebbe potuto ingannarsi in nessuno dei due modi. Se invece ci riferiamo alle cose da lui ignorate, prendendo in senso largo la parola *inganno*, in quanto indica una qualsiasi supposizione che non include l'assenso del credere, l'uomo avrebbe potuto ingannarsi. E così dicono, perché ritenere il falso in tale materia non è nocivo all'uomo, come non è colpevole negare un assenso inconsiderato.

Ma tale opinione è inconciliabile con l'integrità dello stato primitivo; poiché in esso, come dice S. Agostino, "perdurava un'astensione tranquilla dal peccato, che impediva assolutamente qualsiasi male". Ora, è evidente che, come il vero è il bene dell'intelletto, così il falso è il suo male, secondo l'espressione di **Aristotele**. Non poteva quindi succedere che, perdurando l'innocenza, l'intelletto dell'uomo aderisse a un errore quasi fosse cosa vera. Come infatti nelle membra del primo uomo mancava qualche perfezione, p. es., la trasluminosità, ma non per questo vi potevano essere dei difetti; così al suo intelletto poteva mancare qualche cognizione, ma senza l'accettazione del falso.

Ciò si deduce anche dalla rettitudine dello stato primitivo, in forza della quale, finché l'anima fosse rimasta soggetta a Dio, le potenze inferiori dell'uomo sarebbero state sottoposte alle potenze superiori, e queste non sarebbero state ostacolate dalle prime. Ora, dalle cose già spiegate risulta che l'intelletto è sempre nel vero, quando si volge al suo oggetto proprio. Quindi di suo non si inganna mai; gli capita invece di ingannarsi sempre a causa delle facoltà inferiori, come la fantasia e simili. Vediamo infatti che la facoltà naturale di giudizio non si lascia mai ingannare dalle immaginazioni quando non è vincolata, ma solo quando è impedita, come avviene nel sonno. È perciò evidente che la rettitudine dello stato primitivo non ammetteva inganno alcuno nell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 94 a. 4, ad 1 arg.

Sebbene la seduzione della donna abbia preceduto l'azione esterna del peccato, tuttavia tenne dietro al peccato interno di superbia. Dice infatti **S. Agostino**: "La donna non avrebbe creduto alle parole del serpente, se nella sua anima non avesse già sentito l'amore del proprio potere ed una certa presunzione orgogliosa di se stessa".

I^a q. 94 a. 4, ad 2 arg.

La donna pensò che il serpente compisse questo ufficio di parlare, non per natura, ma per un intervento soprannaturale. – Si noti però che non è necessario accettare l'autorità del Maestro delle Sentenze su tale argomento.

I^a q. 94 a. 4, ad 3 arg.

Anche se ai sensi o alla fantasia del primo uomo una cosa fosse stata presentata in maniera diversa dalla sua realtà, non sarebbe stato tratto in errore; perché egli poteva con la ragione giudicare secondo verità.

I^a q. 94 a. 4, ad 4 arg.

L'uomo non è responsabile di quello che avviene nel sonno, poiché non ha allora l'uso della ragione, che è l'atto specifico dell'uomo.

I^a q. 94 a. 4, ad 5 arg.

Se uno avesse detto il falso sui futuri contingenti o sui segreti del cuore all'uomo nello stato di innocenza, questi non gli avrebbe creduto sulla parola, ma avrebbe pensato che la cosa era possibile; e questo non significa accettare la falsità.

Oppure si può pensare che egli sarebbe stato soccorso da Dio, per non sbagliare su cose che non conosceva. - Ne vale replicare, come fanno alcuni, che nella tentazione non ebbe siffatto aiuto per evitare l'errore, sebbene ne avesse proprio allora il massimo bisogno. Infatti in questo caso il peccato era già compiuto nel suo spirito, ed egli non aveva fatto ricorso all'aiuto divino.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Cose concernenti la volontà del primo uomo, cioè la grazia e l'innocenza

[Il primo uomo in rapporto alla vita morale]

Questione 95

Proemio

Dobbiamo ora interessarci di ciò che riguarda **la volontà del primo uomo**. In proposito si presentano due argomenti:

- **primo**, la grazia e l'innocenza del primo uomo;
- **secondo**, l'esercizio dell'innocenza rispetto al dominio sugli altri esseri.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il primo uomo sia stato creato in grazia;
2. Se nello stato di innocenza avesse le passioni dell'anima;
3. Se era dotato di tutte le virtù;
4. Se le sue azioni possedevano uguale efficacia di meritare, come le nostre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il primo uomo non sia stato **creato in grazia**.

I^a q. 95 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, 1Corinti, 15, 45 così distingue Adamo da Cristo: "**Il primo Adamo fu fatto anima vivente; l'ultimo è spirito vivificante**". Ora, lo spirito diviene vivificante mediante la grazia. Dunque soltanto Cristo ebbe il privilegio di essere creato in grazia.

I^a q. 95 a. 1, arg. 2

S. Agostino scrive che "**Adamo non possedeva lo Spirito Santo**". Ora, chi ha la grazia possiede lo Spirito Santo. Perciò Adamo non fu creato in grazia.

I^a q. 95 a. 1, arg. 3

Altrove S. Agostino fa osservare che "Dio volle disporre la vita degli Angeli e degli uomini in maniera da mostrare prima quello che in essi poteva il libero arbitrio, e in seguito quello che poteva il beneficio della sua grazia, e il giudizio della sua giustizia". Quindi egli dapprima creò l'uomo e l'angelo nella sola naturale libertà di arbitrio, e in seguito conferì loro la grazia.

I^a q. 95 a. 1, arg. 4

Il Maestro delle *Sentenze* afferma che "nella creazione fu dato all'uomo un aiuto sufficiente per non cadere, ma non per progredire". Ora, chiunque ha la grazia, può progredire mediante il merito. Perciò il primo uomo non fu creato in grazia.

I^a q. 95 a. 1, arg. 5

Perché si possa ricevere la grazia, è necessario il consenso da parte di chi la riceve: poiché allora si compie una specie di matrimonio spirituale tra Dio e l'anima. Ma il consenso alla grazia suppone che uno già esista. Dunque il primo uomo non fu creato in grazia.

I^a q. 95 a. 1, arg. 6

È più distante la natura dalla grazia, che la grazia dalla gloria, la quale non è altro che un coronamento della grazia. Ora, nell'uomo la grazia ha preceduto la gloria. A maggior ragione, dunque, la natura dovette precedere la grazia.

I^a q. 95 a. 1. SED CONTRA:

L'uomo e l'angelo si trovano nelle medesime condizioni in rapporto alla grazia. Ma l'angelo fu creato in grazia; poiché, al dire di S. Agostino, "Dio simultaneamente produceva in essi, la natura ed elargiva la grazia". Per conseguenza anche l'uomo fu creato in grazia.

I^a q. 95 a. 1. RESPONDEO:

Alcuni ritengono che il primo uomo, pur non essendo stato creato in grazia, ne ebbe il conferimento prima del peccato. Invero **numerosi testi di Santi [Dottori] attribuiscono la grazia all'uomo nello stato di innocenza**. - Anzi, come altri pensano, l'integrità stessa di quello stato primitivo, nel quale Dio aveva creato l'uomo, **conforme al detto della Scrittura, Siracide, 7,30: "Dio fece l'uomo retto"**, esige che questi fosse creato in grazia. Questa integrità infatti consisteva nella subordinazione della ragione a Dio, delle facoltà inferiori alla ragione, e del corpo all'anima. La prima di queste subordinazioni era causa della seconda e della terza; fino a che, infatti, la ragione fosse rimasta subordinata a Dio, anche le facoltà inferiori sarebbero rimaste sottoposte ad essa, come fa osservare S. Agostino. Ora, **è evidente che la subordinazione del corpo all'anima e delle facoltà inferiori alla ragione non era dovuta alla natura; altrimenti sarebbe rimasta anche dopo il peccato, poiché le doti naturali sono rimaste anche nei demoni dopo il peccato, come afferma Dionigi**. È chiaro quindi che anche la prima subordinazione, cioè la subordinazione della ragione a Dio, **non dipendeva esclusivamente dalla natura, ma dal dono soprannaturale della grazia**.

Infatti è impossibile che l'effetto sia superiore alla causa. Perciò S. Agostino scrive che, "appena compiuta la trasgressione del precetto, venuta loro a mancare la grazia, si vergognarono della nudità del loro corpo; sentirono infatti il moto della loro carne disobbediente, quale castigo proporzionato alla loro disobbedienza". Da ciò si comprende che, se l'obbedienza della carne allo spirito venne a mancare con la sottrazione della grazia, le facoltà inferiori erano soggette in forza della grazia presente nell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 95 a. 1, ad 1 arg.

L'Apostolo usa quell'espressione per indicare che a un corpo spirituale è contrapposto un corpo animale; infatti la **vita spirituale** del corpo ha avuto inizio in **Cristo**, il quale è, **Colossesi, 1, 18** "**il primogenito di tra i morti**", come la **vita del corpo animale** ebbe inizio con **Adamo**. Perciò dalle parole dell'Apostolo non si può dedurre che Adamo non sia stato spirituale quanto all'anima, ma che non fu spirituale quanto al corpo.

I^a q. 95 a. 1, ad 2 arg.

Come dice S. Agostino nello stesso libro, non si nega che lo Spirito Santo sia stato presente in qualche modo in Adamo, come negli altri giusti; ma "non era in lui, come ora è nei fedeli", i quali sono ammessi al possesso dell'eredità eterna subito dopo la morte.

I^a q. 95 a. 1, ad 3 arg.

Da quel passo di S. Agostino non si deve concludere che l'angelo e l'uomo siano stati creati nella [sola] naturale libertà di arbitrio, prima di ricevere la grazia; ma che Dio volle mostrare quello che poteva in essi il libero arbitrio prima di essere confermati in grazia, e ciò che in seguito loro apportò la grazia confermate.

I^a q. 95 a. 1, ad 4 arg.

Il Maestro [delle Sentenze] parla secondo l'opinione di coloro, i quali ammettevano che l'uomo non fu creato in grazia, ma solo nello stato di natura. - Si potrebbe anche dire che, sebbene l'uomo sia stato creato in grazia, tuttavia la capacità di merito non gli derivò dalla creazione della sua natura, ma dal sopraggiungere della grazia.

I^a q. 95 a. 1, ad 5 arg.

Siccome il moto della volontà è istantaneo, niente impedisce che il primo uomo abbia consentito alla grazia anche nel primo istante della sua creazione.

I^a q. 95 a. 1, ad 6 arg.

Noi meritiamo la gloria operando nello stato di grazia, mentre non possiamo meritare la grazia con un atto di ordine naturale. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel primo uomo **non vi fossero le passioni dell'anima.**

I^a q. 95 a. 2, arg. 1

Infatti Avviene proprio per le passioni dell'anima, che "la carne ha desideri contrari allo spirito". Ma questo non avveniva nello stato di innocenza. Perciò in tale stato non vi erano le passioni dell'anima.

I^a q. 95 a. 2, arg. 2

L'anima in Adamo era più nobile del corpo. Eppure il corpo di lui era impassibile. Anche l'anima, dunque, era priva di passioni.

I^a q. 95 a. 2, arg. 3

Le passioni dell'anima sono represses dalle virtù morali. Ora, in Adamo vi erano le virtù morali in grado perfetto. Quindi le passioni erano in lui totalmente soppresses.

I^a q. 95 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che esisteva in essi [nei progenitori] **un amore imperturbabile verso Dio, e alcune altre passioni dell'anima.**

I^a q. 95 a. 2. RESPONDEO:

Le passioni dell'anima risiedono nell'appetito sensitivo, avente per oggetto il bene e il male. Difatti alcune passioni dell'anima riguardano il bene, come l'amore e la gioia; altre il male, come il timore e il dolore. E siccome in quello stato primitivo non c'era nessun male presente o imminente, e non mancava nessun bene che allora potesse essere desiderato da una volontà retta, come spiega S. Agostino, ne segue che Adamo non aveva le passioni riguardanti il male, quali il timore, il dolore e simili; così pure egli mancava di quelle passioni che riguardano il bene ancora assente, ma prossimo a conseguirsi, p. es., la bramosia ardente. Invece nello stato di innocenza non mancavano le passioni compatibili col bene già presente, come la **gioia e l'amore**; e neppure quella che riguardano un bene futuro da conseguirsi a suo tempo, quali sono il **desiderio e la speranza che non affliggono**. La cosa però avveniva in modo diverso che al presente. In noi infatti l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni, non è totalmente sottoposto alla ragione; cosicché le nostre passioni talora prevengono e ostacolano il giudizio della ragione, mentre altre volte lo seguono, perché l'appetito sensitivo obbedisce ancora in qualche modo alla ragione. Ma **nello stato di innocenza l'appetito inferiore era totalmente sottoposto alla ragione; cosicché allora vi erano soltanto le passioni, che tengono dietro al giudizio della ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 95 a. 2, ad 1 arg.

La carne ha desideri contrari allo spirito, per il fatto che [ora] le passioni si oppongono alla ragione; ma ciò non avveniva nello stato di innocenza.

I^a q. 95 a. 2, ad 2 arg.

Nello stato di innocenza il corpo umano era impassibile rispetto a quelle passioni, che tendono a eliminare le disposizioni naturali, come vedremo. Analogamente l'anima era impassibile rispetto a quelle passioni, che sono di ostacolo alla ragione.

I^a q. 95 a. 2, ad 3 arg.

La perfetta virtù morale non elimina del tutto le passioni, ma le tiene in ordine. Dice infatti Aristotele, che "è proprio dell'uomo temperante desiderare come si conviene e ciò che si conviene".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Adamo non fosse dotato di tutte le virtù.

I^a q. 95 a. 3, arg. 1

Infatti: **Ci sono delle virtù che sono ordinate a frenare la smoderatezza delle passioni; così la temperanza frena la concupiscenza smodata, la fortezza frena lo smodato timore. Ora, nello stato di innocenza non esisteva smoderatezza di passioni. Perciò non esistevano neppure le suddette virtù.**

I^a q. 95 a. 3, arg. 2

Ci sono delle virtù che riguardano le passioni aventi per oggetto il male; così la mansuetudine riguarda l'ira, e la fortezza il timore. Ma tali passioni mancavano nello stato di innocenza, come si è visto. Dunque mancavano anche le virtù corrispondenti.

