

anthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale



EDITRICE
LA SCUOLA

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale

ANTHROPOLOGICA
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

diretto da
Andrea Aguti (*andrea.aguti@uniurb.it*) e Luca Grion (*luca.grion@uniud.it*)

COMITATO DI DIREZIONE
Andrea Aguti, Luca Alici; Francesco Longo; Fabio Macioce; Fabio Mazzocchio;
Giovanni Grandi; Luca Grion, Alberto Peratoner; Leopoldo Sandonà;
Gian Paolo Terravecchia; Pierpaolo Triani.

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Lucia Bezzo (*l.bezzo@maritain.eu*)
e Francesca Zaccaron (*f.zaccaron@centrostudimaritain.org*)

COMITATO SCIENTIFICO
Rafael Alvira (*Università di Navarra*); François Arnaud (*Università di Tolosa -
Le Mirail*); Enrico Berti (*Università di Padova*); Calogero Caltagirone (*Università
di Roma-LUMSA*); Giacomo Canobbio (*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale*);
Carla Canullo (*Università di Macerata*); Antonio Da Re (*Università di Padova*);
Gabriele De Anna (*Università di Udine*); Mario De Caro (*Università di Roma Tre*);
Giuseppina De Simone (*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*);
Fiorenzo Facchini (*Università di Bologna*); Andrea Favaro (*Università di Padova*);
Maurizio Girolami (*Facoltà Teologica del Triveneto*); Piergiorgio Grassi (*Università
di Urbino*); Gorazd Kocijančič (*Università di Lubiana*); Markus Krienke (*Facoltà
Teologica di Lugano*); Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale
di Arezzo*); Francesco Miano (*Università di Roma-Tor Vergata*); Marco Olivetti
(*Università di Foggia*); Paolo Pagani (*Università di Venezia*); Donatella Pagliacci
(*Università di Macerata*); Gianluigi Pasquale (*Pontificia Università Lateranense*);
Roger Pouivet (*Università di Nancy 2*); Roberto Presilla (*Pontificia Università
Gregoriana*); Vittorio Possenti (*Università di Venezia*); Edmund Runggaldier
(*Università di Innsbruck*); Giuseppe Tognon (*Università di Roma-LUMSA*);
Matteo Truffelli (*Università di Parma*); Carmelo Vigna (*Università di Venezia*);
Susy Zanardo (*Università Europea di Roma*)

DIRETTORE RESPONSABILE
Andrea Dessardo

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

Chi dice io?
Riflessioni sull'identità personale

a cura di
Luca Grion

EDITRICE
LA SCUOLA

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste



REGIONE DEL VENETO



Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

Sito internet: www.lascuola.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2012

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3314 - 1

SOMMARIO

Luca Grion

Il concetto di persona alla prova della contemporaneità 8

1. Alle origini del concetto di identità personale, 11 - 2. La messa in discussione della persona, 14 - 3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona, 17 - 4. Vivere in un mondo causalmente chiuso, 22 - 5. Conclusioni, 26 - Abstract, 28

Gabriele De Anna

San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona" 29

1. Il senso normativo di "persona": l'importanza della traiettoria storica, 29 - 2. Le radici antiche e patristiche del senso normativo di "persona": brevi cenni, 33 - 3. La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo, 36 - 4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio, 42 - 5. Conclusioni, 46 - Abstract, 48

Antonio Petagine

Aristotelismo e identità umana.

Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino 49

1. Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico, 49 - 2. Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna, 54 - 3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente, 55 - 4. L'uomo e la sua soggettività "di confine", 58 - 5. L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto, 61 - Abstract, 65

Chiara Giuntini

L'identità delle persone: un dibattito moderno 67

1. Persona e identità, 67 - 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali, 70 - 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone, 71 - 4. Persona e responsabilità: un concetto "forense", 74 - 5. Hume e i paradossi dell'identità, 76 - 6. L'identità come impressione e come relazione, 78 - 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone, 79 - Abstract, 83

Sommario

Paolo Pagani

Perdere l'anima e poi ritrovarla.

Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano

85

1. La *res cogitans*, 85 - 2. Passaggio, 86 - 3. Un oscuro sostegno, 87 - 4. La tentata evacuazione del problema, 88 - 5. Una tessitura possibile, 92 - 6. Kant erede di Hume, 93 - 7. Rosmini erede di Leibniz, 97 - 8. Nota conclusiva, 101 - Abstract, 102

Andrea C. Bottani

Identità personale senza entità personale.

Le varietà del riduzionismo in teoria della persona

103

1. Due tipi di domande, 103 - 2. Persone e oggetti *fiat*, 104 - 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia, 105 - 4. Il filo della memoria, 106 - 5. Fasci di stati mentali, 109 - 6. Mastici per stati mentali, 112 - 7. Animali umani, 115 - 8. Riduzionismi, 116 - 9. Antiriduzionismi, 118 - 10. Un terreno accidentato, 122 - Abstract, 124

Andrea Lavazza

Deflazionismo e ritorno.

L'io che scompare, l'io necessario

125

1. Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica, 125 - 2. Mente e cervello, 127 - 3. Dall'io classico all'io frammentato, 129 - 4. La scomparsa dell'io?, 132 - 5. Che cosa comporta essere umani, 133 - 6. Salvare le intuizioni e le apparenze, 135 - 7. Uno sguardo ontologico (e assiologico), 139 - 8. Conclusioni, 142 - Abstract, 144

Antonio Allegra

Antinaturalismo e personalismo.

Sulle conseguenze ontologiche del dualismo

145

1. Delimitazioni, 145 - 2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz), 147 - 3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici, 152 - 4. Convergenze, 157 - 5. Conclusioni, 159 - Abstract, 161

Franco Fabbro - Andrea Marini

Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive

163

1. Introduzione, 163 - 2. Studi di neuropsicologia clinica, 166 - 3. Condizioni cliniche e fisiologiche particolari, 169 - 4. Studi mediante le tecniche di *neuroimaging* funzionale, 173 - 5. Conclusioni, 174 - Abstract, 177

Alessandro Giuliani

Scienza pasticciona e scienziati creduloni: alcuni capitomboli delle neuroscienze

179

1. Introduzione: la scienza quando si è appena alzata dal letto, 179 - 2. La scienza non si

Sommario

occupa mai delle “cose in sé” ma di misure derivate dalle cose, 180 - 3. Individui e popolazioni, 182 - 4. Risonanza magnetica funzionale: vedere per credere!, 185 - 5. Psicologia evolucionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente) 201

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano, 201 - 2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali, 203 - 3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza, 204 - 4. La negazione della libertà, 205 - 5. La negazione dei diritti, 207 - 6. La persona secondo Peter Singer, 208 - 7. L'origine del consequenzialismo, 212 - 8. La fondazione del principio di utilità, 213 - 9. Unicità della persona, 219 - Abstract, 221

Fabio Macioce

Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica 223

1. Introduzione, 223 - 2. Le neuroscienze e la valutazione dell'imputabilità, 224 - 3. Le neuroscienze e la valutazione sulla veridicità: la *lie-detection*, 227 - 4. la *memory detection*, 230 - 5. Le neuroscienze e il riduzionismo antropologico, 231 - 6. Le neuroscienze e la definizione della responsabilità personale, 234 - 7. Critica: problemi metodologici e applicativi, 239 - 8. Problemi teoretici, 240 - 9. Conclusioni, 242 - Abstract, 244

Alessandro Antonietti

Chi è il soggetto della mente? 245

1. Tre prospettive, 245 - 2. Il caso della decisione, 249 - 3. Dov'è il soggetto?, 253 - Abstract, 258

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro 259

1. Introduzione, 259 - 2. La morte come divisione logica, 260 - 3. Assistere alla morte non è sperimentarla, 261 - 4. Morte e riduzionismo, 261 - 5. Mente e materia, 263 - 6. Parti e interi; cervelli e corpi, 265 - 7. Residualità e vita oltre la morte, 267 - Abstract, 271

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277

Antonio Petagine

Aristotelismo e identità umana
Alcune considerazioni intorno alla posizione
di Tommaso d'Aquino

1. *Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico*

Il tredicesimo secolo è stato certamente il periodo in cui il paradigma aristotelico si è imposto all'attenzione dell'Occidente latino: esso offriva finalmente a filosofi e teologi un quadro epistemologico ben definito, in cui inserire architettonicamente i saperi provenienti da indagini tra loro diverse, dalla fisica alla metafisica, dalla biologia all'etica. All'interno di un tale paradigma, la risposta alla domanda "che cosa è l'uomo?" prende le mosse da un punto ben preciso: l'uomo è innanzitutto un essere vivente e il principio per cui gli esseri viventi vivono è la loro *anima*. La ricerca sull'identità dell'uomo e l'indagine sui caratteri della sua anima andranno, dunque, di pari passo.

