

NON ENIM CORPUS SENTIT, SED ANIMA PER CORPUS.

TOMMASO D'AQUINO LETTORE DI AGOSTINO

FABRIZIO AMERINI

È forse superfluo ricordare l'importanza di Agostino per Tommaso d'Aquino. Nelle opere teologiche, Agostino rappresenta l'autorità più citata dopo la Bibbia, il contraltare di Aristotele, che costituisce invece la suprema autorità filosofica. Il fatto che Tommaso sia un lettore attento e scrupoloso delle opere di Agostino non impedisce a Tommaso di essere un lettore comunque critico. Va detto, però, che Tommaso non mostra mai irriverenza nei confronti di Agostino, né polemizza mai apertamente con un'autorità che considera così importante. Anche nei punti in cui è in disaccordo, Tommaso sceglie la via di offrire interpretazioni diverse di Agostino al fine di spiegare contestualmente la divergenza delle loro dottrine oppure di ricondurre Agostino sulle sue posizioni. Molto spesso Agostino viene citato negli argomenti in contrario, quasi a significare che la posizione assunta da Tommaso avrebbe potuto essere percepita come in conflitto con la posizione di Agostino. In questo caso, la *responsio* di Tommaso si propone non solo come una spiegazione di specifici punti dottrinali, ma anche come un'interpretazione dell'autorità agostiniana.

In questa sede, possiamo evitare di ritornare sulla relazione generale tra Agostino e Tommaso; in letteratura, l'agostinismo di Tommaso d'Aquino è stato un tema molto studiato, che è stato fatto oggetto di valutazioni

contrastanti¹. In questo studio mi vorrei concentrare piuttosto sulla presenza di una specifica opera agostiniana negli scritti di Tommaso, ossia il Commento di Agostino alla *Genesi*. Quest'opera è particolarmente importante, non solo perché è lo scritto dove Agostino precisa la propria interpretazione della creazione, ma anche perché il tema della creazione è, tra i temi teologici, forse quello più filosofico, perché offre la possibilità di riflettere sul significato dell'essere creato, sulla natura dell'uomo e sulle modalità della sua conoscenza. Ancora più in particolare, vorrei in questo studio ripensare la relazione tra Tommaso e Agostino in merito al rapporto tra anima e corpo, con l'intento di precisare due tesi storiografiche.

La prima è una tesi antica. Proposta da Etienne Gilson quasi un secolo fa, è stata rilanciata e difesa in numerosi studi da Bernardo-Carlos Bazán². Essa pone l'accento sulla radicale novità dell'antropologia filosofica tommasiana rispetto a quella agostiniana. Tommaso avrebbe ridefinito il paradigma antropologico tradizionale, di origine platonico-agostiniana, allora dominante, descrivendo l'anima non più come una *sostanza* spirituale indipendente dal corpo, ma come una *forma sostanziale* del corpo. Agostino riteneva che l'anima fosse una sostanza razionale in sé completa e perfetta, e che quindi si unisse al corpo solamente come il motore al mosso. Siccome l'atto di animare il corpo era concepito come una funzione, un compito (*officium*) dell'anima, esterno alla sua essenza, in Agostino la relazione tra anima e corpo risultava di tipo accidentale. Tommaso, invece, ritiene che tale relazione debba essere di tipo essenziale, e questo punto

¹ Tra i tanti studi, si possono vedere GILSON 1926; MASNOVO 1950; GUZZO 1958; DAUPHINAIS – DAVID – LEVERING 2007; LENZI 2013.

² Cfr. GILSON 1926; BAZÁN 1969; BAZÁN 1983; BAZÁN 1996; BAZÁN 1997.

può essere salvaguardato solo se l'anima viene concepita come una forma e solo se l'atto di animare il corpo viene fatto rientrare nella sua essenza. Così facendo, Tommaso avrebbe chiaramente opposto Agostino ad Aristotele.

La seconda tesi a cui mi riferisco è stata invece sostenuta di recente da Peter King. Secondo King, quello che oggi viene chiamato Mind/Body Problem non avrebbe potuto porsi nel Medioevo. Secondo King, sia che ci si muova da una prospettiva platonico-agostiniana, sia che ci si muova da una prospettiva aristotelico-tomista, il risultato non cambia. L'antropologia filosofica tanto di Agostino quanto di Tommaso impedisce di attribuire all'anima stati di tipo sensitivo. Le uniche due funzioni proprie dell'anima, nel senso che l'anima ne costituisce il *soggetto* proprio oltre che il *principio* primo, sono l'intelletto e la volontà. Ogni altra funzione – nello specifico, la sensazione e la percezione – è esercitata dal corpo. Se consideriamo un caso molto discusso all'interno del Mind/Body Problem, ossia il caso del dolore sensibile, realizziamo che Agostino e Tommaso non riferiscono mai il dolore all'anima, ma lo descrivono sempre come uno stato del corpo. L'anima si rende conto certamente del dolore del corpo, ma per l'anima questo equivale a formulare niente più che un giudizio sul dolore. In particolare, l'anima considera questo stato come dannoso per l'uomo e tale considerazione produce nell'anima uno stato di tristezza. Propriamente parlando, però, l'anima non può essere detta provare dolore: l'anima può rattristarsi, ma non soffrire³.

³ KING 2007. Per una discussione di questa tesi rispetto a Tommaso, rinvio a AMERINI 2016.

Riguardo alla prima tesi, il punto che vorrei precisare in questo studio è che, quantomeno dalla prospettiva di Tommaso, Agostino non adotta una spiegazione della relazione tra anima e corpo molto distante da quella aristotelica. In ogni caso, Tommaso ritiene che Agostino potrebbe in qualche misura accettare la definizione aristotelica di anima, per cui vedremo come Tommaso tenda a sfumare la contrapposizione che normalmente viene posta tra Agostino e Aristotele; Tommaso ottiene questo, in particolare, differenziando la posizione di Agostino da quella di Platone. Riguardo invece alla seconda tesi, il punto che preciseremo qui riguarda la possibilità di attribuire all'anima alcuni stati sensitivi. Nello specifico, esamineremo il caso del dolore e mostreremo come su questo tema Tommaso abbia proposto un'interpretazione di Agostino tale da ricollocarlo su posizioni aristoteliche.

1. Il *De Genesi ad litteram* di Agostino nelle opere di Tommaso

Nel corso della sua vita, Agostino commentò la Genesi due volte. Il primo commento è il *De Genesi adversus Manichaeos libri II*, composto a Tagaste nel 389, subito dopo la conversione al Cristianesimo, con l'intento di confutare i Manichei quanto alla loro interpretazione delle Sacre Scritture, come Agostino stesso ricorda nelle *Retractationes* e nel secondo Commento dedicato alla Genesi⁴. Quello scritto contro i Manichei è un

⁴ Cfr. *De Genesi ad litteram*, VIII, 2, 5; *Retractiones* 1, 10. Sul metodo esegetico adottato da Agostino nel primo commento, si veda *De Genesi adversus Manichaeos*, II, 2, 3. Un terzo commento alla Genesi è presente nelle *Confessioni*, libri XII-XIII. Cfr. AGAËSSE-SALIGNAC 1972.

Commento non sistematico, nel quale Agostino elabora un'interpretazione spirituale o simbolica della Genesi, per contrapporsi alle posizioni dualistiche dei Manichei che si basavano invece su un'interpretazione strettamente letterale del testo sacro. Agostino inizia invece un commento letterale e completo alla Genesi nel 393, ma lo lascia interrotto subito al versetto 26 del primo capitolo (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*). Agostino riprende questo commento alcuni anni dopo, arrivando a stendere un lungo commento alla Genesi, che termina a Genesi 3,24. Si ritiene che questo Commento sia stato scritto in un arco di tempo molto lungo, tra il 401 e il 415, anche se, sulla base di alcuni riferimenti interni⁵, i primi nove o addirittura i primi undici libri potrebbero risalire a poco tempo dopo il primo tentativo di commento letterale. Questo secondo Commento – *De Genesi ad litteram libri XII* – si compone di dodici libri, alcuni dei quali (VI-VII e X) appositamente dedicati a discutere tematiche di antropologia filosofica⁶. Nelle sue opere, Tommaso fa riferimento quasi esclusivamente a quest'ultimo Commento, che viene citato circa un centinaio di volte; solo in un paio di circostanze Tommaso cita esplicitamente il Commento contro i Manichei⁷.

Tommaso fa riferimento al *De Genesi ad litteram* discutendo vari temi. La maggior parte delle citazioni sono tratte dal XII libro, nel quale Agostino

⁵ Cfr. *De Genesi ad litteram*, IX, 7, 12; *Retractationes*, II, XXII-XXV.