I^a q. 95 a. 3, arg. 3

La **penitenza** è una virtù che riguarda un **peccato** commesso in precedenza. E anche la **misericordia** è una virtù avente per oggetto la **miseria**. Ora, nello stato di innocenza non c'era né peccato né miseria. Quindi non c'erano neppure tali virtù.

I^a q. 95 a. 3, arg. 4

La **perseveranza** è una virtù. Essa però mancava ad Adamo, come lo dimostrò il suo peccato. Dunque egli non possedeva tutte le virtù.

I^a q. 95 a. 3, arg. 5

Anche la **fede** è una virtù. Ma essa pure mancava nello stato di innocenza; poiché la fede implica una conoscenza oscura, che sembra inconciliabile con la perfezione dello stato primitivo.

I^a q. 95 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Il principe dei vizi sconfisse Adamo, formato dal fango della terra ad immagine di Dio, armato di pudicizia, regolato per la temperanza, splendente di nobiltà".

I^a q. 95 a. 3. RESPONDEO:

L'uomo nello stato di innocenza aveva in qualche modo tutte le virtù. La cosa si può dedurre da quanto abbiamo detto. Infatti abbiamo visto sopra che la perfezione dello stato primitivo era tale, da implicare la subordinazione della ragione a Dio, e delle potenze inferiori alla ragione. Ora, **le virtù non sono altro che perfezioni, le quali ordinano la ragione a Dio**, e dispongono le potenze inferiori secondo la regola della ragione, come vedremo meglio quando tratteremo delle virtù. Perciò la perfezione dello stato primitivo esigeva che l'uomo possedesse in qualche modo tutte le virtù.

- Dobbiamo tuttavia osservare che tra le virtù ve ne sono alcune, che nel loro concetto non includono nessuna imperfezione, come la **carità** e la **giustizia**. Tali virtù esistevano pienamente nello stato di innocenza, sia come **abiti** che come **atti**.

- Altre invece implicano nel loro concetto un'imperfezione, o nell'atto, o nella materia. **Qualora tale loro imperfezione non ripugni alla perfezione** dello stato primitivo, esse potevano coesistervi; così la **fede**, avente per oggetto le cose non viste, e la **speranza**, che è di cose non possedute. Infatti la perfezione dello stato primitivo non si estendeva fino a dare la visione di **Dio per essenza**, e il possesso di Dio col godimento dell'ultima beatitudine; perciò in tale stato la fede e la speranza potevano trovarsi, sia come abiti, che come atti.

- Se invece l'imperfezione implicita nel concetto di **una data virtù ripugna alla perfezione dello stato primitivo**, tale virtù **poteva esservi come abito, non come atto**: la cosa è evidente per la penitenza, che è il dolore per un peccato commesso, e per la misericordia, che è un dolore per l'altrui miseria; poiché sia il dolore, che la colpa e la miseria, contrastano con la perfezione dello stato primitivo. Perciò tali virtù si trovavano nel primo uomo come abito, non come atto, essendo egli disposto in modo tale che, se ci fosse stato un peccato in precedenza, se ne sarebbe addolorato; e se avesse veduto una miseria in altri, l'avrebbe soccorsa per quanto era in lui. In tal senso il Filosofo dice che "la verecondia", la quale riguarda azioni turpi, "si trova nell'uomo virtuoso solo sotto condizione; essendo egli così ben disposto, che si vergognerebbe, se commettesse qualche cosa di turpe".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 95 a. 2, ad 1 arg.

Non è essenziale per la temperanza e per la fortezza tenere a freno gli eccessi delle passioni, ma ciò si deve al fatto che nel soggetto in cui sono si trovano tali eccessi. Ma l'essenziale di queste virtù è di regolare le passioni.

I^a q. 95 a. 2, ad 2 arg.

Passioni, come il timore e il dolore, che hanno per oggetto il male del soggetto medesimo in cui si trovano, sono incompatibili con la perfezione dello stato primitivo. Le passioni invece che riguardano il male di altri, non presentano tale incompatibilità; infatti l'uomo nello stato primitivo poteva odiare la malizia dei demoni, come poteva amare la bontà di Dio. Di conseguenza le virtù moderatrici di tali passioni potevano trovarsi [nell'uomo] nello stato primitivo, sia come abiti che come atti. - Le altre virtù invece, che moderano le passioni riguardanti il male del soggetto [in cui si trovano], qualora non abbiano altro oggetto che queste passioni, non potevano trovarsi nello stato primitivo in forma di atti, ma soltanto di abiti, come si è detto della penitenza e della misericordia.

Vi sono però delle virtù, le quali hanno per oggetto non soltanto queste, ma anche altre passioni; la temperanza, p. es., non solo ha per oggetto la tristezza, ma anche il piacere; così pure la forza, non solo ha per oggetto il timore, ma anche l'audacia e la speranza. Perciò nello stato primitivo poteva esserci l'atto della temperanza, in quanto questa ha la funzione di moderare i piaceri; e poteva esserci la forza come moderatrice dell'audacia e della speranza; ma non in quanto esse moderano la tristezza e il timore.

I^a q. 95 a. 2, ad 3 arg.

La soluzione è implicita in quello che abbiamo detto.

I^a q. 95 a. 2, ad 4 arg.

La perseveranza si prende in due sensi. Primo, in quanto è una virtù: e così significa quell'abito in forza del quale uno è deciso a perseverare nel bene. E in tal senso Adamo ebbe la perseveranza. - Secondo, in quanto è una circostanza della virtù; e allora significa continuità nella virtù, senza interruzioni. In tal senso Adamo non ebbe la perseveranza.

I^a q. 95 a. 2, ad 5 arg.

La soluzione risulta dalle cose già dette.

ARTICOLO 4:

[Meritare >> Conseguire o possedere i requisiti necessari per un'attribuzione di merito o per ottenere un trattamento, positivo o negativo: m. un premio; m. una punizione]

[San Tommaso qui insegna che erano più efficaci nel meritare le opere dell'uomo nello stato di innocenza che dopo il peccato; ma questa dottrina non deve essere intesa nel senso che dopo il peccato nessuno abbia meritato maggiormente, in quello che costituisce il premio essenziale, di quanto non si potesse meritare nello stato di innocenza. Infatti San Tommaso stesso afferma: "Niente impedisce che dopo il peccato la natura umana sia stata innalzata a qualche cosa di più alto (q.1,a.3,ad 3). E altrove: "Non c'è difficoltà ad ammettere che alcuni dopo il peccato arrivino a conseguire una grazia molto superiore a quella avuta da altri nello stato primitivo". E la cosa è evidente per la Vergine Santissima ed è probabile per gli apostoli e per altri martiri particolarmente eccellenti nella santità. Ma è chiaro che qui San Tommaso si limita a considerare la questione in generale, prescindendo dai casi particolari.]

VIDETUR che le opere del primo uomo avessero minore efficacia di meritare che le nostre.

I^a q. 95 a. 4, arg. 1

La grazia viene concessa dalla misericordia di Dio, la quale soccorre secondo il bisogno. Ora, noi abbiamo più bisogno della grazia che il primo uomo nello stato di innocenza. Dunque a noi viene concessa la grazia in maggiore abbondanza. **E siccome essa è la radice del merito le nostre opere sono più efficaci nel meritare.**

I^a q. 95 a. 4, arg. 2

Per **meritare** si richiedono **dei contrasti e delle difficoltà**. Poiché sta scritto, **2Timoteo, 2,5**: "**Non riceve la corona se non chi ha combattuto secondo le regole**". E il **Filosofo** afferma, che "la virtù ha per oggetto le cose difficili e buone". Ma adesso abbiamo maggiori contrasti e difficoltà. Dunque si ha un'efficacia maggiore nel meritare.

I^a q. 95 a. 4, arg. 3

Il **Maestro [delle Sentenze]** afferma, che "**l'uomo non avrebbe meritato se avesse resistito alla tentazione; invece ora chi resiste alla tentazione merita**". Dunque le nostre opere hanno maggiore efficacia di meritare adesso, che nello stato primitivo.

I^a q. 95 a. 4. SED CONTRA:

Se ciò fosse vero, l'uomo sarebbe venuto a trovarsi in migliori condizioni dopo il peccato.

I^a q. 94 a. 4. RESPONDEO:

La **quantità del merito** si può valutare da due punti di vista:

- **Primo**, dalla sua radice di carità e di grazia. E una tale quantità di merito corrisponde al premio essenziale, che consiste nel godimento di Dio; poiché **chi compie un'opera con maggiore carità, godrà Dio più perfettamente.**

- **Secondo**, il merito si può misurare dal **valore [intrinseco] dell'opera**, questo è di **due specie: assoluto e relativo**. Infatti la vedova che mise due spiccioli nel tesoro del tempio, compì un'opera minore, per il suo valore assoluto, di quella compiuta da coloro che ci misero delle grosse somme; ma se badiamo al valore relativo, allora la vedova compì, come dice il Signore, un'opera più grande, poiché il suo dono superava le sue possibilità.

Però l'una e l'altra di queste ultime valutazioni corrispondono al premio accidentale, che è il godimento di un bene creato.

Dobbiamo quindi concludere che se consideriamo la **quantità del merito in rapporto alla grazia** le opere dell'uomo avrebbero avuto maggiore efficacia di meritare nello stato di innocenza, che dopo il peccato; infatti la grazia sarebbe stata allora più copiosa, non trovando ostacoli nella natura umana.

Lo stesso si dica in rapporto al **valore assoluto** delle opere; poiché il primo uomo avrebbe compiuto opere più grandi, avendo egli una virtù superiore.

In rapporto invece al loro **valore relativo**, troviamo maggiore fonte di merito dopo il peccato, data la fragilità dell'uomo; poiché una piccola opera supera maggiormente le forze di chi la compie con difficoltà, di quanto un'opera grande possa superare le forze di chi la compie senza difficoltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 95 a. 4, ad 1 arg.

Dopo il peccato l'uomo necessita della grazia per un numero maggiore di cose, che prima del peccato, ma non ne ha un bisogno più grande. Infatti **prima del peccato aveva bisogno della grazia per conseguire la vita eterna; e questa è la principale necessità di ricevere la grazia.** Oltre a questo, l'uomo dopo la caduta ne ha bisogno anche per la **remissione dei peccati**, e a sostegno della sua **fragilità**.

I^a q. 94 a. 4, ad 2 arg.

Le difficoltà e i contrasti rientrano nella quantità del merito che si misura secondo il valore relativo dell'opera, come si è detto. Essi sono anche un indice della prontezza di una volontà, la quale si sforza di fare quello che le rimane difficile; e la prontezza di volontà è dovuta al vigore della carità. Tuttavia può avvenire che uno compia con tale prontezza di volontà una cosa facile, come un altro ne compie una difficile, perché è preparato a compiere anche quello che gli resterebbe difficile. Però le difficoltà attuali, essendo dovute a una pena, oltre tutto hanno un valore soddisfacente rispetto al peccato.

I^a q. 94 a. 4, ad 3 arg.

Il primo uomo non avrebbe meritato resistendo alla tentazione, secondo l'opinione di coloro, i quali ritengono che egli non possedeva la grazia; come non è meritoria adesso tale resistenza per chi non è in grazia. C'è però questa differenza, che nello stato primitivo mancava una spinta interiore verso il male, come al presente; quindi l'uomo poteva, allora resistere più validamente di ora alla tentazione, senza la grazia.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Il dominio dell'uomo nello stato di innocenza

Questione 96

Passiamo ora a considerare quale fosse il dominio dell'uomo nello stato di innocenza.

Su tale argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'uomo nello stato di innocenza aveva il dominio sugli animali;
2. Se aveva un dominio su tutte le creature;
3. Se nello stato di innocenza tutti gli uomini sarebbero stati uguali;
4. Se in quello stato un uomo avrebbe dominato sugli altri uomini.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Adamo nello stato di innocenza non avesse il dominio sugli animali.

I^a q. 96 a. 1, arg. 1

Afferma S. Agostino che gli animali furono condotti ad Adamo perché imponesse loro il nome, dagli angeli. Ora, questo intervento degli angeli non sarebbe stato necessario, se l'uomo avesse avuto direttamente il dominio sugli animali. Egli dunque non aveva nello stato di innocenza il dominio sugli altri animali.

I^a q. 96 a. 1, arg. 2

Non è conveniente unire sotto un dominio unico esseri in discordia tra loro. Ma noi vediamo che molti animali sono in discordia, come la pecora e il lupo. Perciò tutti gli animali non potevano essere sottoposti all'unica signoria dell'uomo.

I^a q. 96 a. 1, arg. 3

S. Girolamo scrive che "Dio conferì all'uomo il dominio sugli animali, benché prima del peccato non ne avesse bisogno; perché sapeva già che di essi si sarebbe servito dopo la caduta". Quindi bisogna ammettere per lo meno che l'esercizio del dominio sugli animali non si addiceva all'uomo prima del peccato.

I^a q. 96 a. 1, arg. 4

Caratteristica del padrone è comandare. Ora, non si può comandare che a un essere ragionevole. Perciò l'uomo non aveva il dominio sugli animali irragionevoli.

I^a q. 96 a. 1. SED CONTRA:

A proposito dell'uomo sta scritto, **Genesi, 1, 26**: "Presieda ai pesci del mare e ai volatili del cielo e alle bestie di tutta la terra".

I^a q. 96 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [q.95, a.1], l'insubordinazione all'uomo di tutto ciò che avrebbe dovuto essergli soggetto fu un castigo, conseguente alla sua disobbedienza verso Dio. Perciò **l'uomo, nello stato di innocenza e prima del peccato, non trovava ribellione alcuna negli esseri che per natura dovevano essergli sottoposti**. Ora, tutti gli animali sono naturalmente sottoposti all'uomo, come si rileva da **tre considerazioni**:

- **Primo**, dallo stesso ordine genetico delle cose. Infatti, come nella genesi delle cose naturali noi riscontriamo un certo ordine, che procede dall'imperfetto al perfetto (infatti la materia è ordinata alla forma, e la forma meno perfetta a quella più perfetta), così avviene anche nell'uso delle cose naturali, e cioè **gli esseri inferiori servono a quelli superiori**; infatti le piante sfruttano la terra per nutrirsi; gli animali si nutrono di piante; e gli uomini si nutrono sia di piante che di animali. È quindi nell'ordine della natura che l'uomo abbia il dominio sugli animali. **Perciò dice il filosofo che la caccia degli animali selvatici è giusta e naturale; poiché con essa l'uomo rivendica quello che per natura gli appartiene.**

- **Secondo**, ciò si rileva anche dall'ordine della divina provvidenza, la quale governa sempre gli esseri inferiori mediante quelli superiori. E **siccome l'uomo, essendo stato creato a immagine di Dio, è superiore agli altri animali**, è logico che gli altri animali siano sottoposti al suo dominio.