All'interno della concezione aristotelica, l'anima non è un principio esclusivo dell'uomo, che si identifichi – cartesianamente – con la sua *res cogitans*. Tutto al contrario, per Aristotele l'anima è il principio fondamentale – atto primo o *entelechia* – di quella vita corporea che l'uomo condivide con tutti gli altri esseri viventi: l'anima è infatti, afferma Aristotele, la «forma sostanziale di un corpo in potenza al vivere»¹. Ciò vuol dire che *parlare dell'anima significa parlare innanzitutto dell'identità del corpo* e delle attività che ne specificano la vita: le funzioni vegetative, le operazioni percettive, il movimento. Nel secondo libro del *De anima*, Aristotele lo spiega con chiarezza: «S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo. Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure e questa essenza sarebbe la sua anima. Tolta quest'essenza la scure non esisterebbe se non per omonimia»².

La definizione aristotelica dell'anima, quale "forma del corpo" fa apparire i concetti di "anima" e "corpo" come indissolubilmente correlati, ma non come banalmente simmetrici. È facile vedere nella concezione aristotelica un primato dell'anima, quale fonte e centro della vita dell'organismo. Del tutto coerentemente con questa

¹ Aristotele, *L'anima*, B 1, 412 a 20, tr. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 115. Per le citazioni di Aristotele in italiano, ci riferiremo sempre a questa traduzione.

² *Ibi*, B 1, 412 b 10-17, tr. it. p. 117.

considerazione, Aristotele stesso, nella *Metafisica*, ha presentato la forma come ciò che esprime la sostanza in senso privilegiato, rispetto alla materia e al sinolo³.

Eppure, la concezione aristotelica sembra attribuire al corpo un privilegio a cui l'anima non può assolutamente ambire. L'anima sarà pure il principio, ma il vivente, nella sua interezza, è "corpo", non anima. Tommaso d'Aquino dimostra di avere ben presente questo aspetto, laddove spiega che quando si afferma che l'anima è "forma del corpo" si prende certamente il termine "corpo" nel senso di "materia", dipendente in tutto e per tutto dalla sua forma; tuttavia, noi non chiamiamo "corpo" soltanto ciò che soggiace passivamente all'azione della forma, ma anche e soprattutto l'*intera sostanza in atto*, in cui materia e forma sono già insieme⁴.

In altre parole, all'interno del paradigma aristotelico che Tommaso assume, l'anima è indubbiamente il centro del vivente ed è precisamente per la presenza dell'anima che il vivente è quel tipo di sostanza che noi chiamiamo "corpo". Così, assumendo questa prospettiva, l'identità umana, proprio in quanto identità di un essere vivente, apparirà innanzitutto come un'identità corporea.

Essere vivente corporeo (e per questo dotato di anima), l'uomo viene descritto dallo stesso Aristotele come quel vivente *che conosce e che pensa*⁵. Aristotele è molto netto, a riguardo del fatto che tali attività siano irriducibili all'animazione della materia e quindi alla vita corporea tipica degli altri viventi. Il pensiero infatti segna nell'uomo l'apertura alla conoscenza di *tutte* le cose, *sotto ogni aspetto e in quanto tali*, cosa impossibile se si trattasse dell'attività prodotta da un qualche organo o di una qualche facoltà legata alla materia. Infatti, secondo Aristotele le funzioni organiche non hanno per oggetto la cosa in quanto tale, ma solo un qualche aspetto, conforme alle caratteristiche dell'organo che espleta la funzione. Se questo è vero, allora si deve concludere che la potenza attiva che produce il pensare non possa essere localizzata in un organo corporeo: «Non è ragionevole ammettere che [l'intelletto] sia mescolato al corpo – sostiene Aristotele – perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno»⁶. A riprova di ciò, il pensiero non sembra circoscrivibile entro quei limiti di grandezza o di intensità che segnano tutto ciò che è materiale. «Il senso – continua Aristotele – non è in grado di percepire dopo l'azione di un sensibile troppo intenso; ad esempio non può udire dopo aver percepito suoni troppo forti, né può vedere né odorare dopo aver percepito odori troppo intensi. Invece l'intelletto, quando ha pensato qualcosa di molto intelligibile, non è meno, ma anzi più capace di pensare gli intelligibili inferiori, giacché

³ Aristotele, *Metafisica*, Z 17, 1041b4-9.

⁴ «Corpus enim potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia». Tommaso d'Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, l. 7, lect. 12, § 1547, a cura di M.R. Cathala – R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1971², p. 373.

⁵ Aristotele, *L'anima*, Γ 4, 429a10-11.

⁶ Cfr. *Ibi*, Γ 4, 429a24-27, tr. it. p. 213.

la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato»⁷. Oltre al corpo e all'anima, l'uomo è dunque caratterizzato anche dall'intelletto, che manifesta un modo di operare così peculiare da non poter essere identificato con nessuna funzione organica.

Questo genere di considerazioni portano Aristotele a dire che «questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia», aggiungendo che «quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno»⁸. Forse che per Aristotele l'anima umana è allora una sostanza “separata”, dunque una sostanza spirituale, immateriale e incorporea, come già sosteneva Platone? Proprio questo è il problema cruciale, che dà senso all'intera ricerca che il *De anima* intraprende: fin dall'esordio, Aristotele fa intendere che per quanto vada escluso che il pensare sia l'attività di un organo, non si potrà però sostenere che esso si espleti nell'uomo senza l'attivazione necessaria e strutturale delle facoltà organiche: in virtù di questa ineludibile “incorporazione”, il pensiero, se non lo si vuol considerare un'attività della sensibilità, non sarà in ogni caso concepibile senza sensibilità⁹. In altre parole, anche nell'esercizio della sua attività più immateriale, l'identità umana si presenta come inalienabilmente corporea.

Si badi che nemmeno i cosiddetti averroisti del tredicesimo secolo hanno negato il “dogma” aristotelico dell'incorporazione di ogni atto umano, per quanto abbiano sostenuto un certo dualismo, dato che l'intelletto – immateriale, eterno ed unico – è ritenuto ontologicamente separato dalle anime degli individui molteplici, generabili e corruttibili, immersi nella materia. Infatti, se si prende in esame la lezione di un Sigieri di Brabante, ci si accorgerà che per lui l'uomo è “uno” e non si può concepire alcun umano *cogito*, fuori dalla dipendenza necessaria e strutturale della mente dalle rappresentazioni sensibili che il corpo produce. Ciò che Sigieri ha continuato a rimarcare è che l'indissolubile legame tra intelletto e corpo umani non poteva essere preso come segno dell'appartenenza di facoltà organiche e di potenze intellettuali ad un'unica e medesima anima, come sostenevano invece apertamente Alberto Magno e Tommaso d'Aquino¹⁰.

Si tenga anche presente che l'enfasi posta sulla separatezza ontologica dell'intelletto rispetto al corpo da parte di Averroé prima e di Sigieri poi non aveva affatto lo scopo di svilire il corpo o di minimizzare il suo ruolo nell'esercizio delle funzioni superiori. Nel quadro promosso da Averroè, il corpo umano è esattamente quello fatto per congiungersi operativamente con l'intelletto separato. Per questo, viene fortemente valorizzato l'apporto finemente cognitivo di cui è

⁷ *Ibi*, Γ 4, 429a31-5, tr. it. pp. 213-215.