⁶ Per una cronologia della vita e delle opere di Agostino, si vedano BROWN 1967; TRAPÈ 2001; e O'DONNELL 2006. Su struttura e cronologia del *De Genesi ad litteram*, si veda CATAPANO 2010, 108-121.

⁷ Cfr. *Quaestiones de anima*, q. 2, ad 16; *Expositio in Matthaeum*, 8, lec. 3. Nella *Catena aurea* compaiono altri riferimenti (non espliciti) al Commento agostiniano contro i Manichei. Cfr. *Expositio in Matthaeum*, 13, lec. 3; *Expositio in Ioannem*, 1, lec. 5 e 18; 5, lec. 2.

aveva approfondito il tema della natura del paradiso partendo dall'affermazione paolina (*II Cor.*, 12,2-4) che un uomo è stato rapito fino al terzo cielo, cioè al paradiso, anche se ignoriamo se sia stato rapito *in corpore* o *extra corpus*. Questa citazione aveva dato modo ad Agostino di approfondire i diversi tipi di visione nell'uomo e di affrontare il problema della relazione tra corpo e anima. Altri libri citati in misura maggiore da Tommaso sono il II, che Agostino aveva dedicato all'esegesi dei singoli giorni della creazione, il IV, dedicato alla creazione rispetto al suo compimento nel settimo giorno, e l'VIII, dedicato invece al paradiso terrestre. Le singole citazioni, però, non sempre rispettano il contesto dei libri da cui sono tratte, così che risulta molto difficile ripartirle, quanto ai loro contenuti, in categorie definite; ciononostante, esse possono essere distribuite idealmente in quattro gruppi principali, a seconda dei temi per i quali il testo agostiniano viene citato e utilizzato.

(A) Vi è un gruppo di citazioni che, a prescindere dal libro a cui fanno riferimento, riguardano tematiche prevalentemente morali, come il rapporto tra la volontà e il bene e il male, tanto negli uomini quanto negli angeli; il tema del peccato originale e della caduta; il tema della ribellione del primo angelo⁸.

⁸ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 5, q. 1, a. 3, ad 2; d. 42, q. 2, a. 1, ad 7; *Quaestiones de veritate*, q. 13, a. 4, ad 2; q. 22, a. 12, arg. 5 e s.c. 2; q. 26, a. 1 e arg. 4; q. 29, a. 3, arg 3; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 4, arg. 13; *Quodlibet* VI, q. 5, a. 1.

(B) Un gruppo di citazioni, invece, riguardano tematiche trinitarie o cristologiche, come la natura di Dio o la spiegazione di alcuni aspetti relativi alla nascita e alla natura di Cristo⁹.

(C) Alcune citazioni, inoltre, riguardano aspetti specifici della creazione, dalle modalità di creazione, alla creazione dell'uomo, dell'anima e degli angeli; talvolta, discutendo questi argomenti, Tommaso affronta questioni strettamente esegetiche, relative cioè al modo di interpretare correttamente la *littera* del testo sacro e al modo in cui Agostino ha inteso la *littera*¹⁰.

(D) Infine, alcune citazioni introducono tematiche propriamente antropologiche e gnoseologiche, riguardanti sia la composizione dell'essere uomo, sia le diverse forme di conoscenza nell'uomo e negli angeli¹¹. Tra queste, vi è un gruppo ristretto di citazioni tratte dal XII libro che affron-

⁹ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, III, d. 3, q. 2, a. 1, s.c. 2; *Summa theologiae*, I^a, q. 9, a. 1, arg. 1; q. 25, a. 2, arg. 3; *Quaestiones de veritate*, q. 11, a. 1, ad 15; q. 28, a. 3, arg. 11; *Quaestiones de potentia*, q. 4, a. 1, ad 15; *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, 3, lec. 3; *Super Epistolam ad Romanos lectura*, 5, lec. 3.

¹⁰ Cfr. *Quaestiones de veritate*, q. 5, a. 2, ad 6; q. 5, a. 4, s.c. 2; q. 8, a. 3, arg. 1; q. 8, a. 7, s.c. 5; q. 8, a. 9, ad 2; q. 21, a. 6, s.c. 5; q. 22, a. 11, arg. 1; q. 24, a. 1, arg. 14; a. 2, ad 8; q. 26, a. 2, ad 2; *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 1, ad 6; q. 4, a. 3, arg. 3; q. 5, a. 4, arg. 2; *Quodlibet VIII*, q. 1, a. 1, arg. 1 e 3; IX, q. 4, a. 1, ad 1; *Quaestiones de potentia*, q. 4, a. 2 e arg. 19; *Summa theologiae*, I^a, q. 74, a. 2; q. 102, a. 3; *Quodlibet I*, q. 3, a. 2, ad 1; IV, q. 2, a. 2; q. 4, a. 1, s.c.; XII, q. 6, a. 2; *De substantiis separatis*, c. 19; *Contra errores Graecorum*, I, c. 26; *De 42 articulis*, prologus; *Super librum De causis*, lec. 3 e 10. Sull'interpretazione agostiniana delle Sacre Scritture, si veda specificamente *Quodlibet VII*, q. 6, a. 1, arg. 4 e a. 2, arg. 5; a. 2, s.c. 1.

¹¹ Cfr. *Quaestiones de veritate*, q. 8, a. 13, arg. 4; a. 14, arg. 4; a. 15, arg. 7; a. 17, arg. 1; q. 10, a. 4, arg. 2, s.c. 2 e ad 1; a. 6, arg. 5 e 8; a. 9, arg. 6; a. 11, arg. 4; q. 12, a. 2 e a. 3, arg. 4 e ad 4; a. 14; q. 13, a. 3, arg. 8, ad 7 e ad 9; a. 4, s.c. 2; a. 5 e ad 1 e ad 5; q. 26, a. 1, arg. 1 e 9; d. 27, a. 4, arg. 11; *Quaestiones de anima*, q. 20, arg. 14; *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 1, arg. 1; a. 2, s.c.; IX, q. 4, a. 2; *Super II Epistolam ad Corinthios lectura*, 12, lec. 1.

tano il problema del rapporto tra anima e corpo, e a queste presteremo attenzione in ciò che segue.

Prima di procedere al loro esame, però, è bene ricordare che Tommaso è perfettamente consapevole dello stretto legame che sussiste tra la filosofia di Agostino e la tradizione platonica, e quindi dello scarto che vi potrebbe essere su alcuni temi tra Agostino e Aristotele. Nella *Summa theologiae*, ad esempio, Tommaso fa ricordare a un *opponens* che Agostino ha esplicitamente riconosciuto in Platone il primo ad avere introdotto la dottrina delle Idee e ne ha approvato l'introduzione¹². In più occasioni, Tommaso rimarca la formazione filosofica platonica di Agostino, il suo essere 'imbevuto' di Platonismo, anche se Tommaso non manca di precisare che Agostino si è sempre rapportato liberamente alle dottrine platoniche. Secondo Tommaso, Agostino ha studiato il Platonismo con il seguente metodo: quando ha trovato elementi della dottrina platonica conformi alla fede cristiana, li ha adottati e incorporati nella propria filosofia; quando invece ha trovato elementi in contrasto, li ha criticati oppure corretti, al fine di poterli poi incorporare nella propria filosofia (questo, ad esempio, è ciò che è avvenuto nel caso delle Idee platoniche che Agostino ha 'traddotto' come esemplari della mente divina)¹³. Quando Agostino segue Platone e si distanzia da Aristotele, Tommaso registra la divergenza, ma pro-

¹² Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 15, a. 3, arg. 4.

¹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 5, 405b: «Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit»; q. 32, a. 1, arg. 1. Si vedano anche *Quaestiones de veritate*, q. 21, a. 4, ad 3; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8; *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, I, lec. 6. Su Agostino critico dei Platonici, si vedano ad esempio *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 3, ad 2; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 1, ad 9-10.

pone spesso una seconda lettura del testo agostiniano che possa spiegare in che modo la dottrina di Agostino può essere riconciliata con la dottrina aristotelica¹⁴. Per ottenere questo risultato, diverse volte Tommaso fa notare come Agostino abbia proceduto semplicemente riportando (*recitando*) le dottrine platoniche, senza discuterle nei dettagli o senza sottoscriverle¹⁵. Altre volte Tommaso precisa il metodo dell'indagine agostiniana, notando ad esempio quando Agostino ha probabilmente introdotto una dottrina in maniera problematica (*inquisendo*) piuttosto che in maniera assertiva o conclusiva (*asserendo* o *determinando*); il fatto che in alcune opere Agostino abbia proceduto in modo aporetico spiega perché, in altre opere, Agostino abbia sentito il bisogno di elaborare una diversa posizione oppure di ritrattare alcuni punti delle proprie dottrine¹⁶. Il caso che andremo a discutere - viz. la natura del dolore - è particolarmente istruttivo perché in qualche misura riunisce questi diversi modi di leggere Agostino.