- **Terzo**, la medesima conclusione appare evidente dal confronto tra le proprietà dell'uomo e quelle degli altri **animali**. In questi ultimi infatti si riscontra, **fondata sul loro istinto naturale**, una **partecipazione della prudenza in ordine ad alcuni atti particolari**; mentre nell'**uomo** si riscontra la **prudenza nella sua universalità**, in quanto è retta norma di tutto il nostro operare. Ora, tutto ciò che è per partecipazione dipende da ciò che è in assoluto e per essenza. Dunque è evidente la subordinazione all'uomo degli altri animali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 96 a. 1, ad 1 arg.

Il potere superiore può compiere sui sottoposti molte cose, che non sono possibili a un potere più basso. Ora, l'angelo è per natura superiore all'uomo. Perciò la virtù degli angeli poteva compiere sugli animali degli effetti, che trascendono le capacità dell'uomo, come, p. es., radunare immediatamente tutti gli animali.

I^a q. 96 a. 1, ad 2 arg.

Secondo alcuni, quegli animali, che ora sono feroci e uccidono gli altri animali, sarebbero stati in quello stato mansueti non soltanto verso l'uomo, ma anche verso gli altri animali. - Ma questa opinione è del tutto irragionevole. Infatti **la natura degli animali non subì tali trasformazioni per il peccato dell'uomo, da ridurre quelli, che ora sono portati dalla loro natura a cibarsi delle carni degli altri animali, come il leone e il falco, a vivere di erbe**. Così la Glossa di S. Beda non afferma che gli alberi e le erbe erano dati in cibo a tutti gli animali e a tutti gli uccelli, ma solo ad alcuni di essi. **Sarebbe dunque esistita una naturale discordia tra alcuni animali**. - **Ma questo non li avrebbe sottratti al dominio dell'uomo**; come adesso non sono sottratti al dominio di Dio, dalla cui provvidenza dipendono tutte le condizioni suddette. L'uomo sarebbe stato esecutore di questa provvidenza, come lo vediamo attualmente rispetto agli animali domestici; **infatti l'uomo alimenta con le galline i falchi addomesticati**.

I^a q. 96 a. 1, ad 3 arg.

Nello stato di innocenza gli uomini non avrebbero avuto bisogno degli animali per le **necessità del corpo**: non per ricoprirsi, poiché, sebbene nudi, non sentivano rossore, essendo immuni da ogni moto di concupiscenza disordinata; non per cibarsi, poiché mangiavano i frutti del Paradiso terrestre; e neppure per viaggiare, data la robustezza del loro corpo. Ne abbisognavano però per ricavare una **conoscenza sperimentale** della loro natura. E di ciò abbiamo un indizio nel fatto che Dio condusse a lui tutti gli animali, perché desse loro un nome che ne indicasse la natura.

I^a q. 96 a. 1, ad 4 arg.

Gli altri animali hanno una partecipazione della prudenza e della ragione [umana], in forza del loro istinto naturale, il quale fa sì che le gru, p. es., seguano la loro guida, e le api obbediscano al loro re. In modo analogo tutti gli animali avrebbero prestato spontaneamente una certa obbedienza all'uomo, come fanno anche ora certi animali domestici.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uomo non avesse un **dominio su tutte le creature..**

I^a q. 96 a. 2, arg. 1

Infatti L'angelo ha per natura un potere superiore all'uomo. Ora, **S. Agostino** afferma che "**la materia dei corpi non avrebbe obbedito sull'istante neppure agli angeli santi**". Molto meno, dunque, gli esseri fatti di materia avrebbero obbedito all'uomo nello stato di innocenza.

I^a q. 96 a. 2, arg. 2

Nelle piante non si riscontrano altre potenze dell'anima che la nutritiva, con le facoltà di crescita e di riproduzione. Ma queste facoltà non sono ordinate a obbedire alla ragione; come è evidente persino nell'uomo stesso. Quindi, poiché l'uomo esercita un dominio in forza della ragione, non sembra che nello stato di innocenza egli avesse un dominio sulle piante.

I^a q. 96 a. 2, arg. 3

Chi ha il dominio di una cosa può mutarla. Ora, l'uomo non ha il potere di mutare il corso dei corpi celesti, essendo questa una prerogativa di Dio, come insegna Dionigi. Dunque non aveva un dominio su di essi.

I^a q. 96 a. 2. SED CONTRA:

Leggiamo nella Scrittura, **Genesi, 1, 26**, a proposito dell'uomo: "**Presieda a tutte le creature**".

I^a q. 96 a. 2. RESPONDEO:

Nell'uomo si trovano in un certo senso tutte le cose; perciò egli ha un dominio sulle cose esterne analogo a quello con cui domina le cose che trova in se stesso. Ora, nell'uomo si possono riscontrare **quattro cose**: **la ragione**, che lo rende simile agli angeli; **le facoltà sensitive**, che gli danno un'affinità con gli animali; **le facoltà fisiologiche**, che lo accomunano alle piante; e finalmente **il corpo**, in forza del quale è affine alle cose inanimate. **Ma la ragione occupa nell'uomo non un posto di sudditanza, bensì di comando**. Perciò nello stato primitivo, l'uomo non aveva un dominio sugli angeli; e la frase "**su ogni creatura**", va riferita alle creature "che non son fatte ad immagine di Dio".

- Invece sulle facoltà sensitive, quali l'irascibile e il concupiscibile, che in parte obbediscono alla ragione, l'anima esercita un dominio mediante i suoi comandi. Dunque nello stato di innocenza l'uomo dominava, **con i suoi comandi** sugli altri **animali**.

- Riguardo poi alle facoltà fisiologiche e al corpo stesso, l'uomo esercita un dominio non già mediante i suoi comandi, ma servendosi di essi. Perciò nello stato di innocenza l'uomo dominava sulle **piante e sugli esseri inanimati**, non perché aveva il potere di comandarli e di mutarli, ma **perché poteva servirsene senza trovare ostacoli**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così risultano evidenti le risposte alle difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nello stato di innocenza gli uomini sarebbero **stati tutti uguali**.

I^a q. 96 a. 3, arg. 1

Infatti: Dice **S. Gregorio** che **"se non pecciamo siamo tutti uguali"**. Ora, nello stato di innocenza non esisteva reato alcuno. Perciò erano tutti uguali.

I^a q. 96 a. 3, arg. 2

La somiglianza e l'uguaglianza sono motivi di amore scambievole, secondo l'affermazione della Scrittura, **Siracide, 13, 19: "Ogni animale ama il suo simile, così anche ogni uomo il suo vicino"**. Ma nello stato di innocenza abbondava fra gli uomini l'amore, che è il **vincolo della pace**. Perciò tutti gli uomini allora sarebbero stati uguali.

I^a q. 96 a. 3, arg. 3

Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ora, cause dell'attuale disuguaglianza tra gli uomini sembrano essere, da parte di Dio, il fatto che a causa dei meriti alcuni sono premiati e altri puniti; da parte della natura, il fatto che a motivo di certe infermità naturali alcuni nascono deboli e difettosi, mentre altri nascono forti e perfetti. Tutte cose che non potevano avvenire nello stato di innocenza.

I^a q. 96 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani, 13, 1: "Le cose che sono da Dio, sono bene ordinate"**. Ora, sembra che l'ordine debba consistere soprattutto nella **disuguaglianza**; infatti **S. Agostino** scrive: **"L'ordine è una disposizione di cose uguali e diverse, che assegna il suo posto a ciascuna"**. Dunque, nello stato primitivo, che doveva essere ordinatissimo, non sarebbe mancata la disuguaglianza.

I^a q. 96 a. 3. RESPONDEO:

Bisogna riconoscere che nello stato primitivo ci sarebbero state delle **disuguaglianze**, almeno per il sesso, non essendo possibile la generazione senza la diversità **di sesso**. - Lo stesso si dica **dell'età**: poiché gli uni sarebbero nati dagli altri, non essendo sterili nei loro accoppiamenti.

Ci sarebbe stata una **diversità anche nelle anime**, sia per la **santità**, che per la **scienza**. L'uomo infatti è mosso ad operare non da una qualche **necessità**, ma dal **libero arbitrio**; e da ciò deriva la possibilità di applicare l'animo di più o di meno nel fare, nel volere o nel conoscere. Perciò alcuni avrebbero progredito più di altri nella santità e nella scienza.

Poteva esservi una disuguaglianza anche **riguardo al corpo**. Infatti il corpo umano non era del tutto esente dalle leggi di natura, sì da non essere più o meno **agevolato e aiutato** dagli agenti esterni; poiché anche i primi uomini avrebbero sostenuto la loro vita col cibo. Niente perciò proibisce di pensare che alcuni, a differenza di altri, sarebbero nati **più robusti**, **più alti** e **più belli**, e **di migliore complessione**, a causa della diversità del

clima e la diversa posizione degli astri. Tuttavia nei meno dotati non ci sarebbe stato **né difetto, né colpa**, così nell'anima come nel corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 96 a. 2, ad 1 arg.

Con quelle parole **S. Gregorio** intende di escludere la disuguaglianza dovuta al **peccato**, dal quale deriva come castigo che alcuni sono costretti a stare sottoposti ad altri.

I^a q. 96 a. 2, ad 2 arg.

L'**uguaglianza** è causa della conformità **nell'amore reciproco**. Tuttavia tra persone non uguali ci può essere un amore più grande che tra uguali, anche se tale amore non trova un'uguale corrispondenza. Infatti il padre di suo ama il figlio più che il fratello non ami il fratello, sebbene il figlio non ami il padre con la stessa intensità.

I^a q. 96 a. 2, ad 3 arg.

Da parte di Dio poteva sussistere una causa di **disuguaglianza**, non in virtù di una punizione e di un premio, ma **in vista di un'elevazione più o meno sublime**, affinché nel mondo umano risplendesse maggiormente la **bellezza dell'ordine**. Anche da parte della natura poteva risultare una disuguaglianza, nel modo indicato senza alcun difetto di natura.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nello stato di innocenza **l'uomo non avrebbe avuto un dominio sugli altri uomini**.

I^a q. 96 a. 4, arg. 1

Dice **S. Agostino**: "Dio volle che l'uomo ragionevole, fatto a sua immagine, non dominasse che sugli esseri irragionevoli; non l'uomo sull'uomo, ma l'uomo sugli animali".

I^a q. 96 a. 4, arg. 2

Nello stato di innocenza non potevano esserci le condizioni dovute come pena del peccato. Ora, la subordinazione di un uomo all'altro fu una pena conseguente al peccato; fu detto infatti alla donna dopo il peccato, **Genesi, 3, 16**: "Tu sarai sotto la potestà del marito". Perciò nello stato di innocenza nessun uomo era sottoposto all'altro.

I^a q. 96 a. 4, arg. 3

La sottomissione si oppone alla **libertà**. Ma la libertà è uno dei beni principali, che non potevano mancare **nello stato di innocenza**, quando "non mancava niente di tutto quello, che una volontà retta avrebbe potuto desiderare", come si esprime S. Agostino. Quindi nello stato di innocenza nessun uomo esercitava un dominio sugli altri uomini.

I^a q. 96 a. 4. **SED CONTRA:**

La condizione degli uomini nello stato di innocenza non era superiore a quella degli angeli. Ma tra gli angeli ve ne sono alcuni che hanno un dominio sugli altri; anzi c'è persino un ordine detto delle *Dominazioni*. Dunque il dominio di un uomo sull'altro non pregiudica la nobiltà dello stato di innocenza.

I^a q. 96 a. 4. **RESPONDEO:**

Il termine *dominio* si può prendere in due sensi:

- **Primo**, come contrapposto di **schiavitù**: e in tal senso si dice *dominus* [ossia padrone] colui che tiene altri sotto di sé come schiavi.

- **Secondo**, nel significato più comune che si riferisce a una sudditanza qualsiasi: e in tal senso si può chiamare *dominus* anche chi ha l'ufficio di **governare e di dirigere delle persone libere**. Prendendo dunque il termine nel primo significato, allora nessun uomo nello stato di innocenza avrebbe dominato su altri uomini; stando invece al secondo significato, un uomo avrebbe potuto avere il dominio sugli altri.

E la ragione sta in questo, che mentre "chi è libero è causa di se stesso", come si esprime il Filosofo, lo schiavo viene subordinato ad altri. Perciò **uno viene dominato come servo, quando viene subordinato all'altrui utilità**. E siccome ciascuno desidera il proprio bene, o per conseguenza si rattristi per dover cedere ad altri quel bene che dovrebbe essere sazio, un tale dominio non è senza pena per i sottoposti. **E quindi nello stato di innocenza non ci sarebbe stata questa specie di dominio di un uomo sugli altri uomini.**

Invece uno è sottoposto al dominio di un altro come persona libera, quando quest'ultimo lo **indirizza al bene** di chi è governato, **oppure al bene comune**. E tale dominio di un uomo sull'altro si sarebbe verificato anche nello stato di innocenza, per due motivi:

+ **Primo**, perché l'uomo è per natura un **animale socievole**: quindi gli uomini nello stato di innocenza avrebbero **vissuto in società**. Ma non può esserci vita sociale in una moltitudine senza il comando di uno, il quale abbia di mira il bene comune; poiché di suo una pluralità di persone ha di mira una pluralità di scopi, mentre un individuo mira ad uno scopo unico. **Perciò il Filosofo insegna, che in ogni pluralità di cose dirette a un fine, se ne trova sempre una che ha la funzione direttiva e principale.**

- **Secondo**, ammesso che un uomo avesse avuto sugli altri una **preminenza nel sapere o nella santità**, sarebbe stato poco conveniente che non adoperasse queste sue doti in vantaggio degli altri, conforme al passo della **Scrittura, 1Pietro, 4, 10**: **"Ognuno di voi ponga al servizio degli altri il dono ricevuto"**. Perciò **S. Agostino** dice che **"i giusti comandano non per ambizione di dominio, ma per il dovere di prendere a cuore [il bene altrui]"**; poiché **"questo è l'ordine prescritto dalla natura, e così Dio ha creato l'uomo"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte tutte le difficoltà, che sono imbastite sul primo significato del termine *dominio*.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > La conservazione dell'individuo nello stato primitivo dell'uomo

Questione 97 Proemio

Passiamo ora a trattare di quanto riguarda il **corpo nello stato primitivo dell'uomo**.