⁸ Cfr. *Ibi*, Γ 5, 430a17-19, 22-23, p. 219.

⁹ Cfr. *Ibi*, A 1, 403a7-10.

¹⁰ Cfr. Sigieri di Brabante, *Questioni sul terzo libro del De anima di Aristotele*, q. 1, in Id., *Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del “De anima” di Aristotele. L'anima intellettuale*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, pp. 81-83; *Ibi*, q. 4, pp. 99, 109-111; *Ibi*, q. 7, pp. 127-129; Id., *De anima intellettuale*, c. 3, pp. 247-266.

capace la nostra sensibilità¹¹. A riprova di ciò, non sarà senza la mediazione araba, in particolare quella dello stesso Averroé, che Tommaso d'Aquino potrà proporre una concezione particolarmente raffinata delle facoltà sensibili, all'interno della quale la *cogitativa*, pur risultando ancora una facoltà organica legata al funzionamento del cervello, risulta capace di un elevato livello di elaborazione del dato sensibile, che rende la sensibilità umana del tutto irriducibile a quella di tutti gli altri animali¹². Così, se è certamente un fatto che, ben prima del *cogito* cartesiano, gli averroisti avessero proposto un certo dualismo tra intelletto e corpo, è altrettanto vero che un tale dualismo è ben diverso, se non opposto, rispetto a quello che proporrà un Cartesio: nel caso del *cogito*, il legame con il corpo risulta non solo tutt'altro che evidente, ma soprattutto inessenziale rispetto agli atti specificatamente mentali; nel caso degli "averroisti" invece, il legame con il corpo è tanto essenziale da non smettere mai di segnare la differenza specifica tra la mente umana e le intelligenze separate. In una battuta, l'intelletto averroisticamente concepito è distinto dal corpo, ma non è separato dall'uomo, unità indistruttibile di anima e corpo. Questo esito dipende dal fatto che l'immagine del corpo prodotta dalla biologia peripatetica, come notava Sorabji, è ben lontana da quella tipica di una concezione materialistica e meccanicistica: il corpo è sempre il protagonista di atti e di operazioni, di cui l'anima è il centro propulsivo, che ne fissa gli scopi e ne orienta il dinamismo¹³.

Ora il punto delicato di questa prospettiva consiste nel fatto che l'intelligenza sembra pur sempre identificarsi con un certo modo di essere, del tutto diverso e alternativo, rispetto a quello espresso invece dalla vita corporea. Possiamo renderci conto di questa radicale irriducibilità se leggiamo in particolare quelle parti del dodicesimo libro della *Metafisica*, in cui Aristotele lega l'essere dotati di intelletto ad un preciso tipo di "sostanza", completamente diverso, addirittura opposto a quello

¹¹ Averroé, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, II, c. 63, a cura di F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953, pp. 224-226; *Ibi*, III, c. 6, pp. 415-416; *Ibi*, c. 20, pp. 449-450.

¹² «Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artificii principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae». Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 2, c. 60, § 1370, a cura di Pera-Marc-Caramello, Marietti, Roma-Torino 1961, p. 189. Cfr. G.P. Klubertanz, *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, The Messenger Press (The Modern Schoolman), Carthagen (Ohio) 1952; D. Black, *Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas' Critique of Averroes' Psychology*, in «Journal of the History of Philosophy», 31 (1993), pp. 349-385; Id., *Models of Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 15 (2004), pp. 319-352. C. De Martino, *Ratio particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*, Vrin, Paris 2008.

¹³ Cfr. R. Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, in «Philosophy», 49 (1974), pp. 65, 75-79, 84-89.

che caratterizza i corpi¹⁴. L'intelligenza è presentata come ciò che c'è di più alto e di più nobile nell'universo, perché essa si identifica con l'atto più compiuto e più stabile che si possa immaginare: Dio è Dio solo ed esclusivamente perché è pensiero. Nell'intelligenza, l'atto, l'essere e la vita toccano il loro vertice, tanto che all'intelligenza corrisponde anche la forma di vita più eccelsa e più felice: non si può infatti essere felici senza poter *fare sempre* e stabilmente ciò che realizza il meglio di quel che si è¹⁵. Non senza un tocco di lirismo, Aristotele afferma anche che noi uomini facciamo esperienza di una tale forma di vita compiuta, felice e divina, per quanto ciò accada solo a sprazzi e in occasioni limitate¹⁶.

Se le cose stanno in questo modo, il quadro offerto da Aristotele secondo cui l'uomo è sia un essere vivente, sia una sostanza dotata di intelligenza sembra soffrire di un'aporia di difficile soluzione: non è possibile spiegare il fatto che l'uomo possieda l'intelletto a partire dal concetto di anima, perché l'intelletto è incorporeo e l'anima è il principio che invece rende il corpo "corpo". Non solo: Aristotele attribuisce all'anima delle caratteristiche non solo diverse, ma addirittura *incompatibili* con l'espletamento di un'attività come l'intelligenza. Il paradigma aristotelico non sembra insomma offrire una pista facilmente percorribile per pensare l'uomo, tutto l'uomo, come un che di unitario. Diventa arduo, quindi, a partire da una tale prospettiva, il compito di elaborare un concetto come quello di "anima intellettiva", giacché esso dovrebbe fondarsi su un uso *doppiamente improprio* sia del concetto di intelletto, che di quello di anima, per come Aristotele li ha elaborati. Entrambi, infatti, applicati al caso dell'uomo, dovrebbero venire usati in modo "trasgressivo": un intelletto immateriale e incorporeo dovrebbe essere descritto come parte di un'anima forma del corpo; a sua volta, l'anima che è per definizione il principio delle attività organiche e materiali, dovrebbe poter essere la fonte di attività inorganiche e immateriali. Come mettere insieme allora in un unico essere vivente l'organicità dell'anima e l'inorganicità del pensare? Che tipo di anima sarà allora quella umana, dato che essa è fonte di una vita irriducibile al corpo, ma inconcepibile fuori dal corpo?

¹⁴ Aristotele, *Metafisica*, Λ 1, 1069a30-36.

¹⁵ L'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello. E noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non viceversa lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale. E l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti è per se stessa intelligibile e in questa serie la sostanza ha il primo posto e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto [...] Ora, anche il bello e ciò che è per sé desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo. [...] Dunque, questo è un essere che esiste di necessità, e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio». Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072a26-b 1; 1072b 10-11, tr. it. G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 563-565.

¹⁶ «Il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione, conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi». Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072b 14-18, tr. it. G. Reale, p. 565.

2. *Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna*

Per numerosi autori del tredicesimo secolo, una maniera efficace per superare questo genere di difficoltà sembrava venire da Avicenna. Secondo il filosofo persiano, l'anima umana va sottoposta ad una duplice considerazione: in se stessa, l'anima non è affatto la forma di un corpo, bensì una sostanza intellettiva, che non sottostà alle condizioni proprie della materia; a questa considerazione ne va però affiancata una ulteriore, per la quale l'anima si definisce, come fa Aristotele, in base alla sua funzione di animare, vivificare, dare l'essere al corpo¹⁷. Per altro, la distinzione avicenniana sembra trovare un fondamento nelle stesse parole di Aristotele, laddove lo Stagirita lascia intendere che è possibile una considerazione dell'anima umana che trascenda quella meramente fisica¹⁸.

A ragione, Massimiliano Lenzi ha recentemente sottolineato che l'assunzione della prospettiva avicenniana si è rivelata decisiva per le sorti dell'aristotelismo nel mondo latino. Condividendo le medesime radici della definizione agostiniana dell'anima umana quale *substantia quaedam rationis particeps regendo corpori adcommodata*¹⁹, la concezione psicologica di Avicenna inseriva l'anima umana in un paradigma in cui l'essere forma del corpo risultava un aspetto necessario, ma non sufficiente per esprimere l'identità umana²⁰. Così, una cultura che non avrebbe potuto accettare una concezione dell'uomo piegata sull'animazione corporea, poté non solo assimilare, ma addirittura assumere con convinzione la definizione aristotelica di anima: una volta chiarito che l'essere forma del corpo è solo un momento della più complessa identità dell'anima umana, si poteva addirittura ascrivere alla definizione aristotelica un pregio, ossia il presentare come intrinseco e necessario il legame tra anima e corpo²¹. Questo aspetto, come è facile intuire, ben si armonizzava con la compiuta umanità di Cristo e con la ragionevolezza antropologica della fede nella resurrezione della carne. Non ci stupisca allora che anche Tommaso d'A-

¹⁷ Avicenna, *De anima*, I, c. 1, pp. 15, 18-21, 26-27; c. 3, pp. 58-67, in Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, a cura di S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1972; Avicenna, *De anima*, V, c. 2, in Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, a cura di S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1968, pp. 81-101; *Ibi*, c. 5, pp. 131-133. Cfr. A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in D'Ancona Costa, *Storia della filosofia dell'Islam Medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 552-561 (con relativa bibliografia).