2. Il rapporto tra anima e corpo

Tommaso è convinto che la caratterizzazione aristotelica di anima come forma o atto di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza¹⁷ sia in grado di dar conto delle proprietà fondamentali dell'uomo molto meglio

¹⁴ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 66, a. 2, ad 1.

¹⁵ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 51, a. 1, ad 1; q. 63, a. 7; q. 77, a. 5, ad 3; q. 89, a. 7, ad 2.

¹⁶ Cfr. e.g. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. la 2, ad 3; q. la 3, ad 1; d. 49, q. 2, a. 2, ad 3; *Summa theologiae*, I^a, q. 12, a. 3, ad 2; q. 77, a. 8, ad 6; *Quaestiones de anima*, q. 21, ad 19. Cfr. *Quaestiones de potentia*, q. 3, a. 10, ad 1, per l'attribuzione del "metodo aporetico" al *De Genesi ad litteram* nel suo complesso.

¹⁷ Per questa caratterizzazione, si veda ARISTOTELE, *De anima*, B 1, 412a27-29.

di quanto non faccia quella platonica. Ad esempio, essa permette di giustificare, in metafisica, l'unità essenziale del composto uomo, evitando di cadere in tesi cristianamente eterodosse come la pre-esistenza delle anime o la trasmigrazione, le quali scaturirebbero invece se si ammettesse che il rapporto tra l'anima e il corpo è di tipo accidentale; essa inoltre permette di giustificare, in teologia, la necessità della resurrezione finale dei corpi. Quanto al presente tema, la definizione aristotelica di anima riesce a spiegare bene la difficile questione dell'interazione tra anima e corpo. Insistere sul fatto che l'anima è una forma sostanziale significa dire, per Tommaso, che animare un corpo è una caratteristica essenziale dell'anima e che il corpo non possiede un proprio essere prima che l'anima conferisca al corpo l'essere che essa di per sé possiede¹⁸. L'anima agisce sul corpo primariamente quanto all'essere, ma anche quanto al movimento. Primariamente quanto all'essere, perché l'anima è il principio responsabile di tutte quelle caratteristiche del corpo che la definizione aristotelica di anima esprime: la corporeità, la composizione organica, la potenzialità alla vita¹⁹. Ma anche quanto al movimento: se anima e corpo condividono lo stesso essere e questo è l'essere dell'anima, non vi è ragione di negare che l'anima possa muovere naturalmente e immediatamente il corpo²⁰.

¹⁸ Cfr. e.g. *Quaestiones de anima*, q. 1, ad 1.

¹⁹ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 4, ad 1, e a. 5; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 16.

²⁰ Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 7 e ad 2; q. 110, a. 3; I^a-II^{ae}, q. 37, a. 4, ad 1; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, q. 3. Per approfondimenti sull'antropologia tommasiana, rinvio a VANNI ROVIGHI 1972; PASNAU 2001; SIMONETTI 2007; LENZI 2011; PASNAU 2012; e AMERINI 2013, ai quali rinvio anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Più in generale, sulla relazione tra anima e corpo nel Medioevo, si vedano i contributi raccolti in CASAGRANDE - VECCHIO 1999.

Questa visione antropologica si basa su alcuni precisi assunti. Il primo è che l'anima sia una realtà di natura spirituale e incorporea, dotata di un proprio essere, che, come abbiamo detto, essa estende al corpo. Come noto, Tommaso difende questo punto provando che l'anima compie un'operazione in separazione dal corpo e siccome ogni cosa opera nel modo in cui è, da ciò segue che l'anima possiede anche un essere in separazione dal corpo. Questa convinzione porta Tommaso a ritenere che l'anima sia superiore al corpo e, quindi, che possa sempre agire sul corpo, in base al principio generale che ciò che è superiore può agire su ciò che è inferiore²¹. Talvolta Tommaso compendia questa idea nel detto "*agens est praestantius patiente*", un detto la cui fonte viene individuata tanto nel III libro del *De anima* di Aristotele quanto, significativamente, nel XII libro del *De Genesi ad litteram* di Agostino²².

Questo primo assunto conduce ad altri due. Il secondo è che niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo. Questo principio è

²¹ Cfr. e.g. *Quaestiones de veritate*, q. 22, a. 13; *Summa contra Gentiles*, III, c. 70; *Summa theologiae*, III^a, q. 19, a. 2; *Compendium theologiae*, I, c. 126.

²² Si veda, ad esempio, *Summa theologiae*, III^a, q. 8, a. 5. Sulle fonti di questo detto, si vedano ARISTOTELE, *De anima*, 430a18-19; AGOSTINO 1845, *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33, col. 467: «Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cujus imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur».

quello più importante ai fini del nostro discorso. Tommaso utilizza questo principio in varie occasioni, ad esempio quando deve spiegare in che modo le anime separate possono patire il fuoco dell'Inferno o quando deve spiegare come le anime acquisiscono la proprietà di essere individuali. Nel primo caso, fin dalle opere della giovinezza Tommaso cerca di definire una modalità di azione del fuoco sull'anima che possa preservare questo principio e al tempo stesso possa spiegare il dolore reale provato dalle anime. Nel secondo caso, Tommaso sottoscrive alla dottrina avicenniana secondo la quale le anime sono rese individuali dalla loro relazione con i corpi. Non tuttavia nel senso che il corpo agisca causalmente sull'anima, ma nel senso che il corpo fornisce l'inizio o l'occasione alle anime per attualizzare una tendenza verso un determinato corpo che ciascuna anima naturalmente e di per sé possiede. Proprio perché il corpo non agisce direttamente sull'anima, Tommaso può sostenere che le anime non perdono la loro disposizione naturale a essere individuali quando si staccano dal corpo, così come le anime non perdono la loro disposizione naturale a provare dolore quando non sono più unite a un corpo²³. Tommaso fonda questo principio su Aristotele, ma è degno di nota che Tommaso attribuisca questo principio, in qualche modo, anche ad Agostino²⁴.

²³ Sull'individuazione delle anime, si vedano ad esempio *De ente et essentia*, c. 5; *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; *Quaestiones de anima*, q. 3, ad 20. Sulla sofferenza delle anime separate, si vedano *Scriptum super Sententiis*, III, d. 18, q. 1, a. 4, q.la 2; IV, d. 17, q. 2, a. 3, q.la 1, ad 1; d. 44, q. 3, a. 2, q.la 1, ad 1; *Quodlibet VIII*, q. 8, ad s.c.; *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1. Sull'argomento, si vedano MASOLINI 2010, PORRO 2013a e PORRO 2013b, cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici.

²⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1973, *De veritate*, q. 26, a. 2, ad 2, 753, ll. 117-125: «Ad secundum dicendum quod anima, quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat XII Super Genesim ad litteram; sed vel a

Il terzo assunto è che ciò che è incorporeo non può patire, ma solo agire. In più occasioni, Tommaso ricorda che 'patire' può essere inteso fondamentalmente in due sensi. In senso largo e improprio, patire è sinonimo di ricevere, in una qualunque accezione del verbo 'ricevere'. In senso proprio, invece, 'patire' designa quello specifico movimento per il quale un soggetto, ricevendo qualcosa, perde qualcosa della propria natura²⁵. In questo secondo senso, solo il corpo può patire, mentre l'anima è impassibile. La ragione di questa impassibilità risiede nel fatto che l'anima, essendo incorporea, è priva di quella potenzialità verso i contrari che dipende unicamente dalla materia.

Tenendo conto di questi presupposti, la domanda che possiamo porre è se l'anima possa ricevere delle sensazioni. Possono le sensazioni corporee in qualche modo giungere fino all'anima?

Come detto, è opinione comune che Tommaso si sia allontanato da Agostino su questo punto. Agostino sembra più propenso a spiegare la relazione tra anima e corpo in maniera platonica. Il corpo è visto come uno strumento dell'anima, come qualcosa di estrinseco rispetto all'essenza dell'anima, cosicché l'anima risulta non solo il *principio primo* di tutte le operazioni vitali che l'uomo può compiere, ma anche il *soggetto proprio* di quelle operazioni. Nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, ad esempio, ricorre la celebre definizione agostiniana dell'uomo come un'anima razionale che si serve di un corpo mortale (*Homo igitur ... anima rationalis est mortali*

Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis, sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu».