- + **primo**, rispetto alla conservazione dell'individuo;
- + **secondo**, rispetto alla conservazione della specie.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti::

1. Se l'uomo nello stato di innocenza era immortale;
2. Se era impassibile;

3. Se abbisognava del cibo;

4. Se conseguiva l'immortalità mediante l'albero della vita.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo nello stato di innocenza **non fosse immortale**.

I^a q. 97 a. 1, arg. 1

Il termine *mortale* entra nella definizione dell'uomo. Ora, se si toglie la definizione, scompare anche il definito. Perciò se l'uomo esisteva non poteva essere immortale.

I^a q. 97 a. 1, arg. 2

"Corruttibile e incorruttibile differiscono nel genere", come insegna Aristotele. Ma tra cose di genere diverso non può verificarsi il passaggio dell'una all'altra. Quindi, se il primo uomo fosse stato incorruttibile, l'uomo non potrebbe ora essere corruttibile.

I^a q. 97 a. 1, arg. 3

Se l'uomo nello stato di innocenza era immortale, lo era o per **natura** o per **grazia**. Ma non lo era per natura: poiché, essendo rimasta la natura identica nella specie, anche ora sarebbe immortale. E non lo era neppure per grazia: poiché il primo uomo, come sappiamo dalla Scrittura, **Sapienza, 10, 2**, **Dio "lo liberò dal suo peccato"**, mediante il ricupero della grazia con la penitenza; quindi avrebbe recuperato anche l'immortalità; cosa evidentemente falsa. Dunque nello stato di innocenza l'uomo non era immortale.

I^a q. 97 a. 1, arg. 4

L'immortalità viene promessa all'uomo come premio, conforme a quel passo della Scrittura, **Apocalisse, 1, 4**: **"Non vi sarà più la morte"**. Ora, l'uomo non fu creato nello **stato di premio**, ma in condizione di meritarlo. Perciò nello **stato di innocenza** l'uomo non era immortale.

I^a q. 97 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani, 5, 12**: **"Col peccato entrò la morte nel mondo"**. **Dunque nello stato di innocenza, l'uomo era immortale.**

I^a q. 97 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere **incorruttibile** in tre maniere.

- **Primo**, a motivo della **materia**: e cioè, o perché **immateriale**, ed è il caso degli angeli, oppure perché ha una materia che è in potenza a una sola forma, come i corpi celesti. Un essere in queste condizioni è **incorruttibile per natura**.

- **Secondo**, l'incorruttibilità può dipendere dalla **forma**: e capita quando una cosa corruttibile per natura acquista tali disposizioni, per cui viene totalmente immunizzata dalla corruzione. Un tale essere è **incorruttibile per gloria**: ed è quanto afferma S. Agostino là dove scrive che "Dio conferì all'anima una natura così potente, da far rifluire sul corpo, dalla propria felicità, la pienezza della salute, cioè il vigore dell'incorruttibilità".

- **Terzo**, una cosa può essere **incorruttibile in forza della causa efficiente**. E questo è il modo in cui l'uomo sarebbe stato incorruttibile e immortale nello stato di innocenza. Scrive infatti **S. Agostino**: **"Dio fece l'uomo"**

in modo che potesse godere l'immortalità, fino a che non avesse peccato; cosicché egli stesso doveva essere l'artefice della sua vita, o della sua morte". Il suo corpo quindi non era indissolubile in forza di un suo intrinseco vigore di immortalità; ma vi era nell'anima una virtù conferita da Dio in maniera soprannaturale, con la quale l'anima poteva preservare il corpo immune da ogni corruzione, finché essa fosse rimasta sottoposta a Dio. E la cosa era ragionevole. Infatti, come l'anima trascende i limiti della materia corporea, così era conveniente che le fosse conferita inizialmente, per conservare il corpo, una virtù che trascendeva le capacità naturali della materia corporea.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 97 a. 1, ad 1 e 2 arg.

Le prime due difficoltà varrebbero, se si trattasse di un essere incorruttibile e immortale per natura.

I^a q. 97 a. 1, ad 3 arg.

La virtù che preservava il corpo dalla corruzione non era naturale per l'anima umana, ma era un dono di grazia. E sebbene l'uomo recuperasse la grazia, tale recupero fu sufficiente a rimettere il peccato e a meritare la gloria, non già a riottenere l'immortalità perduta. Una tale opera era riservata a Cristo, il quale, come vedremo, doveva sublimare gli stessi difetti della natura.

I^a q. 97 a. 1, ad 4 arg.

L'immortalità della gloria, che ci è promessa in premio, differisce dall'immortalità conferita all'uomo nello stato di innocenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uomo nello stato di innocenza fosse passibile.

I^a q. 97 a. 2, arg. 1

Infatti "Sentire è una specie di passività". Ora, all'uomo nello stato di innocenza non sarebbe mancata la sensibilità. Dunque era passibile.

I^a q. 97 a. 2, arg. 2

Anche il sonno è una specie di passività. Ma l'uomo nello stato di innocenza avrebbe dormito; leggiamo infatti che, **Genesi, 2, 21**, "Dio mandò un sonno profondo ad Adamo". Perciò doveva essere passibile.

I^a q. 97 a. 2, arg. 3

Nello stesso passo la Scrittura aggiunge "egli tolse una delle coste". Dunque l'uomo sarebbe stato passibile fino a subire l'amputazione di una delle sue parti.

I^a q. 97 a. 2, arg. 4

Il corpo dell'uomo era morbido. Ora, un corpo morbido è naturalmente passivo di fronte a un corpo duro. Quindi se il corpo del primo uomo si fosse scontrato con un corpo duro, avrebbe patito una contusione. Dunque il primo uomo era passibile.

I^a q. 97 a. 2. SED CONTRA:

E' vero il contrario perché se fosse stato passibile sarebbe stato anche corruttibile; poiché "la passività intensificata porta alla distruzione della sostanza".

I^a q. 97 a. 2. RESPONDEO:

Passione si usa in **due diversi significati**:

- **Primo**, in senso proprio; e allora si dice che una cosa subisce una passione, quando viene **tolta dalla sua disposizione naturale**. La passione infatti è un effetto dell'azione: e in natura i contrari agiscono e patiscono reciprocamente, poiché l'uno tende a modificare le disposizioni naturali dell'altro.

- **Secondo**, comunemente sta a indicare **qualsiasi mutazione**, anche se serve alla perfezione naturale di un essere; cosicché l'intellezione e la sensazione sono "un certo patire".

Stando a questo secondo significato, l'uomo nello stato di innocenza era passibile, e pativa tanto nell'anima che nel corpo. Invece se ci riferiamo al primo significato del termine, l'uomo era impassibile sia nell'anima che nel corpo, così come era immortale; poteva infatti impedire ogni patimento, allo stesso modo che la morte, se si fosse conservato immune dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 97 a. 2, ad 1 e 2 arg.

È evidente così la soluzione delle prime due difficoltà. Infatti il **sentire e il dormire non tolgono la disposizione naturale**, ma sono ordinati al bene della natura.

I^a q. 97 a. 2, ad 3 arg.

Come abbiamo notato sopra, **quella costola si trovava in Adamo, in quanto questi era il principio del genere umano**; come nell'uomo, quale principio della generazione, si trova attualmente lo sperma. Perciò, **come l'emissione dello sperma avviene senza una disposizione contraria alla disposizione naturale dell'uomo, così dobbiamo pensare dell'amputazione di quella costola**.

I^a q. 97 a. 2, ad 4 arg.

Nello stato di innocenza il corpo dell'uomo poteva essere preservato dalle lesioni dei corpi duri, **in parte con la ragione**, capace di evitare le cose nocive; **in parte con l'aiuto della provvidenza divina**, che avrebbe impedito qualsiasi scontro improvviso, da cui avrebbe potuto ricevere un danno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nello stato di innocenza l'uomo **non avesse bisogno di cibo**.

I^a q. 97 a. 3, arg. 1

Infatti: Il cibo è necessario all'uomo per riparare le perdite. Ora, pare che nel corpo di Adamo non ci fossero perdite di sorta, essendo incorruttibile. Perciò egli non aveva bisogno di mangiare.

I^a q. 97 a. 3, arg. 2

Il cibo è necessario per nutrirsi. Ma non c'è nutrizione senza una vera passione. Ora, essendo il corpo dell'uomo impassibile, non si vede come potesse aver bisogno di cibo.

I^a q. 97 a. 3, arg. 3

Il cibo è necessario a noi per la conservazione della vita. Ma Adamo poteva conservare la vita in altra maniera; poiché se non avesse peccato, non moriva. Dunque egli non aveva bisogno di mangiare.

I^a q. 97 a. 3, arg. 4

Alla nutrizione segue l'eliminazione del superfluo, che è un atto indecoroso per la nobiltà dello stato primitivo. Quindi sembra che l'uomo nello stato primitivo non dovesse mangiare.

I^a q. 97 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 16**: "Mangiate di qualunque albero del Paradiso".

I^a q. 97 a. 3. RESPONDEO:

Nello stato di innocenza l'uomo aveva una vita animale, che abbisognava di alimento; mentre dopo la resurrezione avrà una vita spirituale, senza questa necessità. Per averne l'evidenza, si deve considerare che l'anima razionale è insieme **anima e spirito**. E **anima** in rapporto a ciò che ha in comune con le altre anime, vale a dire **in quanto da vita al corpo**; perciò sta scritto: "Fu creato l'uomo come anima vivente", cioè come anima che dà vita al corpo. **L'anima razionale è invece spirito in rapporto alle sue proprietà esclusive**, non comuni agli altri animali, e cioè in quanto possiede **le facoltà intellettive** e immateriali.

Ora, nello stato primitivo l'anima razionale comunicava al corpo ciò che le appartiene in quanto anima; perciò il corpo umano fu detto giustamente **animale**, proprio perché aveva ricevuto la vita dall'anima. D'altra parte il primo principio vitale degli esseri inferiori, come dice Aristotele, è l'anima vegetativa, le cui funzioni sono la nutrizione, la generazione e la crescita. **Perciò tali funzioni dovevano trovarsi - nell'uomo nello stato primitivo. - Invece nella vita futura, dopo la resurrezione, l'anima trasfonderà al corpo in qualche modo le proprietà sue in quanto spirito**: cioè l'immortalità in tutti, l'impassibilità, la gloria e la potenza, nei soli buoni, i cui corpi saranno denominati *spirituali*. **Perciò dopo la resurrezione gli uomini non avranno bisogno di cibarsi, mentre ne avevano bisogno nello stato di innocenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 97 a. 2, ad 1 arg.

Scriva **S. Agostino**: "Come era possibile che un corpo immortale fosse sostenuto dal cibo? Perché un essere immortale non ha bisogno né di cibo, né di bevanda". Ma abbiamo già notato che l'immortalità dello stato primitivo derivava da una virtù soprannaturale presente nell'anima, e non da una disposizione fisica del corpo. Perciò l'azione del calore poteva causare nel corpo la perdita di una certa quantità dell'elemento umido; cosicché si rendeva necessaria la nutrizione, per impedire che esso si esaurisse del tutto.

I^a q. 97 a. 2, ad 2 arg.

Nella nutrizione si ha una vera passione o alterazione, ma negli alimenti, i quali si trasformano nella sostanza di chi si nutre. **Perciò non è lecito concludere che il corpo dell'uomo era passibile, ma che era passibile il cibo assimilato.** Per quanto una tale passività fosse ordinata alla perfezione della natura.

I^a q. 97 a. 2, ad 3 arg.

Se l'uomo non si fosse sostenuto col cibo, avrebbe peccato, come peccò mangiando il cibo proibito. **Infatti gli era stato ordinato contemporaneamente di astenersi dall'albero della scienza del bene e del male, e di cibarsi di ogni altro albero del Paradiso.**

I^a q. 97 a. 2, ad 4 arg.

Alcuni ritengono che l'uomo nello stato di innocenza avrebbe preso solo il cibo strettamente necessario; perciò non ci sarebbe stata eliminazione del superfluo. - Ma non sembra ragionevole che nel cibo ingerito dovesse mancare del tutto qualsiasi materia fecale, non fatta per trasmutarsi in nutrimento dell'uomo. Perciò **doveva esserci l'eliminazione dei rifiuti.** Dio però avrebbe provveduto a togliere a quell'atto ogni aspetto indecoroso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'albero della vita non potesse essere causa dell'immortalità.

*[Nel passato sono stati scritti fiumi di inchiostro intorno all'albero della vita, per discutere che cosa mai fosse; oggi si scrive ancora e forse di più per riferire le opinioni dei Padri e dei teologi. Per capire il testo di San Tommaso dobbiamo osservare che noi oggi ci troviamo in condizioni ben diverse per giudicare di tali argomenti. Gli antichi pensavano che il paradiso terrestre esistesse ancora, come località ben definita sul nostro pianeta; e quindi credevano che esistesse tuttora l'albero della vita con le sue virtù prodigiose. Noi invece abbiamo potuto riscontrare che quel paradiso non esiste più: esistette solo da principio in funzione dell'uomo creato nello stato di innocenza. Siamo perciò costretti a pensare che anche l'albero della vita abbia cessato di esistere dopo il peccato, per tale motivo siamo portati a considerare la virtù di detto albero come qualcosa di prodigioso, e a dare più peso al suo valore simbolico, che alla sua realtà. Già nei primi secoli del cristianesimo Origene pensò che l'albero della vita fosse soltanto un **simbolo**, e così inclinano a credere non pochi moderni; ma i teologi più seri ritengono che si tratti di un vero albero, con valore simbolico evidente, prodotto da Dio con la funzione prodigiosa di conservare indefinitamente la vita degli esseri umani. San Tommaso ha cercato di spiegare la funzione dell'albero della vita applicando **le nozioni di fisiologia e di biologia** a sua disposizione. Ma in ciò la sua esposizione non rappresenta niente di costruttivo e di serio per noi. Dove invece egli fa delle riflessioni generali sulla condizione di immortalità propria del primo uomo, il suo pensiero interessa ancora i teologi e gli esegeti.]*

I^a q. 97 a. 4, arg. 1

Nessuna cosa può nell'agire superare la propria specie; poiché l'effetto non può essere superiore alla causa. Ora, **l'albero della vita era corruttibile**: altrimenti non avrebbe potuto servire come cibo; poiché il nutrimento si trasforma nella sostanza di chi lo ingerisce, come abbiamo detto. Dunque l'albero della vita non poteva dare l'incorruttibilità o immortalità.