¹⁸ Cfr. A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, cit., p. 560.

¹⁹ Agostino d'Ipbona, *De quantitate animae*, XIII, 22, ll. 7-8, in Id., *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, a cura di W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky Wien 1986, p. 158.

²⁰ «Facendo del nome 'anima' la nota distintiva non di ciò che l'anima è per se (*substantia*), ma del suo ruolo e relativo e causale di perfezione (*perfectio*) Avicenna dispiega, nel nome di Aristotele, una prospettiva non-aristotelica che si colloca su un asse ideale che da Giovanni Filopono giunge fino a John Blund, da Alessandria fino ad Oxford e Parigi dove converge e si sovrappone alla preesistente tradizione teologica e agostiniana, sollecitandone le affinità porfiriane. Ed è qui che naturalmente si determina la chiave del suo successo. Nel fatto, cioè, di poter soddisfare gli standard intellettuali imposti dall'aristotelismo, filtrandone ed adattandone i contenuti ad un affine e pregresso contesto culturale, dominato dall'esperienza teologica cristiana». M. Lenzi, *Anima, Forma e Sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, p. 100.

²¹ Cfr. *Ibi*, pp. 135-136, 152-158.

quino, soprattutto nella prima parte della sua carriera, abbia apertamente sostenuto che la dottrina di Avicenna sull'anima fosse ad un tempo quella filosoficamente più corretta e la più vicina ad una concezione genuinamente cristiana²².

Queste considerazioni, unite a quelle che abbiamo svolto nel precedente paragrafo, ci permettono di affermare che, guardando ad Aristotele, i filosofi e teologi del tredicesimo secolo si sono trovati di fronte ad un duplice compito: da un lato, raccogliere la sfida di elaborare una concezione "naturale" dell'uomo, mostrando che i frutti dell'indagine razionale sono compatibili con una concezione "rotonda" e "cristiana" dell'uomo; dall'altro lato, misurarsi con una peculiare *difficoltà interna* al paradigma aristotelico stesso, che caratterizza proprio la determinazione dell'identità umana. Grazie al concetto di anima come forma del corpo, l'aristotelismo poteva costituire il paradigma per una zoologia e una biologia; in virtù dell'immaterialità dell'intelletto, la valida base di una metafisica delle sostanze separate. Come poteva però l'aristotelismo, che opponendo tra loro intelligenza e corporeità appariva perfetto per gli angeli e per le bestie, definire adeguatamente con le sue proprie categorie l'uomo, proprio l'uomo che, per usare l'espressione di Pascal, non è né angelo, né bestia?

3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente

Tommaso d'Aquino ha assunto le categorie filosofiche aristoteliche con l'obiettivo di non rinunciare, a livello antropologico, né alla tesi che l'anima sia il principio della vita corporea, né alla concezione tipicamente aristotelica dell'intelligenza, caratterizzata dall'incorporeità e dall'assoluta immaterialità dell'intelletto. Per potere fare ciò, Tommaso ha affermato che l'anima è *forma sostanziale sussistente*: "forma sostanziale", perché la funzione essenziale dell'anima, per quanto essa sia intellettuale, resta quella di informare il corpo; "sussistente", perché attraverso l'attività intellettuale l'anima umana manifesta comunque una certa indipendenza rispetto al corpo e soltanto ciò che può sussistere di per sé è in grado di avere un'operazione propria, autonoma, indipendente dal corpo²³. Dell'anima umana è allora possibile affermare contemporaneamente due cose: che essa è la più nobile tra le forme sostanziali, in quanto arriva a trascendere la materia a tal punto da svolgere, attraverso le sue facoltà superiori, alcune operazioni del tutto immateriali; che essa è l'infima

²² Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, *sol.*, a cura di Mandonnet, Lethielleux, Parigi 1929, pp. 102-103; *Ibi*, d. 17, q. 1, a. 2, *sol.*, p. 418; *Ibi*, d. 17, q. 2, a. 1, *sol.*, p. 424; *Ibi*, d. 17, q. 2, a. 2, *sol.* et ad 4, pp. 431-433; d. 19, q. 1, a. 1, *sol.*, pp. 481-482; Id., *De ente et ess.*, c. 5, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 378-379, ll. 56-71.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q.5, a.2, ad 1, a cura di Mandonnet, Lethielleux, Parigi 1929, p. 230; *Ibi*, a. 3, *sol.*, p. 233; *In II Sent.*, d. 3, q.1, a. 6, *sol.*, pp. 103-105; *QD De anima*, q.1, *corpus*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1, a cura di B. C. Bazán, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1996, pp. 8-11; *QD De sp. creat.*, a. 2, ad 5, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, a cura di J. Cos, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris 2000, p. 30; *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad 5, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita*, tt. 4-5, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-1889, p. 210.

tra le forme sussistenti, perché ha pur sempre bisogno del corpo per esistere, per costituirsi come individuo, per svolgere le proprie funzioni, anche quelle spirituali.

Dal momento che Tommaso non manca dunque di affermare che l'anima è sia l'infima tra le sostanze spirituali, sia la più nobile tra le forme sostanziali, egli non sembrerebbe discostarsi eccessivamente dalla doppia considerazione che abbiamo già visto caratterizzare la posizione di Avicenna. Tuttavia, l'Aquinate compie una scelta che lo pone in una certa discontinuità con chi, come ancora faceva il suo maestro Alberto Magno, sosteneva "avicennianamente" che l'anima umana fosse di per sé una sostanza spirituale che svolge *anche* la funzione di forma²⁴. Per Tommaso l'anima in sé non è affatto una sostanza, ma "solo" una forma sostanziale: solo l'individuo si può in effetti identificare con una sostanza, perché solo l'individuo è, nel senso più proprio, *hoc aliquid*, per quanto anche l'anima, in quanto capace di sussistere di per sé, possa essere detta, in senso derivato, *hoc aliquid*²⁵. E l'individuo umano non è un'anima, ma il composto di anima e corpo.

Se già Vacant sosteneva che la proposta di Tommaso d'Aquino segna così la massima distanza teorica possibile tra l'anima umana e l'angelo²⁶ e se Bazán ha sottolineato che l'uomo di Tommaso non è affatto uno "spirito incarnato"²⁷, noi potremo sottolineare che in un passaggio interno alla *Sententia libri de Anima* Tommaso parla addirittura dell'uomo come della sostanza, tra quelle corporee, dotata di ragione²⁸. Questi elementi consentono di concludere che l'Aquinate sembra proprio voler ribaltare i rapporti tra spiritualità e corporeità che l'impostazione avicenniana suggeriva: tra le pagine di Tommaso, l'anima umana risulta una vera e propria "anima", come quella di tutti gli altri corpi, che però è anche dotata di intelligenza; l'anima umana non è affatto una sostanza spirituale, che è anche forma.

A riprova di ciò, si può constatare che ancora Alberto Magno sosteneva che, dal momento che l'anima umana è "intellettiva", si deve concepire il rapporto che essa

²⁴ Secondo Gilson, questo è l'elemento che, nonostante i tanti aspetti comuni, rende la concezione dell'anima di Tommaso diversa da quella di Alberto Magno: «*L'essence implique qu'elle soit la forme du corps, et non une substance qui est en autre, forme du corps*» (E. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 14 (1943-45), p. 22, corsivi dell'autore). Gilson sottolineava anche che negli scritti più maturi Alberto non farà nulla per avvicinare la propria dottrina a quella dell'ormai famoso discepolo. *Ibi*, in particolare pp. 32 e 50.