²⁵ Cfr. e.g. *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1; *Summa theologiae*, I^aII^{ae}, q. 22, a. 1.

atque terreno utens corpore)²⁶, mentre nel *De quantitate animae* l'anima viene descritta come una certa sostanza razionale il cui compito è quello di animare un corpo (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*)²⁷. Come è stato notato talvolta in letteratura, questa concezione 'platonizzante' dell'anima è comunque temperata da Agostino con l'idea che il corpo sia ciononostante parte integrante ed essenziale della natura umana. Non mancano infatti i luoghi dove Agostino insiste sull'intima unità di anima e corpo, sulla loro inscindibile relazione²⁸.

Questa concezione dell'anima, come noto, ha delle ripercussioni anche sulla teoria agostiniana della conoscenza. Ad Agostino viene attribuita in letteratura una concezione più 'attiva' del conoscere rispetto ad Aristotele. Siccome anche Agostino accetta il secondo assunto tommasiano - "niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo" - e quindi nega che l'anima possa ricevere una qualche modificazione direttamente dal corpo, segue che è l'anima che muove sé stessa quando il corpo è mosso da qualche agente esterno. Questo movimento dell'anima riguarda sia le operazioni intellettive, che sono proprie dell'anima ed esercitate senza la mediazione di un organo corporeo, sia le operazioni sensitive, che sono invece sempre collegate a una qualche modificazione corporea e a un organo corporeo. Ora, non è detto che i movimenti dell'anima concomitanti alle modificazioni del corpo siano di tipo sensitivo per Agostino, ma la celebre affermazione agostiniana del *De quantitate animae* che il *sentire*

²⁶ Cfr. *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 27, 52.

²⁷ Cfr. *De quantitate animae*, 13, 22.

²⁸ Cfr. e.g. *De civitate Dei*, XIII, 24, 2; *De Trinitate*, XV, 7, 11. Per una discussione delle differenti descrizioni di anima in Agostino, si vedano O'DALY 1989, 7 ss.; RIST 1994, 97 ss.; TESKE 2001. Ma si veda anche il bel contributo di Ilaria Ferretti in questo volume.

altro non è che un rendersi conto da parte dell'anima di ciò che il corpo patisce (*sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus*)²⁹ può essere interpretata come un'affermazione che apre alla possibilità, per l'anima, di provare sensazioni accanto a intellezioni³⁰.

Qualunque sia la posizione di Agostino al riguardo, non sembrano esserci dubbi sul fatto che Tommaso prenda le distanze da questa posizione, preferendo seguire Aristotele nell'identificare i *soggetti* delle diverse operazioni sensitive con i rispettivi organi corporei. Nel Commento alle *Sentenze*, ad esempio, Tommaso esplicitamente nega che l'anima sia mossa da movimenti quali il vedere e il sentire, ritenendo che quei movimenti competano soltanto al composto³¹. Per Tommaso, il *sentire* non è un movimento 'attivo' dell'anima verso il corpo, ma piuttosto un movimento passivo che parte dal mondo esterno e si ferma al corpo, un *pati aliquid a sensibilibus*³². In alcune occasioni, Tommaso ricorda la posizione di chi, per salvaguardare la possibilità che le anime separate dal corpo possano provare la sensazione del dolore, distingueva tra due operazioni dell'anima sensitiva: una svolta attraverso la mediazione degli organi, che ovviamente si esaurisce con il venir meno del corpo, e una svolta dall'anima di per sé,

²⁹ Cfr. *De quantitate animae*, 23, 41; anche 5, 7, e 15, 26.

³⁰ La dottrina agostiniana della sensazione è stata molto studiata in letteratura e le interpretazioni al riguardo sono stati divergenti. Tra i molti studi, si vedano PIALAT 1932; ROHMER 1951; THONNARD 1953; ROHMER 1954; GANNON 1956; VANNI ROVIGHI 1962; BUCKENMEYER 1971; MIETHE 1977; e soprattutto O'DALY 1987, 80 ss., per un ottimo stato dell'arte.

³¹ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. la 2, ad 2 (si veda il testo sotto, nota n. 61 e ss.).

³² Cfr. *Sententia libri De anima*, II 25. Anche la dottrina della sensazione in Tommaso è stata molto studiata. La discussione si è soprattutto concentrata sulla modalità di esistenza della specie del sensibile nell'organo di senso. Per una recente discussione e relativa bibliografia sull'argomento, si vedano BOTTIN 2005, 199 ss., e LENZI 2014.

che invece permane anche dopo il distacco dal corpo. Tommaso contesta questa dottrina che egli attribuisce a Platone, riaffermando che il soggetto delle operazioni sensitive non può essere che l'organo animato; prova ne è che l'anima non prova sensazioni senza la mediazione di un organo, né dopo che un organo è venuto meno³³. La conclusione di Tommaso è nota: tutte le operazioni vitali dipendono dall'anima come dal loro *principio primo*, ma l'anima può essere il *soggetto proprio* solo delle operazioni della volontà e dell'intelletto.

Questa immagine storiografica è ormai tradizionale e costituisce un'interpretazione delle dottrine agostiniane e tommasiane tutto sommato fedele. Vi è spazio, tuttavia, per precisare alcuni dettagli di questo quadro. In ciò che segue, prescindereemo dalla questione dell'esatta valutazione della posizione di Agostino riguardo alla natura della sensazione. Ciò che interessa fare emergere qui è il modo in cui Tommaso ha interpretato la dottrina agostiniana e come ha cercato di riconciliarla con le proprie convinzioni aristoteliche.

3. Il dolore e la natura delle sensazioni: Agostino e Tommaso a confronto

Peter King ritiene che anche in Agostino, a dispetto di questa immagine storiografica, il Mind/Body Problem avrebbe difficoltà ad emergere. A prima vista, ci sono dei testi in cui Agostino sembra riferire inequivocabilmente le sensazioni all'anima, considerando, così, gli stati sensitivi

³³ Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5.

come stati meramente mentali. In un passo del *De civitate Dei*, libro XXI, ad esempio, Agostino osserva che se consideriamo più attentamente il dolore che è detto essere del corpo, ci accorgiamo che la sensazione del dolore è da riferire soprattutto all'anima. È proprio dell'anima provare dolore, non del corpo, anche quando la causa del dolore dipende dal corpo. L'anima prova dolore quando si trova unita al corpo così come quando è separata dal corpo, mentre i corpi non possono mai provare dolore se non sono animati. L'argomento di Agostino sembra dunque essere che se l'anima è il principio che rende possibile che anche il corpo provi dolore, allora il corpo in quanto tale non può essere il soggetto della sensazione del dolore; di conseguenza, solo l'anima può essere detta il soggetto proprio del dolore:

Attendunt autem isti contradictores nullam esse nunc carnem, quae dolorem pati possit mortemque non possit, et non attendunt esse tamen aliquid tale quod corpore maius sit. Ipse quippe animus, cuius praesentia corpus vivit et regitur, et dolorem pati potest et mori non potest. Ecce inventa res est, quae, cum sensum doloris habeat, immortalis est. Hoc igitur erit tunc etiam in corporibus damnatorum, quod nunc esse scimus in animis omnium. Si autem consideremus diligentius dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi laeditur corpus. Sicut ergo dicimus corpora sentientia et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus et vita: ita corpora dicimus et dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit. Dolet itaque anima cum corpore in eo loco eius, ubi aliquid contingit ut doleat; dolet et sola, quamvis sit in corpore, cum aliqua causa etiam invisibili tristis est ipsa corpore incolumi; dolet etiam non in corpore constituta³⁴.

³⁴ Cfr. AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XXI, 3, 2, col. 711.

Quello che in questo passo del *De civitate Dei* Agostino afferma per il dolore sembra valere anche per le sensazioni ricavate in maniera più diretta dal mondo esterno. Nel *De Genesi ad litteram*, Agostino spiega che quando gli organi sensorî sono modificati a causa di un agente esterno, l'anima riproduce in sé stessa una somiglianza di questa modificazione. Questo è ciò che accade, ad esempio, nel caso della visione. Se l'anima non provasse la sensazione del vedere, il corpo non potrebbe essere detto vedere. Agostino riconosce che è difficile discernere le due visioni - quella del corpo e quella dell'anima - quando un oggetto è presente, mentre la sensazione del vedere per l'anima si può accertare quando si considera il caso di un oggetto che non è presente. In questo caso, è la memoria che svolge la funzione di mantenere le sensazioni e, quindi, di dare vita all'esperienza sensoriale della visione. Il testo del *De Genesi ad litteram* - va detto - non è del tutto chiaro, perché se, da un lato, Agostino sembra formulare una versione della teoria della "doppia sensazione" che Tommaso attribuisce ai Platonici e che Tommaso respingerà, dall'altro, Agostino sembra semplicemente negare che il corpo possa provare sensazioni, ritenendo che, propriamente parlando, non si dovrebbe dire che è il corpo a sentire, ma che è l'anima a sentire attraverso il corpo (*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus*). In ogni caso, il ragionamento di Agostino si sviluppa ancora all'interno di un orizzonte platonico; indipendentemente che si attribuisca al corpo la capacità di provare sensazioni oppure no, resta che Agostino sembra concedere che l'anima possa ricevere e provare sensazioni:

Quamquam itaque in eadem anima fiant visiones, sive quae sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum coelum, terra, et quaecumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt; sive quae spiritu videntur similia corporum, de quibus multa iam diximus; sive cum mente intelleguntur, quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum; habent utique ordinem suum, et est aliud alio praecellentius. Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest; quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat: sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatum a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est³⁵.