I^a q. 97 a. 4, arg. 2

Gli effetti causati dalla virtù delle piante e delle altre cose naturali sono naturali. Perciò se l'albero della vita avesse causato l'immortalità, questa sarebbe stata di ordine naturale.

I^a q. 97 a. 4, arg. 3

Il racconto della Genesi sembra affine alle favole degli antichi, messe in ridicolo da Aristotele, i quali dicevano che gli dèi erano diventati immortali, mangiando certi cibi.

I^a q. 97 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 3, 22**: "Che egli [Adamo] non abbia a stendere la mano, e prendere anche dall'albero della vita, e mangiare, e vivere in eterno".

Inoltre, **S. Agostino** commenta: "L'uso dell'albero della vita impediva la corruzione del corpo; cosicché anche dopo il peccato sarebbe potuto rimanere incorruttibile, se gli fosse stato concesso di mangiare di quell'albero".

I^a q. 97 a. 4. RESPONDEO:

L'albero della vita era causa dell'immortalità, ma non in senso assoluto. Per esserne persuasi, bisogna considerare che l'uomo nello stato primitivo, per conservare la vita, aveva due rimedi, contrapposti a due deficienze. La prima deficienza consiste nella perdita dell'elemento umido sotto l'azione del calore naturale, necessario strumento dell'anima. L'uomo rimediava a tale deficienza cibandosi degli altri alberi del Paradiso, come facciamo anche noi mediante i cibi che prendiamo.

Il secondo difetto sta nel fatto, notato anche dal Filosofo, che una sostanza, la quale viene generata da una materia estranea mediante l'aggregazione a un corpo umido preesistente, debilita la virtù attiva della specie; aggiungendo, p. es., l'acqua al vino, dapprima l'acqua prende il sapore del vino, ma via via che se ne aggiunge, diminuisce la forza del vino e finalmente il vino diventa acquoso. In modo analogo vediamo che da principio la virtù attiva della specie è così forte, da assimilare non solo l'alimento necessario a riparare le perdite, ma anche quello che serve alla crescita. In seguito invece l'alimento assimilato non è più sufficiente per la crescita, ma basta appena a riparare le perdite. Finalmente nella vecchiaia non basta neppure a questo; perciò si ha un decadimento fino alla dissoluzione del corpo.

- Precisamente contro tale deficienza l'uomo veniva immunizzato dall'albero della vita, che possedeva la capacità di rinvigorire la virtù della specie contro la debilitazione causata dall'assimilazione di sostanze estranee. Perciò S. Agostino afferma che "l'uomo aveva il cibo per sfamarsi, la bevanda per dissetarsi, e l'albero della vita per non essere disfatto dalla vecchiaia". E altrove dichiara che "l'albero della vita era come una medicina, che impediva la dissoluzione dell'uomo".

Però l'albero della vita non causava l'immortalità in senso assoluto. Infatti la virtù stessa, esistente nell'anima per conservare il corpo, non era causata dall'albero della vita; e neppure poteva comunicare al corpo tale disposizione all'immortalità, da preservarlo per sempre. E questo perché evidentemente la virtù di ogni corpo è limitata. Quindi la virtù dell'albero della vita non poteva giungere a dare al corpo la capacità di durare per un tempo indefinito, ma solo per un tempo limitato. È evidente infatti che la durata degli effetti dipende dall'efficacia di una data virtù. Ora, essendo limitata la virtù dell'albero della vita, se una sola volta se ne mangiava il frutto, questo poteva preservare dalla corruzione fino a un dato tempo; trascorso il quale, l'uomo sarebbe passato alla vita beata, oppure avrebbe avuto nuovamente bisogno di mangiare dell'albero della vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Restano così sciolti gli argomenti iniziali. Infatti le prime difficoltà portano a concludere che l'albero della vita non causava l'incorruttibilità in senso assoluto. Le altre invece dovrebbero concludere che le causava solo con l'impedire la corruzione, nel modo che abbiamo spiegato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > A proposito della conservazione della specie

Questione 98 Proemio

Trattiamo ora di quelle cose che hanno attinenza con la conservazione della specie. E cioè:
primo, della generazione;
secondo, della condizione della prole generata.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se nello stato di innocenza vi sarebbe stata la generazione;
2. Se la generazione sarebbe avvenuta mediante il coito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nello stato di innocenza non vi sarebbe stata la generazione.

[Può sembrare strano che San Tommaso si sia posto certe domande, ma dobbiamo ricordarci che queste pagine sono state scritte intorno al 1266, quando gli errori dei Catari non erano ancora scomparsi e di recente erano state condannate le dottrine di Amalarico di Benes. I primi consideravano le nozze come una sozzura e il secondo aveva insegnato che gli uomini del paradiso terrestre si sarebbero propagati come si moltiplicano gli angeli. D'altra parte questi errori erano già stati divulgati da eresie più antiche e avrebbero trovato fautori anche dopo la morte dell'Aquinate.]

I^a q. 98 a. 1, arg. 1

Dice **Aristotele** che "la corruzione è contraria alla generazione". Ora i contrari riguardano un medesimo soggetto. Ma nello stato di innocenza non vi sarebbe stata la corruzione. Dunque neppure la generazione.

I^a q. 98 a. 1, arg. 2

Scopo della generazione è di conservare come specie quegli esseri che non è possibile conservare come individui. E difatti non si riscontra generazione in quegli individui che durano in perpetuo. Ora, l'uomo nello stato di innocenza sarebbe vissuto perpetuamente senza morire. Perciò in quello stato non vi sarebbe stata generazione.

I^a q. 98 a. 1, arg. 3

Gli uomini con la generazione si moltiplicano. Ma se si moltiplicano i padroni, si devono necessariamente dividere i possessi, per evitare confusioni nel dominio. Ora, siccome l'uomo fu creato padrone degli animali, la moltiplicazione del genere umano mediante la generazione avrebbe portato alla divisione dei possessi. E ciò è contro il diritto naturale, secondo il quale **tutte le cose sono comuni**, come afferma **S. Isidoro**. Dunque nello stato di innocenza non ci sarebbe stata la generazione.

I^a q. 98 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 28**: "**Crescete, moltiplicatevi e riempiate la terra**". Ma siffatta moltiplicazione non poteva verificarsi senza generazione, poiché all'inizio ne erano stati creati soltanto due. Perciò nello stato primitivo ci sarebbe stata la generazione.

I^a q. 98 a. 1. RESPONDEO:

Nello stato di innocenza per moltiplicare il genere umano ci sarebbe stata la generazione; altrimenti sarebbe stato davvero necessario il peccato dell'uomo, dal quale sarebbe derivato un bene sì grande. **Dobbiamo dunque tenere presente che l'uomo, per la sua natura, è come un anello intermedio tra le creature corruttibili e quelle incorruttibili: poiché la sua anima è essenzialmente incorruttibile, e il corpo essenzialmente corruttibile.** Si consideri poi che l'intento della natura mira alle creature corruttibili e a quelle incorruttibili in due modi diversi. Infatti la natura ha direttamente di mira gli esseri **perenni e incorruttibili**, quelli invece che esistono per un certo tempo non sono voluti dalla natura direttamente, ma in ordine ad altri: diversamente l'intento della natura verrebbe frustrato, quando essi vengono a cessare. Ebbene, siccome nel mondo degli esseri corruttibili di perenne e di invariabile non vi è che la **specie, il bene della specie**, la cui conservazione è assicurata dalla generazione naturale, rientra direttamente nell'intenzione della natura. Le sostanze incorruttibili invece hanno una durata perenne, non solo come specie, ma anche come individui; perciò gli individui stessi rientrano direttamente nell'intenzione della natura.

Di conseguenza, per quanto riguarda il corpo, nell'uomo deve esserci la generazione, essendo esso di natura sua corruttibile. Per quanto invece riguarda l'anima, che è incorruttibile, si deve concludere che nell'uomo la molteplicità degli individui è voluta direttamente dalla natura, o meglio dall'autore della natura, il quale

soltanto può creare le anime umane. Perciò egli stabilì, anche nello stato di innocenza, la generazione nel genere umano, affinché questo si moltiplicasse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 98 a. 1, ad 1 arg.

Nello stato di innocenza il corpo umano di suo **era corruttibile**; ma l'anima aveva la facoltà di preservarlo dalla corruzione. Per questo non si deve negare all'uomo la generazione, dovuta agli esseri corruttibili.

q. 98 a. 1, ad 2 arg.

La generazione, pur non essendo ordinata nello stato di innocenza alla conservazione della specie, **sarebbe stata ordinata alla moltiplicazione degli individui.**

I^a q. 98 a. 1, ad 3 arg.

Nello stato presente il moltiplicarsi dei padroni porta alla necessità di dividere i possessi, poiché la comunanza dei beni è occasione di discordia, come fa osservare il Filosofo. Ma **nello stato di innocenza i voleri degli uomini sarebbero stati così bene armonizzati, da usare in comune dei beni loro concessi secondo il bisogno di ciascuno, senza pericolo di discordia.** Del resto tale sistema si usa anche ora presso non pochi uomini virtuosi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nello stato di innocenza la generazione non sarebbe avvenuta mediante il coito.

I^a q. 98 a. 2, arg. 1

Infatti dice il **Damasceno** che il primo uomo stava nel Paradiso terrestre "**come un angelo**". Ora, nello stato della resurrezione futura, quando gli uomini saranno simili agli angeli, **Matteo, 2, 30** "**né prenderanno moglie, né andranno a marito**". Dunque nel Paradiso non ci sarebbe stata la generazione mediante il coito.

I^a q. 98 a. 2, arg. 2

I primi uomini furono formati in età perfetta. Se dunque ci fosse stata in essi, prima del peccato, la generazione mediante il coito, si sarebbero uniti carnalmente anche nel Paradiso. E questo è falso, come risulta dalla Scrittura.

I^a q. 98 a. 2, arg. 3

Nella congiunzione carnale l'uomo diviene al massimo grado simile alle bestie, per la violenza del piacere; perciò viene **lodata la continenza**, mediante la quale gli uomini si astengono da siffatti piaceri. Ora, è stato il peccato a rendere l'uomo simile alle bestie, secondo le parole del **Salmo, 48,21**: "**L'uomo essendo stato posto in onore non ebbe discernimento; si mise al pari dei giumenti irragionevoli, ed è divenuto simile ad essi**". Dunque prima del peccato non si sarebbe avuta la congiunzione carnale fra l'uomo e la donna.

I^a q. 98 a. 2, arg. 4

Nello stato di innocenza non vi sarebbe stata corruzione di sorta. Ma **il coito corrompe l'integrità verginale.** Dunque nello stato di innocenza non ci sarebbe stato il coito.

I^a q. 98 a. 2. SED CONTRA:

Prima del peccato, come dice la Genesi, Dio creò l'uomo maschio e femmina. Ora, non vi è niente di inutile nelle opere di Dio, quindi anche se l'uomo non avesse peccato, ci sarebbe stato il coito, al quale è ordinata la distinzione dei sessi.

Inoltre, dice la Scrittura che la donna fu creata per aiuto dell'uomo. Ma non si può trattare che della generazione, la quale si compie mediante la copula: perché, per qualunque altro scopo, l'uomo poteva essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna. Perciò anche nello stato di innocenza ci sarebbe stata la generazione mediante il coito.

I^a q. 98 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni antichi Dottori, considerando la **turpitudine della concupiscenza** che attualmente si riscontra nel coito, pensarono che nello stato di innocenza non ci sarebbe stata la generazione mediante la copula. In questo senso **S. Gregorio Niseno**, nel suo libro *Sull'uomo*, **insegna che il genere umano nel Paradiso [terrestre] si sarebbe moltiplicato in maniera diversa** come furono moltiplicati gli angeli, cioè senza copula, per opera della virtù divina. Dice ancora che Dio fece il maschio e la femmina prima del peccato, in vista di quel modo di generare che ci sarebbe stato dopo il loro peccato, che egli prevedeva.

Ma questa opinione non è ragionevole. Infatti **le attribuzioni di ordine naturale non sono state né sottratte, né conferite all'uomo a motivo del peccato**. Ora, è evidente che, secondo la vita animale posseduta anche prima del peccato, come abbiamo già visto, **era naturale per l'uomo generare mediante la copula**, allo stesso modo che per gli altri animali perfetti. Ne abbiamo la riprova negli organi naturali, destinati a tale funzione. Né si dica quindi che prima del peccato essi non sarebbero stati usati, come gli altri organi naturali.

Al presente si devono perciò considerare nel coito due cose:

- **La prima** è un dato naturale, e cioè l'unione del maschio e della femmina in ordine alla generazione. Perché in ogni generazione si richiede una virtù attiva ed una virtù passiva. E dove c'è distinzione di sesso, la virtù attiva risiede nel maschio, quella passiva nella femmina; quindi l'ordine della natura esige che i due si uniscano nel coito per generare.

- **Il secondo** aspetto da considerare è una certa **deformità della concupiscenza smoderata**. Questa sarebbe mancata nello stato di innocenza, quando le forze inferiori sottostavano totalmente alla ragione. In questo senso **S. Agostino** dice: **"Lungi da noi il sospetto che non si potesse generare la prole, senza il disordine della libidine. Ma quelle membra si sarebbero mosse a un cenno della volontà, come le altre, senza il divampare dello stimolo libidinoso, con tranquillità di animo e di corpo"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 98 a. 2, ad 1 arg.