²⁵ «Hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid». Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 1, p. 196. Cfr. anche Id., *In I Sent.*, d.8, q.5, a.2, ad 6, a cura di Mandonnet, p. 231; Id., *In II Sent.*, d.17, q.1, a. 2, ad 1, p. 418; QD *De anima*, q. 1, *sol.*, a cura di Bazán, p. 7, II. 191-207; Id., QD *De Spirit. Creat.*, a. 2, ad 16, a cura di Cos, p. 32, II. 462-471.

²⁶ A. Vacant, *Angéologie de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs*, DTC, Paris 1908, col. 1228.

²⁷ Cfr. B.C. Bazán, *The human soul: form and substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 64 (1997), p. 123.

²⁸ «In genere corporum prima contrarietas est animati et inanimati et, quia animatum corpus diuiditur per sensibile et insensibile et ulterius sensibile per rationale et irrationale, multiplicantur contrarietates in genere corporis». Tommaso d'Aquino, *Sent. de An.*, l. 2, c. 22, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 45/1, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Parigi 1984, p. 161, ll. 93-98.

intrattiene con il corpo in modo simile a quello che il marinaio intrattiene con la propria nave: una tale immagine aveva il vantaggio di lasciare intendere l'unità di anima e corpo, ma senza ridurre l'anima intellettuale al principio che informa la materia, dato che l'unione col corpo è dovuta ad una necessità eminentemente operativa, in quanto l'intelletto umano ha bisogno dei fantasmi prodotti dalla potenza sensitiva per espletare la propria attività, così come il marinaio ha bisogno della nave per fare il marinaio²⁹. Al contrario, Tommaso affermava che se c'è un paragone fuorviante per intendere la relazione tra anima umana e corpo, esso è proprio la coppia marinaio-nave. Quella similitudine consente al massimo di immaginare un'unità d'aggregazione, dunque un'unità accidentale, secondo un modo di pensare tipicamente "platonico", che non rende affatto l'idea dell'intrinseco legame formale tra anima e corpo³⁰.

Inoltre, si può ricordare che Tommaso accetta certamente la definizione boeziana di persona, applicando la quale l'uomo è persona, in quanto individuo sostanziale dotato di una natura razionale. Al fine però di fuggire ogni forma di equivoco angelismo, Tommaso tiene a sottolineare che tale "natura razionale" nell'uomo non si dà senza o fuori dal corpo³¹.

Questi cenni, per quanto brevi e soltanto indicativi, ci sembrano sufficienti per affermare che Tommaso ha davvero cercato di concepire, in forza del bagaglio concettuale aristotelico a sua disposizione, un'"anima intellettuale", laddove la concezione avicenniana, ancora operante in Alberto Magno, sembra suggerire l'idea che il principio fondamentale dell'uomo sia piuttosto una sorta di "intelligenza animatrice". Secondo Tommaso, l'anima umana non è affatto una sostanza che è anche forma, come sosteneva il suo maestro colonnese; al contrario, si deve dire che l'anima umana è una forma sostanziale, con una differenza però davvero decisiva da quella di tutti gli altri viventi: l'anima umana è l'unica, tra le forme sostanziali, ad essere *soggetto* di potenze ed operazioni proprie, che non condivide con il corpo. La dottrina tommasiana dell'anima umana si incrocia così con una questione cruciale,

²⁹ Cfr. Alberto Magno, *De anima*, l. 2, tr. 1, c. 5, a cura di C. Stroick, in *Opera Omnia*, 7/I, Aschendorff, Münster i. W. 1968, p. 70; cfr. anche *Ibi*, l. 3, tr. 5, c. 4, pp. 249 - 250; Id., *De homine*, 1.1.1, in *Opera Omnia*, 27/II, a cura di H. Anzulewicz - J.P. Söder, Aschendorff, Münster i. W. 2008, pp. 28-35; *De natura et origine animae*, tr. 2, c. 2, a cura di B. Geyer, in *Opera Omnia*, 12, Aschendorff, Münster i. W. 1955, pp. 1-44, p. 21; *Ibi*, c. 12, p. 36.

³⁰ «Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus [...] narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore [...]. Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in II *De anima*, text. 7, dicitur». Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3, a cura di Mandonnet, p. 53. Cfr. anche Id., *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, *resp.*, a cura di Moos, Lethielleux, Parigi 1956, pp. 206-207; *Ibi*, d. 22, q. 1, a. 1, *resp.*, a cura di Moos, Lethielleux, Parigi 1956, p. 663; Id., *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1A, corpus; Id., *QD De spirit. creat.*, a. 2, *sol.*, a cura di Cos, pp. 26-28; *QD De anima*, q. 1, *sol.*, a cura di Bazán, pp. 8-9; *Ibi*, q. 11, *sol.*, p. 98.

³¹ «Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuante hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae». Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, *resp.*, p. 333. Si veda, a proposito del concetto tommasiano di persona, il contributo fornito in questo stesso numero da G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di 'persona'*.

che è destinata ad essere amplificata, nella modernità: l'identità dell'uomo è quella di un ente corporeo vivente, dotato però di un'identità caratterizzata dal fatto che la sua anima è protagonista di un modo unico e singolarissimo di essere "soggetto".

4. *L'uomo e la sua soggettività "di confine"*

Potrebbe apparire ovvio per noi legare la nozione di "soggetto" all'irriducibilità dell'uomo alla dimensione degli oggetti. L'uomo sarebbe soggetto perché non è semplicemente un oggetto e non può venire trattato come tale. Nell'impostazione aristotelica, il concetto di soggetto era già di fondamentale importanza, ma non veniva giocato in questo modo: esso rappresenta piuttosto il tratto fondamentale ed esclusivo della sostanza, nel suo distinguersi senza possibilità di equivoci dagli altri modi di essere, ossia dagli accidenti. La sostanza è infatti ciò che non sta in un soggetto e non si dice di un soggetto ulteriore. Piuttosto, sono tutti gli altri modi di essere (qualità, quantità, relazioni, ecc.) che ineriscono e si riferiscono alla sostanza³².

La fedeltà a questo quadro, che Aristotele prospetta dalle *Categorie* fino alla *Metafisica*³³, porta Tommaso ad affermare che il soggetto, nel senso più proprio, più pieno e più fondamentale del termine è l'*individuo*, nella sua interezza: è l'individuo infatti che è bianco o nero, che è in un luogo e che occupa uno spazio, che cresce o che invecchia³⁴. Ora, il punto che ci interessa qui mettere a fuoco è il seguente: che cosa si dice dell'individuo, quando si dice che è "soggetto"? Certamente, l'essere soggetto esprime la sussistenza e la consistenza della sostanza, di contro alla dipendenza e all'inerenza, tipici invece degli accidenti. Tuttavia, sottolinea Tommaso, non è questo il riferimento preciso del concetto di soggetto. Pur basandosi sulla consistenza ontologica quale *conditio sine qua non*, l'identità di soggetto esprime piuttosto una certa *dualità* della sostanza individuale: "soggetto" è infatti la sostanza in quanto perfettamente se stessa, ma nello stesso tempo ancora perfettibile; l'individuo è soggetto in quanto è ben determinato (uomo, cane, albero, ecc.), ma

³² Aristotele, *Categorie*, 5, 2a11-14; *Ibi*, 3a29-32.

³³ Ha probabilmente ragione Yu, quando dice che per quanto Aristotele nella *Metafisica* sembri spostare rispetto alle *Categorie* il senso primario di sostanza dall'individuo alla forma, ciò non toglie che la sostanza resti costantemente ciò che è "soggetto" rispetto agli altri modi di essere, ossia gli accidenti. Cfr. J. Yu, *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2003, pp. 85-86.