Peter King ritiene che questi testi siano molto meno certi di quanto a prima vista appaiono. A ben guardare, infatti, Agostino non si discosta molto dalla dottrina aristotelica. Affermare che il fenomeno della sensazione non sia meramente corporeo, nella misura in cui si estende in qualche modo anche all'anima, non equivale a dire che sia un fenomeno meramente non-corporeo. Agostino continua a considerare i sensi come mediatori essenziali nel processo sensitivo³⁶, ragion per cui le sensazioni non potrebbero essere genuinamente provate dall'anima in assenza del

³⁵ Cfr. AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram*, XII, 24, 51, coll. 474-475.

³⁶ Cfr. e.g. *De Genesi ad litteram*, VII, 17, 23 e ss.; *Epistola* 157, 2, 5. King fa riferimento anche a *Ennarationes in Psalmos*, 21, 7, e *De quantitate animae*, 23, 43, rinviando a O'DALY 1987, 82-84 per ulteriori riferimenti testuali.

corpo. Come Agostino ricorda nel *De musica*³⁷, il sentire altro non è che un muovere il corpo verso quel moto che è stato fatto in esso (*Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est*), per cui risulta difficile sostenere che, per Agostino, il sentire sia qualcosa di meramente non-corporeo³⁸.

Altrove ho argomentato contro questa interpretazione³⁹. Sostenere che il sentire sia un processo che richiede un corpo non equivale a sostenere che il sentire sia un processo meramente corporeo, come alla fine King sembra concludere nel caso di Agostino. Secondo King, infatti, bisogna differenziare il soggetto del movimento sensitivo (il corpo) dall'agente di questo movimento (l'anima), ma è chiaro che in Agostino «sensing, on this account, is literally a bodily event»⁴⁰. È vero che la mediazione organica implica che il sentire non sia un fenomeno meramente non-corporeo, ma la definizione di 'fenomeno mentale' presupposta da King risulta troppo stretta. Per Agostino, sembrano esserci fenomeni mentali che avvengono in separazione da un organo corporeo e fenomeni mentali che invece coinvolgono organi corporei; ma questo non implica che tali organi siano il soggetto proprio di quei fenomeni. Nel caso delle sensazioni, Agostino sembra pensare che il corpo, tramite specifici organi, svolga solo un ruolo strumentale; è in realtà l'anima che prova le sensazioni e sente dolore, e questo è sufficiente a ritenere che l'anima possa sperimentare stati di tipo sensitivo. Da questa prospettiva, così, Agostino rifiuterebbe di ammettere

³⁷ Cfr. *De musica*, VI, 5, 15.

³⁸ Cfr. KING 2007, 202-203.

³⁹ Cfr. AMERINI 2016.

⁴⁰ Cfr. KING 2007, 203.

quelle che King chiama “unapperceived perceptions”⁴¹. Il corpo può ricevere stimoli dal mondo esterno non sentiti dall’anima, ai quali cioè nessuna sensazione è associata, ma non può provare sensazioni senza che anche l’anima provi queste sensazioni, perché è l’anima che rende possibile il fenomeno della sensazione.

Se questa è l’interpretazione che si deve dare dei testi di Agostino citati sopra, non vi è dubbio che Tommaso se ne sia in parte allontanato. Tommaso, infatti, è esplicito nel ritenere che il soggetto della sensazione sia l’organo di senso e non l’anima, per quanto anche Tommaso distingue con cura il contributo materiale dato dall’organo in quanto tale dal contributo formale dato dal senso che anima l’organo⁴². Più incerto, tuttavia, appare il caso del dolore. Come ho cercato di provare altrove, alla fine della sua carriera Tommaso arriva a sostenere che il dolore sensibile è un *motus in anima* piuttosto che una *trasmutatio in corpore*⁴³. Tommaso arriva a questa concezione del dolore rivedendo una posizione giovanile nella quale aveva interpretato il dolore sensibile come una modificazione del corpo. Se, nelle opere giovanili, Tommaso aveva descritto il dolore sensibile principalmente come la percezione di una lesione organica operata dalla facoltà apprensiva dell’anima sensitiva, nelle opere della maturità, egli preferisce descriverlo come un movimento della facoltà appetitiva dell’anima sensitiva che segue a quella apprensione. Più in particolare, nel Commento alle *Sentenze* (1252-1256) e nelle *Quaestiones de veritate* (1256-1259), Tommaso

⁴¹ Cfr. KING 2007, 202.

⁴² Cfr. *Quodlibet* IX, q. 5, a. 1, ad 2; *Quodlibet* X, q. 4, a. 2; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 2; *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5; *Quaestiones de anima*, q. 1; *Compendium theologiae*, I, c. 209; e, per una trattazione diffusa, *Sententia libri De anima*, II 24-26.

⁴³ Cfr. AMERINI 2016.

aveva opposto dolore e tristezza, ritenendo che il dolore fosse una ‘passione del corpo’ (*passio corporalis*), mentre la tristezza una ‘passione dell’anima’ (*passio animalis*). Nella *prima secundae* della *Summa theologiae* (1271-1272), invece, Tommaso include apertamente il dolore tra le passioni dell’anima, identificando così nell’anima il soggetto che prova ogni tipo di dolore. La differenza tra le due spiegazioni è stata notata in letteratura, ma si è generalmente ritenuto che le due spiegazioni non siano in contrasto e che la differente soluzione della *Summa* sia spiegabile riferendosi al contesto didattico dell’opera⁴⁴. In realtà, Tommaso rettifica un punto importante della sua spiegazione giovanile che appariva problematico, sia sul piano filosofico sia su quello teologico: il soggetto del dolore non è più individuato nella virtù apprensiva, ma nella virtù appetitiva dell’anima sensitiva⁴⁵. Per i nostri scopi qui, comunque, non è tanto importante sottolineare questo ripensamento di Tommaso, quanto come esso sia avvenuto anche attraverso un confronto con Agostino e i suoi testi.

Scendendo nei dettagli, nelle *Quaestiones de veritate* Tommaso aveva fatto riferimento al *De civitate Dei*, libro XIV, di Agostino per sostenere che il dolore è una passione corporea. Anche Agostino – aveva notato Tommaso – ritiene che il termine ‘dolore’ sia maggiormente utilizzato per indicare una modificazione del corpo. Come ogni passione corporea – glossa Tommaso – anche il dolore inizia con un’alterazione dell’organo sensoriale (*laesio*) e termina nell’apprensione di questa lesione da parte del sen-

⁴⁴ Cfr. e.g. SCIUTO 1999, 78; GONDREAU 2002, 391; LAUGHLIN 2005, 763; e, per una recente riconsiderazione, MINER 2011, 190, nota 5. Per una cronologia delle opere di Tommaso, si veda TORRELL 1993.

⁴⁵ Cfr. AMERINI 2016.

so del tatto. Ciò permette di dire che il dolore si trova nel senso del tatto come nel soggetto che apprende il dolore⁴⁶.

La conclusione di Tommaso era stata di conseguenza restrittiva: il dolore, propriamente parlando, non può essere computato tra le passioni dell'anima, e questo perché non è un movimento che origina dall'anima e si rivolge al corpo, ma al contrario è un movimento che origina dal corpo e si ferma alla virtù apprensiva dell'anima sensitiva. Il dolore – ribadisce Tommaso – altro non è che 'la percezione della lesione' (*sensus laesionis*) che avviene nel corpo. Che anche Agostino abbia inteso questo – argomenta Tommaso – si può inferire dal fatto che nello stesso passo del *De civitate Dei* Agostino aggiunge di preferire il nome 'tristezza' a 'dolore' per parlare delle passioni dell'anima; ha perciò ragione l'*opponens* a riferirsi ad Agostino per contrapporre tristezza e dolore⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1973 *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 9, 757-758, ll. 365-376: «Ad nonum dicendum quod tristitia et dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti et terminata in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit XIV De civitate Dei quod "dolor usitatus in corporibus dicitur"; et ideo incipit a laesione corporis et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente»; anche *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, q. la 3. Il riferimento è ad AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XIV, 7, 2, col. 411: «Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini; et: Noli altum sapere, sed time; et: Timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo*. De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat, dolorem autem Virgilius, ubi ait: *Dolent gaudentque* (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatus in corporibus dicitur), scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono».