Nel Paradiso terrestre l'uomo sarebbe stato come un **angelo** rispetto alla mente spirituale, ma quanto al corpo avrebbe avuto una **vita animale**. Invece dopo la resurrezione finale l'uomo sarà simile all'angelo, divenendo Spirituale nell'anima e nel corpo. Perciò il confronto non regge.

I^a q. 98 a. 2, ad 2 arg.

Come spiega S. Agostino, i progenitori non avrebbero avuto la copula nel Paradiso terrestre, perché, poco dopo la formazione della donna, ne furono espulsi per il peccato; oppure perché attendevano l'ordine dall'alto, che ne determinasse il tempo, poiché da Dio ne avevano ricevuto un comando generico.

I^a q. 98 a. 2, ad 3 arg.

Le bestie [sono tali perché] mancano di ragione. E l'uomo diviene bestiale nel coito in quanto diviene incapace a moderare con la ragione il piacere dell'atto, e il bollore della concupiscenza. Ma **nello stato di innocenza**

non c'era nulla che sfuggisse al freno della ragione; non che fosse minore il piacere dei sensi, come dicono alcuni (poiché sarebbe stato tanto maggiore il diletto sensibile, quanto più pura era la natura e più sensibile il corpo); ma perché **il concupiscibile non si sarebbe gettato così disordinatamente su tale piacere, essendo regolato dalla ragione**. Alla quale ragione non spetta rendere minore il piacere dei sensi, ma impedire che la facoltà del concupiscibile aderisca sfrenatamente al piacere; e *sfrenatamente* qui significa oltre i limiti della ragione. **Così l'uomo sobrio nel cibarsi moderatamente non ha un piacere minore dell'uomo goloso; ma il suo appetito concupiscibile si abbandona meno a tale piacere**. Questo è il senso delle parole di S. Agostino, che non vogliono escludere dallo stato di innocenza l'intensità del piacere, ma l'ardore della libidine e il turbamento dell'anima. - **Perciò nello stato di innocenza non sarebbe stata lodevole la continenza, che ora invece è lodata, non perché esclude la fecondità, ma perché elimina la libidine disordinata**. Allora però ci sarebbe stata la fecondità senza la libidine.

I^a q. 98 a. 2, ad 4 arg.

Come dice S. Agostino, in quello stato "il marito si sarebbe unito alla moglie senza comprometterne l'integrità. Infatti il germe virile poteva allora introdursi nell'utero della donna, rimanendo intatto il setto verginale, allo stesso modo che ora resta intatta tale integrità, nonostante il flusso delle mestruazioni dall'utero della vergine. Come infatti l'impulso della maturità, non il gemito del dolore, avrebbe aperto le viscere della donna per il parto; così l'uso volontario, non l'appetito libidinoso, avrebbe congiunto le due nature per l'atto del concepimento".

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Le condizioni fisiche della prole che sarebbe stata generata

Questione 99 Proemio

Dobbiamo ora studiare le condizioni della prole che sarebbe stata generata:

Primo, quanto al **corpo**;
secondo, quanto alla **bontà morale**;
terzo, quanto alla **scienza**.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto una vigoria fisica perfetta;
2. Se tutti sarebbero nati di sesso maschile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto **perfetta vigoria nell'uso delle membra**.

I^a q. 99 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino** che **"l'attuale infermità del corpo", che si scorge nei bambini, "corrisponde all'infermità dell'anima"**, Ora, nello stato di innocenza mancava qualsiasi infermità di anima. Quindi nei bambini sarebbe mancata anche tale infermità di corpo.

I^a q. 99 a. 1, arg. 2

Vi sono degli animali che, appena nati, hanno vigoria sufficiente per l'uso delle membra. Ma l'uomo è più nobile degli altri animali. Dunque è tanto più naturale che, appena nato, l'uomo possieda la virtù di muovere le sue membra. E la privazione di essa non è che un castigo dovuto al peccato.

I^a q. 99 a. 1, arg. 3

Non poter conseguire una cosa piacevole che ci si presenta, reca afflizione. Ma se si ammette che i bambini non avrebbero avuto la capacità di muovere le loro membra, sarebbe accaduto spesso di non poter raggiungere delle cose piacevoli loro proposte. Quindi ci sarebbe stata in essi una pena; il che è inammissibile prima del peccato. Perciò nello stato di innocenza non sarebbe mancata ai bambini la facoltà di muovere le loro membra.

I^a q. 99 a. 1, arg. 4

Le infermità della vecchiaia corrispondono a quelle della puerizia. Ora, nello stato di innocenza non ci sarebbero stati gli acciacchi della vecchiaia. Dunque neppure le infermità dell'infanzia.

I^a q. 99 a. 1. SED CONTRA:

Ogni cosa che deriva per generazione è inizialmente imperfetta. **Ma nello stato di innocenza i bambini sarebbero venuti all'esistenza per generazione.** Dunque all'inizio essi sarebbero stati imperfetti nelle proporzioni e nella vigoria del corpo.

I^a q. 99 a. 1. RESPONDEO:

Soltanto alle verità che trascendono la nostra natura è necessario aderire con la fede, e dobbiamo all'autorità [del rivelatore] ciò che crediamo. Di conseguenza, in tutte le altre asserzioni **dobbiamo partire dalla natura delle cose**, purché non si tratti di verità soprannaturali trasmesse con l'autorità di Dio. Ora, è evidente che rientra nell'ordine della natura, perché corrisponde ai primordi della natura umana, che i bambini appena nati non abbiano forza sufficiente a muovere le loro membra. La natura infatti ha dato all'uomo un cervello che, in rapporto al suo corpo, ha una mole superiore a quella degli altri animali. Quindi è cosa naturale che, nei bambini, i muscoli, i quali sono gli strumenti diretti del moto, non siano idonei a muovere le membra, data la preponderante umidità del loro cervello. - D'altra parte nessun cattolico dubita che la virtù divina possa far sì che i bambini appena nati abbiano la perfetta capacità di muovere le membra.

Ora, l'autorità della Scrittura assicura che **"Dio fece l'uomo retto"** e questa rettitudine, come spiega S. Agostino, consiste nella **perfetta subordinazione del corpo all'anima**. Perciò, come nello stato primitivo le membra umane non potevano opporre nessuna resistenza alla volontà bene ordinata dell'uomo, così non potevano rimanere inerti. La volontà dell'uomo poi è bene ordinata, quando tende agli atti, che a lui si addicono. Ora, all'uomo non si addicono i medesimi atti in tutte le età. Perciò dobbiamo concludere che i bambini appena nati non avrebbero avuto la vigoria necessaria a muovere le membra per qualunque azione, ma solo per quelle che si addicono all'infanzia, come poppare e simili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 99 a. 1, ad 1 arg.

S. Agostino parla di quella infermità, che ora si riscontra nei bambini anche rispetto agli atti propri dell'infanzia, come si rileva dalle parole del contesto: "pur avendo vicine le mammelle, essi nella fame sono più capaci di piangere che di poppare".

q. 99 a. 1, ad 2 arg.

Il fatto che certi animali appena nati hanno l'uso delle membra non dipende dalla loro nobiltà, poiché altri animali più perfetti ne sono privi; la cosa dipende dalla siccità del loro cervello, e dal fatto che le loro azioni specifiche sono così imperfette, da richiedere una virtù minima.

I^a q. 99 a. 1, ad 3 arg.

La soluzione scaturisce da quanto si è detto. Si può anche aggiungere che essi non avrebbero desiderato cosa alcuna, che non fosse conveniente al loro stato.

I^a q. 99 a. 1, ad 4 arg.

Nello stato di innocenza l'uomo sarebbe stato soggetto alla generazione, ma non alla corruzione. Quindi potevano esserci in lui le infermità dell'infanzia connesse con la generazione, non quelle senili, che precedono il disfacimento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nello stato primitivo non sarebbero nate anche le donne.

I^a q. 99 a. 2, arg. 1

Infatti Secondo il Filosofo "la donna è un maschio mancato", come cosa estranea all'intenzione della natura. Ora, in quello stato non sarebbe accaduto niente di innaturale nella generazione umana. Dunque non vi sarebbero state nascite di donne.

I^a q. 99 a. 2, arg. 2

La causa agente tende a produrre un effetto a se stesso consimile; a meno che non sia impedita, o da una deficienza di virtù, o da una indisposizione della materia, come è il caso del focherello incapace di bruciare la legna verde. Ora, nella generazione la virtù attiva risiede nel maschio. E siccome nello stato di innocenza non vi sarebbe stata nessuna deficienza di virtù nel maschio, e nessuna indisposizione di materia nella femmina, è evidente che sarebbero nati tutti maschi.

I^a q. 99 a. 2, arg. 3

Nello stato di innocenza la generazione era ordinata a moltiplicare gli uomini. Ma questa moltiplicazione poteva essere assicurata sufficientemente dal primo uomo e dalla prima donna; dato che essi dovevano vivere perpetuamente. Non era quindi necessario che in tale stato nascessero le donne.

I^a q. 99 a. 2. SED CONTRA:

La natura avrebbe proceduto nell'opera della generazione, nella maniera stabilita da Dio. Ora, per la natura umana Dio aveva stabilito che avvenisse mediante il maschio e la femmina, come dice la Scrittura. Perciò anche allora ci sarebbe stata la generazione di maschi e di femmine.

I^a q. 99 a. 2. RESPONDEO:

Nello stato di innocenza non sarebbe mancato niente di quanto spetta al completamento della natura umana. Come, dunque, i diversi gradi degli esseri rientrano nella perfezione dell'universo, così la diversità dei

sessi rientra nella perfezione della natura umana. Perciò sia l'uno che l'altro sesso sarebbero stati generati nello stato di innocenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 99 a. 2, ad 1 arg.

La femmina viene detta "un maschio mancato", perché è estranea all'intenzione di una natura particolare [cioè del maschio], ma non è estranea all'intenzione della natura universale, come abbiamo già spiegato. *[q.92, a.1, ad 1]*

I^a q. 99 a. 2, ad 2 arg.

La generazione della femmina non dipende solo da una deficienza di virtù attiva, o da una indisposizione della materia, come vuole l'obbiezione. Poiché talora è causata da qualche contingenza estrinseca; il Filosofo, p. es., asserisce che "il vento di tramontana giova alla generazione dei maschi; quello australe alla generazione delle femmine". Altre volte può dipendere da un'apprensione dell'anima, che facilmente si fa sentire sul corpo. Questo poteva capitare specialmente nello stato di innocenza, quando il corpo era maggiormente soggetto all'anima; cosicché la distinzione di sesso nella prole sarebbe avvenuta secondo la volontà del generante.

I^a q. 99 a. 2, ad 3 arg.

La prole generata avrebbe avuto una vita animale, e questa esige la facoltà di generare come quella di nutrirsi. Era perciò necessario che non solo i progenitori, ma tutti generassero. Da ciò si rileva che sarebbero state generate tante femmine, quanti maschi.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Condizioni morali della prole

Questione 100 **Proemio**

Passiamo ora a considerare quali sarebbero state **le condizioni morali della prole**. Due sono i quesiti da proporsi:

- 1. Se gli uomini sarebbero nati in stato di giustizia;**
- 2. Se sarebbero nati confermati nella giustizia.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che allora gli uomini non sarebbero nati in stato di giustizia [originale] *[o di innocenza, o di grazia].*

I^a q. 100 a. 1, arg. 1

Ugo di S. Vittore scrive: "Il primo uomo, prima del peccato, certamente avrebbe generato i figli senza peccato, senza però trasmettere l'eredità della giustizia paterna".

I^a q. 100 a. 1, arg. 2

Come l'Apostolo insegna, la **giustizia** dipende dalla **grazia**. Ora, la grazia non si trasmette, che altrimenti sarebbe di ordine naturale, ma viene **infusa direttamente da Dio**. Dunque i bambini non sarebbero nati nello stato di giustizia.

I^a q. 100 a. 1, arg. 3

La giustizia ha sede nell'anima. Ora, l'anima non deriva per generazione, perciò neppure la giustizia sarebbe stata trasmessa di padre in figlio.

I^a q. 100 a. 1. SED CONTRA:

S. Anselmo scrive che, "se l'uomo non avesse peccato, i figli da lui generati avrebbero ricevuto la giustizia, insieme all'anima ragionevole".

[Oggi possiamo citare un'autorità molto superiore a quella di Sant'Anselmo. Infatti il Concilio Tridentino così si esprime: "Se qualcuno asserisce che la prevaricazione di Adamo ha danneggiato lui solo e non anche la sua prole e che la santità e la giustizia ricevuti da Dio e da lui perdute, furono perdute da lui per sé soltanto e non per noi... sia scomunicato". E' evidente dal contesto che Concilio riteneva trasmissibile fino a noi la giustizia originale qualora non fosse intervenuto il peccato.]

I^a q. 100 a. 1. RESPONDEO:

Per legge di natura l'uomo genera un essere, a sé **consimile nella specie**. Quindi in tutti gli accidenti, derivati dalla natura della specie, è necessario che i figli si assomiglino ai loro genitori, a meno che non vi sia un difetto nell'operazione della natura; difetto che era impossibile nello stato di innocenza. Per quanto invece riguarda gli **accidenti individuali**, non è necessario che i figli si rassomiglino ai genitori.

- Ora, **la giustizia originale**, in cui fu creato il primo uomo, era un **"accidens" appartenente alla natura della specie, non come cosa prodotta dai principi essenziali della specie, ma come un dono, elargito da Dio a tutta la natura**. E questo è evidente, poiché gli opposti appartengono a un unico genere: ora, il **peccato originale**, che si contrappone a tale **giustizia**, è denominato **peccato di natura**; ed è per questo che si trasmette di padre in figlio. E per tale motivo i figli sarebbero stati simili ai loro genitori nella giustizia originale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 100 a. 1, ad 1 arg.

L'affermazione di Ugo [di S. Vittore] va riferita non all'abito della **giustizia**, ma alle **opere compiute**.

q. 100 a. 1, ad 2 arg.

Dicono alcuni che i bambini allora non sarebbero nati con la giustizia gratuita, principio del merito, ma con la sola giustizia originale. Siccome però il fondamento della giustizia originale, in cui fu creato l'uomo, sta nella subordinazione soprannaturale della ragione a Dio, e questa si ottiene con la grazia santificante, come si è visto, è necessario affermare che, se i bambini fossero nati nella giustizia originale, sarebbero nati anche in grazia. Del resto anche il primo uomo, come abbiamo detto, fu creato in grazia. Né per questo la grazia sarebbe stata naturale; poiché non sarebbe stata trasmessa per virtù del seme, ma data all'uomo non appena infusa l'anima razionale. In modo analogo, appena il corpo è disposto, viene infusa da Dio l'anima ragionevole, che tuttavia non deriva per generazione.