³⁴ Tommaso precisa opportunamente che non si sta qui parlando dell'individuo in un senso imprecisato del termine, ma esattamente dell'individuo sostanziale e sussistente. La precisazione è necessaria perché anche la mano è un certo "individuo", cioè una cosa particolare e singolarmente ben determinata, ma non è una sostanza, né sussiste di per sé, ma solo come parte dell'individuo sostanziale; così pure, per altro verso, materia e forma sono dette sì sostanze, ma solo perché parti della sostanza vera e propria, che è l'intero. Cfr. Tommaso d'Aquino, *QD De anima*, q. 1, *resp.*, a cura di Bazán, p. 7, ll. 191-207. Inoltre, anche certi accidenti potrebbero apparire in un certo senso "soggetti" di altri accidenti: per esempio, una superficie è "soggetto" del colore. Tuttavia, la superficie non sarebbe soggetto del colore, se non appartenesse a sua volta ad un corpo esteso: ancora una volta, è la soggettività della sostanza quella fondamentale. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, ad 2, a cura di Mandonnet, pp. 118-119. Cfr. anche Id., *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4A, a cura di Moos, p. 1062; Id., *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 7, ad 2, pp. 247-248; Id., *In Met.*, l. 7, lect. 3, §§ 1312-1317, a cura di Cathala-Spiazzi, pp. 327-328.

anche aperto a determinazioni ulteriori³⁵. Soprattutto, con “soggetto” si intende la sostanza in quanto protagonista di cambiamenti e modificazioni, ma che rimane *stabilmente* se stessa nel divenire che pure l’attraversa. Nella *Fisica*, Aristotele propone l’esempio dell’uomo che da ignorante diventa colto: un tale esempio dice ad un tempo stabilità e movimento, identità e differenza, attualità e potenzialità: stabilità e identità di ciò che la sostanza è in sé (l’uomo rimane uomo nel passaggio da ignorante a colto), ma anche movimento verso un certo “non ancora” di sé, verso qualcosa di diverso da ciò che in quel momento si è³⁶. Quella di un “soggetto” è dunque certamente un’identità *certa e ben definita*, stabilita secondo una *natura* ben precisa e stabile; eppure, un individuo è un soggetto proprio perché la sua non è un’identità monolitica e compiuta una volta per tutte. La soggettività è il segno di un’identità aperta e ricettiva, che trova compimento nell’azione e nell’acquisizione di ciò che ancora non possiede³⁷. Così, noi siamo dei soggetti, perché rimaniamo sempre noi stessi, non tanto “nonostante” i nostri cambiamenti, quanto piuttosto “nei” nostri cambiamenti.

Rispetto alla concezione del soggetto tipicamente moderna, che sembra legare l’essere soggetto ai modi di essere tipici del *cogito*, specifici dunque dell’anima uma-

³⁵ «Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus substantans ipsa; et pro tanto dicitur substatere». Tommaso d’Aquino, QD *De Potentia Dei*, q. 9, a. 1, *resp.*, in S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, t. 2, a cura di P.M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1965¹⁰, p. 226. Poco più avanti Tommaso precisa: «Quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae *hypostasis* dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substatere: sed subsistere in quantum non est in alio; substatere vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia». *Ibi*, ad 4; si veda anche Id., *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 3, a cura di Mandonnet, p. 558; Id., *In Met.*, l 5, lect. 7, §§ 846-847, a cura di Cathala-Spiazzi, p. 230.

³⁶ Cfr. Aristotele, *Physica*, I, 7, 190a34-35. A riprova di ciò, secondo Tommaso, la materia prima, in potenza alla forma sostanziale, può essere detta “soggetto” soltanto in modo improprio e allargato, in quanto si fa cadere l’attenzione sulla sua potenzialità e sulla capacità di fare da fondamento dei cambiamenti, ma mettendo tra parentesi l’elemento della consistenza ontologica, che la materia prima, pura potenza alla generazione e alla corruzione, non può assolutamente possedere: «Proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ab eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ab eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso». Tommaso d’Aquino, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, c. 1, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 39, ll. 20-35.

³⁷ «Substantia dicitur, in quantum subest accidenti vel naturae communi». Tommaso d’Aquino, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 3, a cura di Mandonnet, p. 558; «Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus» (*Ibi*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 3, a cura di Mandonnet, pp. 623-624). Nella *Summa*, Tommaso spiega che la sostanza, «secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*; sicut *hic homo* est *res naturae humanae*. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. – Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum». Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 29, a. 2, *resp.*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888, p. 330.

na, la concezione aristotelica che Tommaso assume ci conduce ad un'affermazione differente: ad essere soggetto è l'individuo, in quanto entità *composta* e *diveniente*. Se questo è vero, ciò significa che ad essere soggetti non sono innanzitutto le sostanze dotate di spirito, bensì i *corpi*, in virtù della loro composizione ilemorfica e della loro intrinseca mutevolezza³⁸. Si può addirittura affermare che, secondo la prospettiva aristotelica, è il fatto che un'intelligenza sia definibile come "soggetto" a risultare tutt'altro che ovvia. Come è possibile infatti considerare "soggetto" quel tipo di sostanza e di *vita*, che nel dodicesimo libro della *Metafisica* Aristotele descrive come ciò che, immateriale e incorporeo, è alieno alla perfeffibilità ontologica che sottopone i corpi al divenire e li "appesantisce" di diversi generi di accidenti³⁹?

Quello che ci sembra interessante mostrare è che nella prospettiva di Tommaso d'Aquino l'uomo è forse l'essere che più di ogni altro si manifesta come soggetto, ma non nella direzione del *cogito* cartesiano. Per Tommaso, infatti, l'uomo è indubbiamente e innanzitutto un *soggetto corporeo*, in quanto sottostà alle determinazioni tipiche dei modi di essere accidentali espressi nelle categorie ed è protagonista di mutamenti che investono il suo essere fisico. Oltre a questo, l'anima umana di per sé possiede una ricettività ed una attività peculiari, che fanno dell'uomo una sostanza perfeffibile e aperta ad ulteriori determinazioni non solo a livello fisico, ma anche e soprattutto a livello spirituale. Come il corpo è soggetto di dimensioni e di qualità che possono intensificarsi e rarefarsi, così l'uomo, in ciò che investe la propria dimensione spirituale-intellettuale, può prendere e perdere, avanzare e retrocedere, accrescere la propria libertà o contrarla, rafforzare la propria volontà o infiacchirla. L'etica non è forse una straordinaria "scienza degli accidenti", come diceva Geiger? E gli accidenti non parlano altro che del loro soggetto⁴⁰.

Il punto è che le intenzioni e le rarefazioni che investono i nostri pensieri e le nostre volizioni, in particolare il consolidamento o l'erosione di vizi e di virtù, sono modificazioni pur sempre *reali*, ma non si possono affatto considerare come mutamenti del corpo, in quanto investono l'uomo nella sua fisicità solo secondariamente. Ciò significa allora che l'uomo è "soggetto" come nessun altro ente nell'universo creato può esserlo, perché lo è sia a livello corporeo, sia a livello spirituale. L'anima umana è soggetto in modo esclusivo, non solo e non tanto perché manifesta dei caratteri completamente immateriali e irriducibili al corpo o agli oggetti "esterni" alla

³⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 1, 1028A10-20; *Ibi*, Z 2, 1028b8-15; Tommaso d'Aquino, *In Met.*, l. 7, lect. 1, § 1263, a cura di Cathala-Spiazzi, p. 318; *Ibi*, lect. 2, § 1282, p. 322. Cfr. anche Id., *In Met.*, l. 5, lect. 10, § 898, p. 241.

³⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1073a3-12; su questo punto si vedano le riflessioni di M. Frede, *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford 1987, pp. 87-88, 90; G. Reale, *Saggio Introduttivo* a A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, tr. it. V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 49-50.