⁴⁷ *Ibid.*, a. 4, arg. 4 e ad 4, 759, ll. 24-28 e 761-762, ll. 212-221: «Praeterea, Augustinus XIV De civitate Dei distinguit inter tristitiam et dolorem quod tristitia est animae, dolor vero corporum, quod iterum ad rationem boni et mali non pertinet, ergo idem quod prius (...). Ad quartum dicendum quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte

Nella *Summa theologiae*, I^aII^{ae}, q. 35, Tommaso ritorna su questo punto, affrontando questa volta direttamente la questione della natura del dolore e della tristezza. Nell'articolo primo, in particolare, Tommaso si chiede espressamente se il dolore sia una passione dell'anima, mentre nell'articolo secondo, si domanda se la tristezza sia identica al dolore. Rispetto alla prima questione ("se il dolore faccia parte delle passioni dell'anima"), Tommaso inizia ricordando la posizione di chi nega questo ritenendo che il dolore sia una passione corporea. Tutti e tre gli argomenti in contrario, significativamente, si appoggiano su Agostino. Nel primo argomento, l'*opponens* fa notare che nel *De vera religione* Agostino ha qualificato il dolore del corpo come "una repentina corruzione della salute di quella cosa che l'anima, a causa di un uso sbagliato, ha reso soggetta alla corruzione"⁴⁸, per cui, se il dolore è una corruzione di uno stato del corpo, non può essere attribuito all'anima. Ancora, l'*opponens* fa presente, nel secondo argomento, che nel *De natura boni* Agostino ha riconosciuto che "nell'animo causa dolore la volontà che resiste a un potere più grande, nel

animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis, quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo etiam Augustinus ibidem subdit quod tractando de passionibus animae maluit uti nomine tristitiae quam doloris, tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva»; anche *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, q. la 3. Il riferimento è ad AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XIV, 8, 1, col. 411: «Quas enim Graeci appellant εὐπάθειαι, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt, pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem: pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis».

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO 1844-1855 *De vera religione*, 12, 23, col. 152: «Quid est enim dolor, qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei quam male utendo anima corruptioni obnoxiauit?» (dove non indicato diversamente, la traduzione dei testi agostiniani è nostra).

corpo invece causa dolore il senso che resiste a un corpo più forte⁴⁹; di conseguenza, se il dolore fa parte della virtù apprensiva dell'anima sensitiva, e non di quella appetitiva, non può essere considerato una passione dell'anima. Infine, l'*opponens* cita l'VIII libro del *De Genesi ad litteram*, ricordando che per Agostino "se non rimanesse qualche bene in natura, nessun dolore per il bene perduto vi sarebbe nella pena"⁵⁰; così, se il dolore è legato all'appetito naturale dell'uomo (ossia a quella inclinazione naturale che l'uomo possiede per il fatto di avere una certa forma naturale), e non all'appetito sensitivo dell'anima (ossia a quella inclinazione che l'uomo possiede per il fatto di aver appreso una certa forma naturale), il dolore non può essere considerato una passione dell'anima⁵¹.

⁴⁹ Cfr. AGOSTINO 1844-1855 *De natura boni*, 20, col. 557: «In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati majori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori».

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram*, VIII, 14, 31, col. 385: «Sed divina iustitia est ut qui voluntate amisit quod amare debuit, amittat cum dolore quod amavit, dum naturarum creator ubique laudetur. Adhuc enim est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in poena».

⁵¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 35, a. 1, arg. 1-3, 704a: «Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore; sed dolor potest esse in corpore, dicit enim Augustinus in libro *De vera religione* quod "dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxiauit"; ergo dolor non est passio animae. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam; sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus in libro *De natura boni* quod "dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori"; ergo dolor non est passio animae. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animale; sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum naturale, dicit enim Augustinus, VIII *Super Genesim ad litteram*, "nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena"; ergo dolor non est passio animae» (la punteggiatura e l'ortografia sono state liberamente modificate, qui e nelle successive citazioni tratte dalla *Summa theologiae*).

Nella risposta, Tommaso propone un esame dettagliato della natura del dolore, spiegando perché il dolore debba essere invece incluso tra le passioni dell'anima. Seguiamo il ragionamento di Tommaso. Affinché un certo stato sia qualificato come dolore, occorre che si verificino due condizioni: primo, la congiunzione di un certo male e secondo, la percezione di questa congiunzione. Ciò significa che qualcosa può causare piacere o dolore solo se è considerato, rispetto a ciò a cui si congiunge, come bene o come male, come conveniente e quindi da ricercare o come sconveniente e quindi da rifuggire. In altri termini, qualcosa è oggetto di piacere o di dolore mai di per sé, ma sempre sotto la considerazione di bene o di male. Ora, il bene e il male, in quanto tali, sono oggetto della facoltà appetitiva dell'anima, che per natura è volta a ricercare il bene e a rifuggire il male. La conclusione di Tommaso, allora, è che il piacere e il dolore sono due stati che appartengono alla virtù appetitiva dell'anima. A questo punto Tommaso argomenta che ogni movimento della virtù appetitiva appartiene o alla virtù appetitiva sensitiva o a quella intellettuale. Infatti, ogni volta che si apprende, si apprende qualcosa di diverso rispetto al soggetto che apprende e, così, si genera un movimento naturale dell'anima in direzione o contro la cosa che è stata appresa, a seconda che quella cosa sia stata appresa rispettivamente come conveniente o come sconveniente. Siccome il dolore rientra in questo caso, perché il dolore presuppone l'apprensione di una lesione organica e la sua apprensione come sconveniente, allora si ha che il dolore fa parte dei movimenti della virtù appetitiva. Da ciò segue la conclusione finale: il dolore è *propriissime* una passione dell'anima, dato che le passioni dell'anima altro non sono che i mo-

vimenti della virtù appetitiva dell'anima sensitiva verso o contro ciò che è stato appreso⁵².

Questo, secondo Tommaso, è il senso del testo tratto dal *De civitate Dei* di Agostino (XIV, 7, 2), cui Tommaso fa riferimento per rispondere al primo argomento in contrario. Non a caso, aveva già notato Tommaso nella risposta alla questione, in quel passo Agostino nomina come dolore la sofferenza (*aegritudo*). Il significato del genitivo 'del corpo' (*corporis*), all'interno dell'espressione 'dolore del corpo' che compare nel testo agostiniano, va pertanto compreso: il dolore appartiene al corpo non nel senso che il corpo è il soggetto del dolore, ma nel senso che il corpo è la causa del dolore. Il movimento del dolore, invece, è sempre nell'anima: come ancora Agostino osserva, il corpo non può dolere se non duole l'anima (*corpus non potest dolere nisi dolente anima*). Analogamente, in risposta al secondo argomento in contrario, Tommaso fa presente che il dolore è attribuito alla virtù apprensiva del senso non perché il dolore sia

⁵² *Ibid.*, responsio, 704a-b: «Respondeo dicendum quod (...) ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (...) et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur si non habeat respectu eius cui coniungitur rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem, ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, in quantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum; nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor (...) est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (...). Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV *De civitate Dei*, dolorem specialiter aegritudinem nominat».

atto del senso del tatto, ma perché il senso del tatto è richiesto affinché si possa apprendere la lesione del corpo che causa il dolore. Senza un atto della virtù apprensiva sensitiva non potrebbe seguire un atto della virtù appetitiva sensitiva e questo – sembra essere il suggerimento di Tommaso – è il modo giusto di intendere il passo agostiniano. Infine, rispondendo al terzo argomento, Tommaso nota che il dolore che proviene dalla perdita di un bene rivela la bontà della natura non perché il dolore sia l'atto dell'appetito naturale, ma perché la natura ricerca sempre qualcosa come bene e quando si accorge che questa cosa è rimossa, allora questo accorgimento induce la passione del dolore nell'appetito sensitivo.⁵³

Nell'articolo successivo Tommaso offre ulteriori ragioni per includere il dolore tra le passioni dell'anima, e anche in questo articolo continua il dialogo di Tommaso con Agostino. Tommaso esordisce ricordando l'opinione di chi sostiene che la tristezza non sia un tipo di dolore e, di nuovo, l'opinione in contrario si appoggia sui testi di Agostino. Questa volta la citazione ha un significato particolare, perché si tratta dello stesso passo che Tommaso aveva utilizzato nelle *Quaestiones de veritate* per opporre tristezza e dolore, ossia, ancora, il *De civitate Dei*, XIV, 7, 2. Tomma-