I^a q. 100 a. 1, ad 3 arg.

Così è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nello stato di **innocenza** i bambini sarebbero nati **confermati nella giustizia**.

I^a q. 100 a. 2, arg. 1

Infatti **S. Gregorio**, commentando quel passo di Giobbe: "Nel mio sonno io riposerei", scrive: "Se nessuna corruzione di peccato avesse guastato il primo padre, egli non avrebbe generato dei figli di perdizione; ma da lui sarebbero nati soltanto gli eletti che ora devono essere salvati dal Redentore". Perciò sarebbero nati tutti confermati nella giustizia.

I^a q. 100 a. 2, arg. 2

Scriva **S. Anselmo**: "Se i nostri progenitori fossero vissuti in maniera da evitare il peccato quando furono tentati, sarebbero stati confermati con tutta la loro discendenza, così da non poter più peccare". Quindi i bambini sarebbero nati confermati nella giustizia.

I^a q. 100 a. 2, arg. 3

Il bene è più forte del male. Ora, dal peccato del primo uomo è derivata, per tutti quelli che provengono da lui, la **necessità di peccare**. Dunque, se il primo uomo avesse perseverato nella giustizia, sarebbe derivata nei posteri la **necessità di osservare la giustizia**.

I^a q. 100 a. 2, arg. 4

L'angelo che aderì a Dio, mentre gli altri cadevano in peccato, fu subito confermato nella giustizia da non poter più peccare. Parimente, se l'uomo avesse resistito alla tentazione, sarebbe stato anch'egli confermato. Ma avrebbe generato gli altri nelle condizioni in cui egli si trovava. Perciò anche i suoi figli sarebbero nati confermati nella giustizia.

I^a q. 100 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Il genere umano sarebbe tanto felice, se né essi, cioè i progenitori, avessero commesso il peccato che si sarebbe trasmesso nei posteri; né altri della loro stirpe avesse commesso un'iniquità, meritevole di dannazione". Da ciò si rileva che anche se i progenitori non avessero peccato, qualcuno dei loro discendenti avrebbero potuto commettere l'iniquità. Quindi non sarebbero nati confermati nella giustizia.

I^a q. 100 a. 2. RESPONDEO:

Non è possibile che i bambini nello stato di innocenza potessero nascere confermati nella giustizia. È chiaro infatti che **i bambini alla loro nascita non avrebbero avuto una perfezione maggiore di quella che avevano i loro genitori quando li generavano**.

Ora, i genitori, finché era possibile generare, non sarebbero stati confermati nella giustizia. Infatti la creatura ragionevole è confermata nella giustizia quando è resa beata dalla visione aperta di Dio. Allora essa non può distaccarsene, essendo Dio l'essenza stessa della bontà, che nessuno può rifiutare; poiché tutto si desidera e si ama in quanto bene. Questo vale secondo la legge comune; poiché per un privilegio speciale può essere altrimenti, come crediamo della Vergine Madre di Dio. Appena Adamo però fosse giunto alla beatitudine, che consiste nella visione di Dio per essenza, sarebbe diventato spirituale non solo nell'anima, ma anche nel corpo; e sarebbe cessata la vita animale, che sola comporta la generazione. È perciò evidente che i bambini non sarebbero nati confermati nella giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 100 a. 2, ad 1 arg.

Se Adamo non avesse peccato, non avrebbe generato **figli di perdizione, nel senso che essi non avrebbero contratto da lui il peccato originale**, causa della geenna. Tuttavia sarebbero potuti divenire ugualmente figli della geenna peccando con il loro libero arbitrio.

Oppure, se non fossero divenuti figli della geenna col peccato, ciò non sarebbe dipeso dall'essere confermati nella giustizia, ma dalla **provvidenza divina**, che li avrebbe conservati immuni dal peccato.

I^a q. 100 a. 2, ad 2 arg.

S. Anselmo non dice questo sotto forma di asserzione, ma di **opinione**. Ciò risulta dal modo stesso di esprimersi: "**Sembra che, se fossero vissuti**, ecc.".

I^a q. 100 a. 2, ad 3 arg.

La ragione addotta non ha valore, **sebbene S. Anselmo mostri di esserne rimasto colpito**, come appare dalle sue parole. Infatti i discendenti del primo uomo **non contraggono, per il peccato la necessità di peccare, al punto di non poter ritornare sulle vie del bene**; ma ciò si verifica soltanto nei dannati. Perciò neppure [Adamo] avrebbe trasmesso ai suoi discendenti la necessità di non peccare assolutamente mai: cosa che si verifica solo nei beati.

I^a q. 100 a. 2, ad 4 arg.

Non è uguale il caso per l'uomo e per l'angelo. L'uomo infatti possiede un libero arbitrio, soggetto a mutazione prima e dopo la scelta: non così l'angelo, **come abbiamo già visto trattando degli angeli**. [q.64, a.2]

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Condizioni della prole rispetto alla scienza](#)

Questione 101 Proemio

Trattiamo finalmente delle condizioni della prole **rispetto alla scienza**.

Su tale argomento si pongono due quesiti:

- [1. Se i bambini sarebbero nati perfetti nella scienza;](#)
- [2. Se appena nati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati **perfetti nel sapere**.

I^a q. 101 a. 1, arg. 1

Quale era Adamo, tali dovevano essere i figli da lui generati. Ora, Adamo era perfetto nella scienza, come abbiamo già visto. Dunque i figli sarebbero nati da lui perfetti nel sapere.

I^a q. 101 a. 1, arg. 2

L'ignoranza è causata dal peccato, come dice **S. Beda**. Ma l'ignoranza non è che la privazione della scienza. Quindi, prima del peccato, i bambini appena nati avrebbero posseduto ogni scienza.

I^a q. 101 a. 1, arg. 3

I bambini appena nati avrebbero posseduto la **giustizia**. Ma per la giustizia ci vuole la conoscenza che dirige nell'agire. Perciò avrebbero posseduto anche la **scienza**.

I^a q. 101 a. 1. SED CONTRA:

La nostra anima è per natura, secondo l'espressione di **Aristotele**, come "una tavoletta levigata in cui non c'è scritto niente". Ma la natura dell'anima sarebbe stata identica ora come allora. Dunque le anime dei bambini inizialmente sarebbero state prive di scienza.

I^a q. 101 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già ricordato, soltanto nelle cose che sorpassano la natura si deve esclusivamente credere all'autorità [di Dio rivelante]; ma se questa autorità manca, dobbiamo seguire l'ordine della natura. Ora, per l'uomo è naturale raggiungere la scienza per mezzo dei sensi, come si è visto; l'anima infatti si unisce al corpo, perché ne ha bisogno per esercitare la sua operazione specifica; ciò che non avverrebbe, se l'uomo inizialmente avesse una scienza non acquisita mediante le facoltà sensitive. Perciò si deve concludere che nello stato di innocenza i bambini non sarebbero nati perfetti nel sapere; ma che l'avrebbero acquistato col tempo **senza difficoltà**, per via di indagine e di insegnamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 101 a. 1, ad 1 arg.

La perfezione nella scienza era **un accidente individuale** per il nostro progenitore, e cioè in quanto personalmente era stato costituito padre e maestro di tutto il genere umano. Quindi egli non avrebbe generato figli simili a sé sotto tale aspetto, ma simili solo quanto agli accidenti di natura e di grazia comuni a tutta la specie.

q. 101 a. 1, ad 2 arg.

L'ignoranza è la privazione della scienza in un soggetto fatto **per possederla in un dato tempo**. Questo non poteva capitare a dei bambini appena nati: poiché essi avrebbero avuto una scienza proporzionata alla loro età. Cosicché in essi non ci sarebbe stata ignoranza, ma semplice nescienza di un certo numero di cognizioni. E la nescienza è ammessa da Dionigi persino negli Angeli santi.

I^a q. 101 a. 1, ad 3 arg.

I bambini avrebbero posseduto una **cognizione sufficiente** per dirigersi nelle opere di giustizia, nelle quali gli uomini sono diretti dai principii universali del diritto; e l'avrebbero posseduta in grado molto superiore a quello che naturalmente noi ora possediamo: lo stesso si dica a proposito degli altri principii universali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nello stato di innocenza appena nati i bambini avrebbero avuto il **perfetto uso di ragione**.

I^a q. 101 a. 2, arg. 1

Infatti Attualmente i bambini non hanno il perfetto uso di ragione, perché **l'anima è aggravata dal corpo**. Questo allora non accadeva, poiché la Scrittura afferma, **Sapienza, 9, 15**: **"Il corpo corruttibile appesantisce l'anima"**. Quindi, prima del peccato e della corruzione che ne seguì, i neonati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione.

I^a q. 101 a. 2, arg. 2

Vi sono degli animali che, appena nati, hanno l'uso del loro istinto naturale, come l'agnello che subito fugge il lupo. A maggior ragione, nello stato di innocenza, gli uomini appena nati avrebbero posseduto il perfetto uso di ragione.

I^a q. 101 a. 2. SED CONTRA:

La natura, in tutti gli esseri **soggetti a generazione, procede dall'imperfetto al perfetto**. Dunque i bambini non avrebbero avuto subito da principio il perfetto uso di ragione.

I^a q. 101 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, **l'uso della ragione** dipende in qualche modo dall'esercizio delle **facoltà sensitive**; cosicché, se i sensi sono legati e impediti le facoltà sensitive interne, l'uomo non ha il perfetto uso della ragione, come è evidente nello stato di sonno o di follia. Ora, le potenze sensitive non sono altro che facoltà speciali degli organi corporei; e quindi se questi vengono impediti, vengono necessariamente impediti le loro operazioni, e per conseguenza l'uso della ragione. **Nei bambini queste facoltà sono impediti dalla troppa umidità del cervello**. Perciò essi non hanno il perfetto uso della ragione, come non hanno quello delle altre membra.

E quindi nello stato di innocenza i bambini non avrebbero avuto il perfetto uso della ragione, che avrebbero raggiunto nell'età perfetta. Tuttavia l'avrebbero avuto in grado più perfetto che al presente, in ordine alle cose proporzionate al loro stato, come abbiamo visto sopra parlando dell'uso delle membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 101 a. 2, ad 1 arg.

Il gravame che viene attribuito alla **corruzione del corpo** consiste in un impedimento dell'uso della ragione, che non risparmia l'uomo in **qualsiasi età**.

I^a q. 101 a. 2, ad 2 arg.

Anche gli altri animali non possiedono subito da principio l'uso perfetto dell'istinto naturale, come lo raggiungono in seguito. Vediamo infatti che gli uccelli insegnano a volare ai loro piccoli; e fatti simili si riscontrano negli altri generi di animali. Nell'uomo però vi è un impedimento speciale, causato dalla preponderanza dell'umidità nel cervello, come si è già visto.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Il paradiso terrestre, dimora dell'uomo

Questione 102

Proemio

Passiamo a considerare **il luogo dove l'uomo si trovava, cioè il Paradiso terrestre.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il Paradiso terrestre sia un luogo materiale;
2. Se sia un luogo conveniente come dimora dell'uomo;
3. A quale scopo l'uomo fu posto nel Paradiso;
4. Se egli doveva esser creato nel Paradiso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il Paradiso non sia un **luogo materiale.**

I^a q. 102 a. 1, arg. 1

Afferma S. Beda che "**il Paradiso giunge sino alla sfera della luna**". Ora, nessun luogo terrestre può essere così alto; sia perché una tale altezza contrasta con la natura della terra, sia perché sotto l'orbita lunare vi è la regione del fuoco, il quale consumerebbe la terra. **Perciò il Paradiso non è un luogo materiale.**

I^a q. 102 a. 1, arg. 2

La *Genesi* ricorda quattro fiumi, che nascono dal Paradiso. Ma i fiumi [*Pison > Kuwait (3000 a.C.) Golfo Persico; Terra di Avila > Arabia; Geon > Nilo; Tigri > Siria = Nord Iraq; Eufrate > Turchia-Siria-Iraq*];] di cui si parla, hanno in altro luogo la loro ben nota origine, come rileviamo anche dal **Filosofo**. Dunque il Paradiso non è un luogo materiale.

I^a q. 102 a. 1, arg. 3

Vi sono alcuni, che hanno esplorato attentamente tutti i luoghi della terra abitabile, e tuttavia non fanno menzione del Paradiso terrestre. Perciò questo non è un luogo materiale.

I^a q. 102 a. 1, arg. 4

Racconta la Scrittura che nel Paradiso c'è l'albero della vita. Ora, questo albero è qualche cosa di spirituale; poiché è detto nei **Proverbi, 3, 18** che **la sapienza "è l'albero della vita per quelli che la comprendono"**. Quindi anche il Paradiso terrestre non deve essere un luogo materiale, ma spirituale.

I^a q. 102 a. 1, arg. 5

Se il Paradiso fosse un luogo materiale, bisognerebbe che fossero materiali anche i suoi alberi. Ma ciò non sembra possibile, poiché gli alberi materiali furono creati il terzo giorno, mentre la *Genesi* narra che gli alberi del Paradiso furono piantati dopo l'opera dei sei giorni. Perciò il Paradiso non è un luogo materiale.

I^a q. 102 a. 1. SED CONTRA:

Scrivere S. Agostino: "Sono tre le sentenze correnti sul Paradiso: la prima vuole che il Paradiso terrestre sia esclusivamente materiale; la seconda che sia soltanto spirituale; la terza vede nel Paradiso l'uno e l'altro aspetto; e questa è la sentenza che a me piace".