⁴⁰ «Qui sont en effet les puissances et les actes, les vertus et les vices, sinon des accidents?». L.B. Geiger, *La doctrine de la participation*, Vrin, Parigi 1953, p. 268. Lo stesso Aristotele nel *De anima* sembra far pensare che per quanto l'anima di per sé non sia soggetto, se non come parte dell'intero corporeo, almeno nel caso dell'uomo, sembra darsi il caso in cui un'anima è capace di produrre pensieri e volizioni, che non sono attività legate all'animazione corporea. Perciò, l'anima sembrerebbe essere lei stessa un certo soggetto. Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 4-8; C. Shields, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, in «The Classical Quarterly», 38 (1988), pp. 140-149.

mente, bensì, paradossalmente, proprio perché è caratterizzata, in un modo unico nel suo genere, da tratti di una *perfettibilità non corporea*. Così, nella prospettiva di Tommaso, l'uomo è soggetto non nel senso limitato di una contrapposizione tra "coscienza" e "materia"; piuttosto, l'uomo è soggetto perché è un individuo corporeo, sottoposto ai modi di essere espressi dalle categorie, e perché la sua anima sottostà ad atti intellettivi e volitivi che ne fanno un essere spirituale perfettibile e progressivo, che può acquisire nel tempo arricchimenti e impoverimenti di tipo immateriale. La dualità dell'essere soggetto, tipica della sostanza di cui parla Aristotele, diventa nell'uomo addirittura una duplice soggettività, o meglio una soggettività che potremmo definire "di confine". Questo genere di considerazioni, noi crediamo, illuminano con grande efficacia il senso attraverso il quale Tommaso fa ripetutamente sua un'espressione tipica del *De causis*, ossia che l'uomo è come l'orizzonte tra il corporeo e lo spirituale, il confine tra l'eterno e il temporale, tra il materiale e l'immateriale⁴¹.

5. *L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto*

Dal quadro che abbiamo brevemente tracciato, emerge che la possibilità di elaborare un concetto di "anima intellettuale" passa per Tommaso da due punti fermi l'uno legato indissolubilmente all'altro: assimilare in modo rigoroso le categorie aristoteliche e difendere la rigorosa unità dell'uomo a partire dalla tesi che l'essenza dell'anima è quella di essere una forma sostanziale. Ora, questa operazione non ha mancato di suscitare perplessità, difficoltà e polemiche, già tra i suoi contemporanei. Ci sono due affermazioni che Tommaso pretende di tenere insieme e che sembrano invece difficili da coniugare: la prima è che l'anima umana sia soggetto di atti ed operazioni esclusivamente suoi; la seconda, che l'essere soggetto in senso proprio sia un carattere specifico e proprio della sostanza individuale, nella sua interezza. Se questo è vero, allora sembrerebbe necessario o dichiarare che l'anima umana, se è un soggetto, sia lei stessa una sostanza individuale, rinunciando così all'idea che la sua natura sia "solo" quella di forma sostanziale, oppure, se si vuole continuare a sostenere che l'anima umana è in sé una forma sostanziale, si dovrebbe ammettere che il soggetto ultimo degli atti dell'anima intellettuale è ancora il corpo, che è effettivamente il soggetto di cui l'anima è forma. Riferendosi molto schematicamente agli autori coevi di Tommaso, si potrebbe dire che la prima affermazione è molto vicina alla posizione già di Alberto, ma anche di un Bonaventura da Bagnoregio⁴²,

⁴¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 68, § 1453, a cura di Pera-Marc-Caramello, p. 203; *Ibi*, l. 2, c. 80, § 1625, p. 235-236; *Ibi*, l. 3, c. 61, § 2362, p. 81; *Id.*, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 2, resp., p. 240; *Id.*, *QD De anima*, q. 1, sol., p. 10. Cfr. A. Pattin, *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, prop. II.22, in «Tijdschrift voor Filosofie», 28 (1966), p. 138, ll. 81-82.

⁴² Così si esprimeva Bonaventura: «Omne creatum, cui debetur propria operatio, habet haec duo diversa, scilicet *quod agit* et *quo agit*; sed animae secundum se consideratae debetur propria operatio: ergo videtur, quod non *solum* sit forma, quia, si pure forma esset, tunc ageret se ipsa: ergo habet aliquid de materia». Bonaventura, *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, fund. 4, in *Commentaria in Quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura ed studio PP. Collegii a

la seconda affermazione, alla critica che della posizione di Tommaso offrirà Sigieri di Brabante⁴³.

Anche dal lato degli studi, non sono mancati interpreti secondo i quali l'assimilazione delle categorie aristoteliche non rappresentano affatto il tratto di forza del pensiero antropologico di Tommaso. Edouard Henri Wéber, in un suo noto e discusso studio, osservava che seguendo Aristotele Tommaso non poteva che giungere ad una concezione aporetica dell'uomo, che prestava il fianco alle note obiezioni che gli muoveva Sigieri di Brabante. Nello sviluppare dottrine come quella dell'anima forma sostanziale sussistente e dell'appartenenza dell'intelletto all'anima umana, Tommaso non avrebbe affatto, secondo Wéber, seguito Aristotele. In particolare dopo il 1270, di fronte alle obiezioni acute degli averroisti, Tommaso avrebbe elaborato una concezione nuova e finalmente convincente, appoggiandosi su elementi di tipo neoplatonico, più precisamente quelli ispirati dallo pseudo-Dionigi l'Areopagita: la presenza nell'uomo di facoltà materiali e immateriali, inconcepibile nel quadro aristotelico dell'anima-forma, diventerebbe invece giustificabile a partire dalla concezione dell'anima come essenza, da cui fluiscono le diverse virtù, le quali *partecipano* tutte ontologicamente di tale essenza, ma a titolo diverso, a seconda della forza operativa (*virtus*) che ciascuna rappresenta⁴⁴.

Per quanto gli argomenti a sostegno di una tale ipotesi "mutazionista" – tale per cui Tommaso avrebbe costruito due antropologie del tutto diverse, l'una aristotelica e deficitaria prima del 1270, l'altra, neoplatonica e convincente, dopo il 1270 – abbiano subito critiche autorevoli e convincenti⁴⁵, non si può negare a Wéber un merito, ossia quello di avere presentato con inusuale chiarezza l'idea che il paradigma aristotelico non appaia affatto un docile ed efficace strumento nelle mani di Tommaso, facilmente asservibile allo scopo di mostrare l'unità

S. Bonaventura, v. II, Quaracchi 1882, p. 414; «Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale* a quo habet *esse*». *Ibi*, d. 17, a. 1, q. 2, II, pp. 414-415. Per Bonaventura, quindi, la soggettività propria dell'anima intellettuale si può giustificare adeguatamente solo riconoscendo all'anima umana una sua propria composizione ilemorfica, frutto di principi propri e indipendenti dal corpo, ossia forma e materia spirituali. Abbiamo trattato la questione con maggiore dettaglio in A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 251-255.

⁴³ Cfr. Sigieri, *De anima intellectiva*, c. 3, tr. it. p. 259.

⁴⁴ «L'ambiguïté devient intolérable, que provoque cette aristotélisation violente de la notion dionysienne de *potentia* (*virtus*) réduite abusivement à l'idée de faculté de l'âme». E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970, p. 201. Più avanti: «L'acception précise de la notion de faculté de l'âme, Th. d'Aq. l'a recueillie auprès des philosophes néoplatoniciennes: d'eux il tient le thème de «flux» des facultés, et l'idée de leur émanation hiérarchique à partir du principe supérieur». *Ibi*, p. 204; «Le recours aux acquisitions noétiques des philosophes néoplatoniciennes était inévitable et nécessaire. Tout en se réclamant d'Aristote, de son «intention», de sa philosophie, Th. d'Aq. engage la noétique dionysienne et, fait trop peu remarqué des historiens, il l'annonce hautement». *Ibi*, p. 218.

⁴⁵ Gli interventi critici sono stati numerosi, molto qualificati e piuttosto duri: B.C. Bazán, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'une ouvrage récent de E. H. Wéber, O.P.*, in «Rev. Phil. de Louvain», 72 (1974), pp. 53-155; C. Lefèvre, *Siger de Brabant a-t-il influencé Saint Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste*, in «Mélanges de sciences religieuses», 31 (1974), pp. 203-215; Van Steenberghe, *Maître Siger de Brabant*, pp. 357-360; 412-414. Per un giudizio forse più equilibrato sul lavoro di Wéber, mi permetto di rinviare al mio *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 196-210.

psico-somatica dell'uomo ed elaborare un'efficace nozione di "anima intellettuale". Tra le pagine di Tommaso, ci dice Wéber, l'aristotelismo mostra più le sue ristrettezze, che la sua forza.