⁵³ *Ibid.*, ad 1-2, 704b: «Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit. Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem. Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo». Sui differenti appetiti nell'uomo (naturale, sensitivo, razionale), si vedano *Scriptum super Sententiis*, II, d. 24, q. 3, a. 1; *Quaestiones de veritate*, q. 22, a. 4; *Summa contra Gentiles*, II, c. 47; *Summa theologiae*, I^a, q. 81, a. 2; I^aII^{ae}, q. 8, a. 1; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 2.

so precisa che piacere e dolore possono essere causati da una doppia apprensione: o esterna o interna. Si deve chiamare 'dolore' quel movimento di dolore che consegue a un'apprensione esterna, mentre 'tristezza' quel movimento di dolore che consegue a un'apprensione interna. Di norma, l'apprensione interna riguarda un insieme di cose più ampio rispetto all'apprensione esterna. Si ha, così, che qualunque cosa suscita un'apprensione esterna, suscita anche un'apprensione interna, mentre non vale il viceversa. Da ciò segue che ogni dolore è sempre accompagnato da tristezza e che la tristezza stessa può essere detta un tipo di dolore, anche se non sempre alla tristezza segue un movimento di dolore come conseguenza di un'apprensione esterna. Alla luce di questa soluzione, Tommaso spiega che l'autorità agostiniana non può essere invocata per opporre tristezza e dolore; quella di Agostino è solo un'osservazione legata alla consuetudine dei parlanti: il termine 'dolore' è di solito usato per riferirsi ai dolori corporei. La ragione data da Tommaso per giustificare questa consuetudine è che i dolori corporei sono più noti a noi rispetto ai dolori spirituali e la nostra conoscenza (che è poi riflessa nel linguaggio) parte sempre da ciò che è più noto per noi per arrivare a ciò che è più noto in sé⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.*, a. 2, arg. 1 e ad 1, 704b-705a: «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV *De civitate Dei*, quod "dolor in corporibus dicitur"; tristitia autem dicitur magis in anima; ergo tristitia non est dolor (...). Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso (...) ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia (...) ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur,

L'interpretazione della natura del dolore che Tommaso elabora nella *Summa theologiae* si distanzia sensibilmente da quella che aveva elaborato nelle opere giovanili. Può questa soluzione essere considerata agostiniana? Come si ricorderà, l'inclusione del dolore tra le passioni dell'anima era stata difesa da Tommaso nell'articolo primo, nella risposta al primo argomento in contrario, attribuendo ad Agostino il detto "*corpus non dolet nisi dolente anima*"⁵⁵. Questo detto ricorre solo un'altra volta negli scritti di Tommaso. Nel *Quodlibet* VII, q. 5, a. 3, disputato probabilmente a Parigi durante il periodo di Quaresima del 1256, Tommaso aveva spiegato che le lacrime non solo possono essere considerate espressione del dolore dell'anima, ma anche una disposizione attraverso la quale il corpo è predisposto al dolore, quando l'anima duole (*anima dolente*). Come abbiamo già avuto modo di notare, la fonte di questo detto è una controversa affermazione di Agostino che ricorre nel *De Genesi ad litteram* e in altri suoi scritti, secondo la quale il corpo non può avere sensazioni se l'anima non ha sensazioni, così che sarebbe più corretto dire non che è il corpo che sente, ma che è l'anima che sente attraverso il corpo (*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus*).

Ora, citando quel detto, Tommaso dimostra chiaramente di accettarlo. Al tempo stesso, però, Tommaso si rende conto che questo detto poteva apparire non del tutto in linea con la dottrina aristotelica del *De anima* al punto che poteva essere invocato a sostegno della tesi platonica che non

nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris (...). Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus».

⁵⁵ Cfr. sopra, nota n. 53.

solo l'intelletto, ma anche il senso prescinde dalla mediazione organica nell'esercizio delle sue operazioni. Nella *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 6, ad esempio, discutendo la questione "se la conoscenza intellettuale sia ricavata dalle cose sensibili", Tommaso invoca a sostegno della posizione platonica proprio il passo del Commento di Agostino alla *Genesi*, che abbiamo citato per esteso sopra, all'inizio del terzo paragrafo. Era dunque necessario per Tommaso precisare il senso del detto agostiniano, ossia stabilire che, quanto alle sensazioni, l'anima può riceverle sempre e solo attraverso la mediazione di un organo corporeo e che questo è stato anche il reale intendimento di Agostino.

Rispondendo alla questione della *Summa* sull'origine della conoscenza intellettuale, Tommaso differenzia nettamente la posizione di Platone da quella di Aristotele. Secondo Tommaso, Platone aveva elaborato un argomento che si sviluppa in tre passaggi: (1) primo, Platone aveva distinto il senso dall'intelletto ritenendo che solo quest'ultimo non avesse bisogno di un organo corporeo per operare; ciononostante, (2) Platone aveva posto sullo stesso piano senso e intelletto per il fatto che entrambi non possono essere modificati da un sensibile esterno. Nel caso del senso, però, (3) Platone aveva riconosciuto che gli organi di senso sono necessari, perché sono gli organi a essere realmente modificati dal sensibile e a stimolare (*excitare*) l'anima affinché possa formare di per sé una specie del sensibile⁵⁶. Tommaso osserva che Agostino sembra aver sostenuto questa posi-

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988 *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 6, 406b-407a: «Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod "nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas

zione quando ha affermato, nel *De Genesi ad litteram*, che non è il corpo a sentire, ma l'anima attraverso il corpo. Alla posizione di Platone, e quindi di Agostino, Tommaso contrappone quella di Aristotele. Aristotele condivide il primo punto platonico, ma precisa il secondo alla luce del terzo: la mediazione necessaria di un organo corporeo rende impossibile riferire all'anima e non al corpo animato le sensazioni. A questo punto possiamo domandarci: poteva Agostino essere riletto alla luce di questa interpretazione di Aristotele, allontanandolo così da Platone?

A prima vista la risposta sembra essere negativa. Nella replica al secondo argomento in contrario, infatti, Tommaso nota di nuovo la differenza tra Aristotele e Platone, e cita nuovamente il *De Genesi ad litteram* di Agostino a sostegno della posizione platonica. In quel contesto, tuttavia, Tommaso avanza una prima reinterpretazione della posizione agostiniana che

nostras", ut Augustinus dicit in *Epistola sua ad Dioscorum* (...). Et huius positionis ratio fuit quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu (...). Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensus etiam posuit virtutem quandam per se operantem, unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus XII *Super Genesim ad Litteram*, ubi dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur". Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis».

va nella direzione di distinguerla da quella platonica. Tommaso osserva che Agostino ha accettato il secondo assunto ricordato all'inizio di questo studio - "niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo" - esemplificandolo nel caso dell'immaginazione. Ritenendo che nessun corpo possa agire direttamente sulla facoltà dell'immaginazione, Agostino ha limitato all'immaginazione un argomento che i Platonici e lo stesso Aristotele avevano invece utilizzato per provare la separatezza e immaterialità dell'intelletto. La ragione della scelta di Agostino - spiega Tommaso - è che i Platonici consideravano l'immaginazione una facoltà che svolge un'operazione propria della sola anima e il punto di Agostino è precisamente quello di ricordare l'impossibilità per ciò che è corporeo di agire sull'anima. Tuttavia, i Platonici riconoscevano che l'immaginazione è una facoltà a un tempo passiva e attiva, perché è sia in grado di ricevere le immagini dall'anima sia in grado di rielaborarle autonomamente. Tommaso fa notare che se uno assumesse la prospettiva aristotelica, ogni preoccupazione circa la passività dell'immaginazione non si porrebbe, perché per Aristotele l'organo animato è la sede organica della facoltà dell'immaginazione e siccome il corpo esterno è più nobile dell'organo di senso, il corpo esterno può naturalmente agire sull'organo. Ciononostante, Tommaso osserva che Agostino potrebbe essere "salvato" se si riferisse l'attività della facoltà dell'immaginazione non all'atto con cui si forma l'immagine, ma a quell'attività che, secondo Aristotele, segue la ricezione passiva delle immagini dalle cose esterne. Se si reinterpreta l'attività dell'anima quanto all'immaginazione in questo modo, si tiene distinta la fase di ricezione dei dati sensibili dalla fase di ricombinazione e

unificazione di questi dati, riconoscendo così alla facoltà dell'immaginazione una qualche attività⁵⁷. Può questa reinterpretazione di Agostino essere applicata anche al caso delle sensazioni?