I^a q. 102 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, "nessuno proibisca di dire quello che si può convenientemente asserire in senso spirituale del Paradiso; purché si creda fermamente la verità fedelissima di questa storia, verità comprovata dalla narrazione di determinati avvenimenti". Infatti le cose affermate dalla Scrittura sul Paradiso terrestre vengono presentate sotto forma di **narrazione storica**; ora, in siffatti racconti della Scrittura bisogna sempre tenere come base la verità storica, e poi costruirvi sopra le **interpretazioni spirituali**. Ebbene, il Paradiso, come dice S. Isidoro, è "un luogo posto nelle regioni dell'Oriente, e il suo nome greco significa giardino". - È giusto collocare la sua ubicazione in Oriente. Poiché è da credere che sia stato preparato nel luogo più nobile della terra. Ed essendo l'Oriente la parte destra del cielo, come scrive il Filosofo, ed essendo la destra sempre più nobile della sinistra, era conveniente che il Paradiso terrestre fosse collocato da Dio nella parte orientale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 102 a. 1, ad 1 arg.

L'affermazione di S. Beda non corrisponde a verità, se si prende come suona. Si può tuttavia interpretare nel senso che il Paradiso terrestre si eleva fino alla sfera lunare, non per altezza di dislocazione, ma per una certa analogia: poiché, al dire di Isidoro, "vi si trova un'atmosfera sempre temperata". E in tal modo ha una somiglianza con i corpi celesti, che non hanno contrarietà di elementi. E si accenna in particolare all'orbita lunare piuttosto che alle altre, perché questa è l'ultimo dei corpi celesti verso di noi; inoltre la luna è, fra tutti i corpi celesti, il più affine alla terra; tanto è vero che vi si trovano delle ombre, che la rendono simile ai corpi opachi.

Alcuni spiegano che il Paradiso terrestre sarebbe giunto fino all'orbita lunare, nel senso che arrivava fino alla zona intermedia dell'atmosfera, in cui hanno origine le piogge, i venti e fenomeni affini: e questo perché tali fenomeni vengono attribuiti specialmente all'influsso della luna. - Ma in tale ipotesi quel luogo non sarebbe adatto come dimora degli uomini, sia per la massima intemperie che vi regna, sia perché non è adatto alla complessione umana, come lo è invece l'atmosfera inferiore, più vicina alla terra.

q. 102 a. 1, ad 2 arg.

Secondo S. Agostino, "bisogna credere che la dislocazione del Paradiso sia molto distante dalla conoscenza degli uomini, e che i fiumi, di cui si dicono note le sorgenti, siano sprofondati sotto terra, e dopo aver percorso vastissime regioni, siano affiorati in altri luoghi. E chi non sa che molte correnti d'acqua si comportano in questa maniera?".

I^a q. 102 a. 1, ad 3 arg.

La località di questo Paradiso è tagliata fuori dalle nostre dimore, o dalle montagne, o dai mari, o da qualche regione infocata che non si può traversare. È per questo che i geografi non la ricordano.

I^a q. 102 a. 1, ad 4 arg.

L'albero della vita è un **albero materiale**, chiamato così perché il suo frutto aveva la virtù di conservare la vita, come abbiamo già detto. Tuttavia aveva un **significato spirituale**, come lo aveva la pietra del deserto, che era una cosa materiale, e tuttavia simboleggiava Cristo.

Parimente, l'albero della scienza del bene e del male era un **vero albero**, denominato in quel modo in vista di quanto sarebbe accaduto: e ciò perché dopo di averne mangiato il frutto l'uomo doveva imparare,

sperimentando la punizione, la differenza tra il bene dell'obbedienza e il male della disobbedienza. Tuttavia poteva anche simboleggiare il **libero arbitrio**, come alcuni ritengono.

I^a q. 102 a. 1, ad 5 arg.

Secondo S. Agostino nel terzo giorno le piante non sarebbero state create in atto, ma nelle loro ragioni seminali; però, dopo l'opera dei sei giorni, sarebbero state prodotte nella loro attualità sia le piante del Paradiso che le altre. - Stando invece agli altri Santi Dottori, tutte le piante furono prodotte nella loro attualità perfetta il terzo giorno, compresi gli alberi del Paradiso: quindi il racconto della piantagione di questi alberi dopo le opere dei sei giorni, si deve intendere come una ricapitolazione del racconto. Infatti la nostra versione dice: "Il Signore Iddio aveva piantato un Paradiso di delizie fin dal principio".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il Paradiso non fosse un luogo adatto come dimora dell'uomo.

I^a q. 102 a. 2, arg. 1

Infatti L'uomo e l'angelo sono ordinati alla beatitudine nella stessa maniera. Ora l'angelo venne posto fin da principio ad abitare il luogo dei beati, che è il cielo empireo. Anche l'uomo dunque doveva avere costà la sua dimora.

I^a q. 102 a. 2, arg. 2

Se all'uomo spetta un luogo determinato, gli spetta, o a motivo dell'anima, o a motivo del corpo. Ora, a motivo dell'anima l'uomo non dovrebbe avere altro luogo che il cielo, il quale sembra proprio il luogo naturale dell'anima, essendo istintivo in tutti il desiderio del cielo. A motivo del corpo, invece, all'uomo non è dovuto un luogo diverso da quello degli altri animali. Quindi in nessun modo il Paradiso terrestre poteva essere un luogo adatto come dimora dell'uomo.

I^a q. 102 a. 2, arg. 3

Un luogo, che non contiene le cose che deve contenere non ha ragione di essere. Ma dopo il peccato il Paradiso terrestre non è più il luogo della dimora umana. Dunque, se esso è un luogo adatto per questa dimora, sembra, che Dio l'abbia creato inutilmente.

I^a q. 102 a. 2, arg. 4

Avendo l'uomo una complessione temperata, gli conviene una località che sia temperata. Tale non è il luogo del Paradiso terrestre; poiché si dice che sia posto **sotto la linea equinoziale**; e questa è una zona caldissima, per il fatto che due volte all'anno il sole passa a piombo sulle teste di coloro che vi abitano. Perciò il Paradiso terrestre non è una dimora adatta per l'uomo.

I^a q. 102 a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive che il Paradiso terrestre "è una regione divina, e degna dimora di colui che era a immagine di Dio".

I^a q. 102 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, l'uomo era incorruttibile ed immortale, non perché il suo corpo possedeva la disposizione all'incorruttibilità, ma perché vi era nell'anima una virtù, che preservava il corpo dalla corruzione. Ora, il corpo umano può corrompersi per **cause intrinseche o estrinseche**. Si corrompe intrinsecamente per l'esaurirsi dell'elemento umido e per la vecchiaia, come si è visto sopra: e l'uomo primitivo poteva rimediarsi mediante il cibo. Ma **tra gli agenti che lo guastano dall'esterno sembra che i principali siano i rigori del clima:**

e a tale opera di disgregazione si ripara specialmente col **clima temperato**. Nel Paradiso terrestre si riscontravano le due condizioni; poiché, al dire del Damasceno, **esso è un luogo "rifulgente di aria temperata, sottilissima e purissima, ornato di alberi sempre fiorenti"**. Perciò è evidente che il Paradiso terrestre è un luogo adatto come dimora dell'uomo nel suo stato primitivo di immortalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 100 a. 2, ad 1 arg.

Il cielo empireo è insieme il più alto luogo nello spazio materiale, ed è immune da qualsiasi mutamento. A motivo della prima condizione, quindi, è adatto alla natura angelica, per la ragione indicata da S. Agostino con quelle parole: "Dio regge la creatura materiale per mezzo di quella spirituale"; è giusto infatti che la natura spirituale sia posta al disopra di tutto il mondo materiale, come per governarlo. Per la seconda condizione poi è adatto allo stato di beatitudine, che è fondato su una stabilità somma. - Per questi motivi **il luogo della beatitudine si addiceva bene all'angelo, in forza della sua natura; e difatti vi fu creato. Ma esso non si addiceva all'uomo, sempre avuto riguardo alla sua natura**, perché l'uomo non presiede e non governa tutto il mondo materiale: gli spetta soltanto in forza della beatitudine. Perciò l'uomo non fu posto da principio nel cielo empireo, ma doveva esservi trasportato nello stato dell'ultima beatitudine.

I^a q. 102 a. 2, ad 2 arg.

È ridicolo affermare che le anime o le altre sostanze spirituali hanno un loro luogo naturale; ma viene assegnato un luogo particolare a una creatura incorporea per una certa congruenza. **Il Paradiso terrestre, dunque, era un luogo conveniente per l'uomo, avuto riguardo tanto all'anima che al corpo, per il fatto che nell'anima vi era una virtù atta a preservare il corpo umano dalla corruzione.**

Cosa che non si trovava negli altri animali. Perciò, come si esprime il Damasceno, "nel Paradiso non vi erano animali irragionevoli"; sebbene per una disposizione divina quivi siano stati condotti ad Adamo gli animali, ed il serpente vi sia entrato per opera del diavolo.

I^a q. 102 a. 2, ad 3 arg.

Quel luogo non è inutile, dal momento che non serve come dimora dell'uomo dopo il peccato; allo stesso modo che non fu conferita inutilmente all'uomo una certa immortalità, che pure non doveva conservare. Ciò infatti manifesta la benignità di Dio verso l'uomo, e quello che l'uomo ha perduto col peccato. - Da notarsi però che, secondo alcuni, anche ora il Paradiso terrestre sarebbe abitato da Enoch ed Elia.

I^a q. 102 a. 2, ad 4 arg.

Coloro che pongono il Paradiso sulla linea dell'equatore pensano che su quella linea la regione sia temperatissima a causa dell'uguaglianza fra il giorno e la notte in tutto l'anno, sia perché il sole non si allontana mai troppo, così da causare un eccesso di freddo, sia perché non vi è, come essi dicono, eccesso di caldo; poiché il sole, pur passando a piombo sulla testa degli abitanti, rimane in tale posizione per poco tempo. - Aristotele però dichiara espressamente che quella zona è inabitabile per il calore.

E la cosa sembra più probabile; poiché le regioni più vicine al sole, in cui tuttavia il sole non passa mai a piombo, sono già caldissime per la sola vicinanza del sole. - **Comunque stiano le cose, dobbiamo ritenere che il Paradiso terrestre è situato in un luogo temperatissimo, o all'equatore o altrove.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uomo non fosse posto nel Paradiso terrestre **per lavorarlo e custodirlo.**

I^a q. 102 a. 3, arg. 1

Nel Paradiso terrestre e nello stato di innocenza non doveva esserci ciò che fu introdotto come pena del peccato. Perciò l'uomo non fu posto nel Paradiso perché lo coltivasse.

I^a q. 102 a. 3, arg. 2

Non c'è bisogno di custodia dove non si temono invasori violenti. Ma nel Paradiso non c'era da temere invasori violenti. Quindi non era necessario custodirlo.

I^a q. 102 a. 3, arg. 3

Se l'uomo fu posto nel Paradiso terrestre per lavorarlo e per custodirlo, sembra seguirne che l'uomo sia stato creato per il Paradiso e non viceversa; il che è falso. Dunque l'uomo non fu posto nel Paradiso per coltivarlo e per custodirlo.

I^a q. 102 a. 3. SED CONTRA:

Dice la Scrittura, **Genesi, 2, 15**: "Il Signore Dio adunque prese l'uomo e lo collocò nel Paradiso di delizia, per lavorarlo e per custodirlo".

I^a q. 102 a. 3. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, questo passo della Scrittura si può intendere in due modi.

- **Primo**, nel senso che Dio pose l'uomo nel Paradiso, affinché **lo stesso Dio lavorasse e custodisse l'uomo**; lo lavorasse, cioè, **dandogli la giustificazione**; poiché se l'azione divina abbandona l'uomo, questi subito si ottenebra, come fa l'aria quando cessa l'influsso della luce; e **lo custodisse da ogni corruzione** e da ogni male.

- **Secondo**, si può intendere nel senso che l'uomo doveva lavorare e custodire il Paradiso. Quel lavoro tuttavia **non sarebbe stato gravoso**, come lo è dopo il peccato; **ma giocondo**, poiché permetteva di sperimentare le forze della natura. Anche la custodia non aveva per oggetto gli invasori: suo scopo era che l'uomo **custodisse per sé il Paradiso**, evitando di perderlo col peccato. **Il Paradiso era perciò ordinato al bene dell'uomo, e non viceversa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 102 a. 3, ad 1 arg.

Sono perciò evidenti le risposte alle difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'uomo sia stato creato nel Paradiso terrestre.

I^a q. 102 a. 4, arg. 1

Infatti **L'angelo** fu creato nel luogo della sua dimora, cioè nel cielo empireo. Ora, il Paradiso terrestre era il luogo adatto alla dimora dell'uomo, prima del peccato. Dunque l'uomo doveva essere creato nel Paradiso terrestre.

I^a q. 102 a. 4, arg. 2

Gli animali sono conservati nella sede della loro origine: i pesci nell'acqua, i quadrupedi sulla terra, in cui furono prodotti. Ora, l'uomo sarebbe stato conservato nel Paradiso, come si è detto. Perciò doveva essere creato nel Paradiso.

I^a q. 102 a. 4, arg. 3

La donna fu creata nel Paradiso terrestre. **Ma l'uomo è più nobile della donna.** Dunque a maggior ragione l'uomo doveva essere creato nel Paradiso terrestre.

I^a q. 102 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 15**: "Dio prese l'uomo e lo collocò nel Paradiso".

I^a q. 102 a. 4. RESPONDEO:

Il Paradiso terrestre era un luogo indicato come dimora dell'uomo, per la condizione di incorruttibilità dello stato primitivo. Ora, questa **incorruttibilità** non spettava all'uomo in forza della **sua natura**, ma per un **dono soprannaturale** di Dio. Perciò, **affinché un tale privilegio venisse attribuito non alla natura umana, ma alla grazia di Dio**, Dio creò l'uomo fuori del Paradiso terrestre, e poi ve lo collocò, perché vi abitasse per tutto il tempo della sua vita animale, con la prospettiva di essere poi trasferito in cielo, quando avesse raggiunto la vita spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 100 a. 4, ad 1 arg.

Il cielo empireo è un luogo conveniente per gli angeli, anche rispetto alla loro natura; per questo vi furono creati.

I^a q. 102 a. 4, ad 2 arg.

Lo stesso dicasi per la seconda difficoltà. Quei luoghi infatti convengono agli animali in forza della loro natura.

I^a q. 102 a. 4, ad 3 arg.

La donna fu creata nel Paradiso terrestre non per la sua nobiltà, ma per la nobiltà del principio dal quale veniva formato il suo corpo. Del resto anche i figli sarebbero nati nel Paradiso terrestre, nel quale i genitori erano stati collocati in precedenza.

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.