Del resto, già Cornelio Fabro aveva sostenuto che l'aristotelismo, per come si è sviluppato storicamente fino a Tommaso, non aveva saputo esprimere la categoria della partecipazione, così come il platonismo aveva perso di vista la causalità e il suo carattere immanente. Tommaso avrebbe quindi superato le ambiguità prodotte sia dall'aristotelismo, sia dal platonismo, non però negandoli o rifiutandoli, quanto piuttosto valorizzandoli fino in fondo, perché collocati in una sintesi più efficace di quella compiuta all'interno delle loro stesse forme storiche⁴⁶. L'Aristotele di Tommaso – osserva Fabro – è pur sempre un allievo di Platone, mediato dallo pseudo-Dionigi e dal Proclo sottinteso dal *Liber De Causis*⁴⁷.

Una concezione opposta a quella di Wéber è stata espressa più recentemente da Bazán, il quale ha ritenuto che la forza – anche teoretica – della concezione tommasiana dell'anima-forma si fondi su una lettura finalmente rigorosa di Aristotele, che si buttava alle spalle l'"eclettismo" tipico dei maestri parigini del XIII secolo⁴⁸. A questa lettura, Lenzi ha ribattuto che Tommaso, a ben vedere, non si sarebbe affatto discostato dal quadro esegetico e teorico tipico del suo tempo, in cui domina l'esigenza di coniugare le categorie antropologiche aristoteliche con istanze e preoccupazioni *ad esso estranee*, soprattutto di carattere teologico. Così, conclude Lenzi, la sintesi aristotelica che Tommaso produce non dà vita ad una forma di aristotelismo davvero alternativa a quello che Bazán definisce "eclettica", attribuendo questa etichetta peggiorativa ai maestri coevi di Tommaso⁴⁹.

Di fronte a questo dibattito, sarebbe forte la tentazione di concludere con le parole di Gustavo Bontadini, il quale sosteneva che la proposta di Tommaso, proprio per quel che di aristotelico ha raccolto, sembra soffrire di un'ineludibile "instabilità teoretica"⁵⁰. Forse, però, si potrebbe e si dovrebbe aggiungere che, riferendosi in particolare al dibattito sull'anima umana, una tale "instabilità teoretica" mostra una indiscussa fecondità, sia per i nostri tentativi di ricostruzione storica, sia per

⁴⁶ Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni (RM) 2010, pp. 307-322; 325-336; 351-355.

⁴⁷ «La critica a fondo, fatta da san Tommaso alla concezione platonica del reale e alla conseguente struttura verticale della causalità, ha posto insieme in rilievo alcuni principi e spunti teoretici attinti dal platonismo i quali non soltanto sono stati accettati e fusi nella sintesi dell'aristotelismo tomistico ma costituiscono la chiave dei momenti più decisivi della metafisica tomistica; è vero che altro significato tali principi hanno nel neoplatonismo e nel tomismo, ma non è men vero che l'Angelico li ha attinti soprattutto da Dionigi, dal *De causis* e da Proclo, senza dire dell'influsso secondario ma valido di Sant'Agostino, di Boezio e dei grandi commentatori arabi». *Ibi*, p. 316.

⁴⁸ Cfr. si veda al riguardo quanto osservato alla nota 29.

⁴⁹ Cfr. M. Lenzi, *Anima, Forma e Sostanza*, cit., pp. 199-201, 218-221, 253-254.

⁵⁰ «San Tommaso, d'accordo col suo tempo, accetta l'aristotelismo come la stessa filosofia e si assume il compito di accordarlo con la teologia cristiana: sottoponendolo come era inevitabile ad una interpretazione benigna. [...] L'arduità e la grandiosità dello sforzo tomistico sta sotto gli occhi di tutti: tuttavia il suo significato e la sua importanza ci appaiono oggi più nella luce storico-dialettica che non in quella, per così dire, soprastorica o teoretico-conclusiva. La sua *instabilità* teoretica – in altri termini – è oggi altrettanto percepibile». G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996², p. 42 (corsivo dell'autore).

la nostra speculazione sovra-storica: l'aristotelismo ha infatti marchiato la riflessione filosofica occidentale fornendole un programma di ricerca che, soprattutto in ambito antropologico, ha spinto a procedere, anche a costo di aprire questioni di difficile soluzione, "senza reclinare da un lato": né quello di una concezione "biologicistica" dell'uomo, che non tenga conto adeguatamente delle caratteristiche più specifiche dell'intelligenza, né quello di un coscienzialismo soggettivistico, che trascuri o anche solo minimizzi il fatto che non può darsi alcuna autentica manifestazione della persona umana a prescindere dalla corporeità e di un efficace quadro "naturale" di riferimento. Così, perfino la spiritualità dell'uomo – per come Tommaso la concepisce – risulta essere quella di un "soggetto", il quale vive nel suo spirito una dualità e una perfettibilità analoga a quella che egli già vive in quanto ente corporeo. Il gioco di rinvii tra "irriducibilità" e "riducibilità" dell'intelletto al corpo, che segna la concezione antropologica di Tommaso d'Aquino e porta il marchio del *De anima* di Aristotele, interpella quindi ancora la nostra intelligenza teoretica, esigendo soluzioni all'altezza del programma di ricerca che questa forma di aristotelismo ha suscitato nel corso di una secolare tradizione filosofica.

Abstract

L'identità dell'uomo è stata al centro di un vivace dibattito filosofico, nella seconda metà del tredicesimo secolo, sollecitato dall'esigenza di misurarsi con quello che gli studiosi chiamano il "Ritorno di Aristotele in Occidente". Dal punto di vista antropologico il *De anima* presentava due problemi: l'anima viene definita come un principio esclusivamente biologico; inoltre, il possesso dell'intelligenza e la corporeità appaiono come due elementi tra loro opposti. Così, appare difficile coniugare un'antropologia di ispirazione aristotelica con la possibilità di definire l'uomo come un'unità di aspetti intellettivi e corporei. L'autore intende mostrare come Tommaso d'Aquino ha utilizzato la definizione aristotelica di anima con l'intento di farne il centro dell'unità sostanziale dell'uomo. Il saggio si sofferma anche sul modo in cui Tommaso ha assunto l'idea aristotelica di "soggetto", che nelle *Categorie* Aristotele utilizzava per descrivere l'ente in quanto composto e diveniente. In virtù di tale concetto, Tommaso d'Aquino può sostenere che la "soggettività" dell'uomo è soprattutto il segno del fatto che egli è *perfettibile*, anche dal lato spirituale. È esattamente questo l'aspetto che rende l'etica del tutto connaturale allo spirito umano.

Attraverso la presentazione della proposta di Tommaso, viene messo in evidenza un modo di concepire l'uomo che non è affatto esente da aporie e ambivalenze, ma che ha indubbiamente offerto una pista di ricerca che non è possibile trascurare, se si vuole riconoscere all'uomo, a tutto l'uomo, lo statuto di "persona".

The man's identity has been at the center of a lively philosophical debate in the second half of the Thirteenth century, prompted by the need to compete with what scholars called the "Return of Aristotle in the West". From the anthropological point of view, the Aristotle's De anima seemed affected by two problems: the soul is defined like a biological principle exclusively; in addition, the possession of intelligence and physicality appear as two opposite to each other. Thus, it appears difficult to combine an anthropology inspired by Aristotle with the possibility to define man as a unit of intellectual and bodily aspects.

The author aims to show how Aquinas used the Aristotelian definition of the soul, with the intent to make it the center of the substantial unity of man. The paper also looks at the way in which Thomas took the Aristotelian idea of "subject", that Aristotle used in the Categories to describe being as something composed and becoming. Therefore, Aquinas can argue that the "subjectivity" of man is above the sign that he is in the path of perfecting himself, even from the spiritual side. It is precisely this aspect that makes the ethics effectively connatural to the human spirit.

Through the presentation of Aquinas proposal, it is highlighted a way of understanding the man who is not free from ambiguities and aporias, but that has undoubtedly offered a track of research that can not be neglected, if we want to recognize the man, the whole man, as a "person".