Lo stesso passo del *De Genesi ad litteram* era già stato citato da Tommaso nella *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5, ad 3. L'articolo è importante, perché in quel luogo Tommaso si era domandato se tutte le facoltà dell'anima siano radicate nell'anima come nel proprio soggetto. Il terzo argomento in contrario, in particolare, si era appoggiato esplicitamente su Agostino per attribuire all'anima anche la facoltà della sensazione⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*, arg. 2 e ad 2, 406b e 407a-b: «Praeterea, Augustinus dicit, XII *Super Genesim ad litteram*, “non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur, omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit”, unde concludit quod “imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit”. Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur (...). Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilis patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilior organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilibus, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro *De anima*, tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini». Il riferimento è al *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33 (si veda il testo sopra, nota n. 20). Su questa interpretazione di Agostino, si veda anche *Quodlibet* VIII, q. 2, a. 1, arg. 1 e ad 1.

⁵⁸ *Ibid.*, q. 77, a. 5, arg. 3, 366a: «Praeterea, Augustinus dicit, XII *Super Genesim ad litteram*, quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus; sed si potentia sensitiva non esset in

Nella sua risposta alla questione Tommaso aveva riconosciuto che le operazioni vitali sono tutte esercitate dall'anima nel senso che l'anima ne costituisce il principio primo. Solo che alcune operazioni sono esercitate senza la mediazione organica, mentre altre richiedono necessariamente la mediazione di un organo. Considerando la necessità di questa mediazione, Tommaso aveva attribuito tutte le operazioni sensitive al corpo, inteso come composto di materia e forma, di organo e anima. L'argomento di Tommaso era stato che il soggetto proprio di un'operazione è ciò che può svolgere quella operazione; ma ciò che può operare è ciò che è possibile che poi di fatto operi; ora, nel caso delle sensazioni, sono gli organi corporei di fatto a operare; di conseguenza, sono loro che possiedono la possibilità di operare e quindi sono loro i soggetti propri di quelle operazioni⁵⁹.

Alla luce di questa risposta, Tommaso aveva precisato la cattiva interpretazione di Agostino contenuta nel terzo argomento in contrario. Un primo modo per evitare di accostare Agostino a Platone è ritenere che in

sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire; ergo anima est subiectum potentiae sensitivae et, pari ratione, omnium aliarum potentiarum». Il riferimento è al *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33 (si veda il testo sopra, nota n. 22).

⁵⁹ *Ibid.*, responsio, 366a-b: «Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti cuius est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio *De somno et vigilia*. Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle; unde potentiae quae sunt harum operationum principia sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia sunt in coniuncto sicut in subiecto et non in anima sola». Il riferimento aristotelico è a *De somno*, 1, 454a8-11.

molti luoghi dove tratta di filosofia Agostino si sia limitato a “recitare” l’opinione platonica, senza seguirla. Ma si può anche distinguere, più appropriatamente, tra due modi di intendere la frase “l’anima sente attraverso il corpo” e attribuire ad Agostino solo uno di questi modi. La mediazione organica, infatti, può essere valutata sia rispetto all’atto del sentire, sia rispetto all’oggetto sentito. Nel primo caso, l’anima non può sentire niente senza la mediazione organica, poiché l’atto del sentire si esercita sempre attraverso un organo corporeo. Risulta così impossibile discernere l’atto sensitivo compiuto da un organo animato dall’atto sensitivo compiuto dall’anima. Per questa ragione, è più corretto sostenere che è l’organo animato e non l’anima il soggetto proprio della sensazione. Nel secondo caso, invece, si può ulteriormente distinguere: l’anima può sentire eventi che si producono nel corpo, come percepire una ferita, oppure eventi che si producono nell’anima, come percepire che sé stessa è triste o che prova piacere per qualcosa che ha ascoltato⁶⁰. La distinzione di Tommaso è sottile e costituisce un tentativo elegante di riconciliare Agostino con Aristotele. Ciò che a Tommaso sembra premere è evitare di attribuire

⁶⁰ *Ibid.*, ad 3, 366b: «Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animae propria sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur “anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore” dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico “cum corpore vel sine corpore” determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi, quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito».

ad Agostino la tesi che l'anima può provare sensazioni a prescindere del tutto dalla mediazione di un organo corporeo; Tommaso sembra pensare che anche per Agostino l'anima sia il principio primo di ogni sensazione, ma che l'anima senta sempre attraverso il corpo, anche se talvolta l'anima sente ciò che accade nel corpo e talvolta sente ciò che accade nell'anima.

4. Tommaso lettore di Agostino

Il punto che Tommaso vuol difendere è dunque chiaro. Se si esclude che sia il corpo in quanto tale a provare le sensazioni e si ammette che l'anima sia il *principio primo* di ogni operazione vitale dell'organismo, allora sostenere la necessità di una mediazione organica nel caso delle sensazioni impedisce di riferire all'anima in quanto tale la capacità di provare sensazioni. Essendo l'anima la forma sostanziale del corpo, risulta impossibile rinunciare a considerare l'organo animato come il *soggetto proprio* delle operazioni sensitive. Per Tommaso, non è dunque questione di distinguere le operazioni dell'anima dalle operazioni del corpo, ma di distinguere le operazioni che l'anima può compiere in separazione dal corpo dalle operazioni che l'anima necessariamente compie attraverso il corpo. Ciò che bisogna evitare di sostenere, e di attribuire ad Agostino – sembra suggerire Tommaso –, è la tesi platonica che l'anima possa svolgere operazioni sensitive senza nessuna mediazione organica.

Tommaso aveva discusso questo tema fin dall'inizio della sua carriera. Si tratta di un punto filosoficamente centrale, che investe tanto l'antropologia quanto la teoria della conoscenza di Tommaso, un punto

che costituisce inoltre un possibile discrimine tra la filosofia aristotelica e quella platonica. Fin dall'inizio della sua carriera, pertanto, Tommaso aveva sentito il bisogno di difendere Agostino da interpretazioni che avrebbero ridotto la filosofia agostiniana a una semplice versione della filosofia platonica. Già nel giovanile Commento alle *Sentenze*, affrontando la questione se nell'anima separata rimangano le potenze e gli atti delle potenze sensitive, Tommaso aveva respinto l'opinione di chi riteneva che l'anima compisse un duplice movimento: uno verso sé stessa e uno verso il corpo. L'ammissione di un doppio movimento dell'anima serviva a giustificare il fatto che l'anima fosse in grado di provare, in qualunque stato, delle sensazioni. Sullo sfondo vi era la questione teologica della sofferenza delle anime separate provocata dal fuoco dell'Inferno. Come fare a giustificare il fatto che le anime disincarnate provano dolore se non si concede che l'anima sia il soggetto della sensazione del dolore? Nella risposta, Tommaso aveva argomentato che la tesi del "doppio movimento" non è difendibile e questo è stato dimostrato ampiamente da Aristotele nel I libro del *De anima*. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, per Tommaso l'anima non può essere mossa da movimenti come il vedere e il sentire, dal momento che questi movimenti necessitano di un organo corporeo⁶¹. Non vi è quindi modo di provare che le anime sentano il do-

⁶¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. 2: «Ad secundam quaestionem dicendum quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores quos anima per corpus exercet et hi non remanent in anima separata, quosdam vero intrinsecos quos anima per seipsam exercet et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori coniungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili (...). Et secundum hoc erat duplex motus animae: unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab

lore sensibile a prescindere dal corpo. In particolare, il secondo e il terzo argomento in contrario si rifacevano ancora una volta al *De Genesi ad litteram* di Agostino per difendere la tesi opposta, ossia che l'anima può ricevere delle sensazioni a prescindere dal corpo⁶². La risposta di Tommaso a questi argomenti ci aiuta a completare la nostra ricostruzione dell'interpretazione che Tommaso propone di Agostino.

Al secondo argomento, Tommaso aveva replicato che sostenere che l'anima esercita delle operazioni attraverso il corpo non deve portare a credere che sia l'anima il soggetto proprio di queste operazioni, ma solo che l'anima è ciò che rende possibile queste operazioni da parte

ea, et sic anima habebat actum qui est videre primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in I *De anima*, ostendens quod anima non movet seipsam et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire et huiusmodi, sed quod istae operationes sunt motus coniuncti tantum. Unde oportet dicere quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota» (questo testo è stato scaricato dal sito www.corpusthomicum.org; ultimo accesso 1° giugno 2016; la punteggiatura e l'ortografia sono state liberamente modificate).

⁶² *Ibid.*, arg. 2 e 3: «Praeterea, Augustinus *Super Genesim ad litteram*, XII, dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus", et infra: "quaedam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit", ut est timor et huiusmodi; sed illud quod animae sine corpore convenit potest inesse animae a corpore separatae; ergo tunc actu anima sentire poterit. Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quae est in sensitiva parte; sed huiusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animae separatae; unde Augustinus, XII *Super Genesim ad litteram*, sic dicit: "neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, iacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit": non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et praemisit de iacentibus sine sensu quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri et falsa qualia vident similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum». Il secondo riferimento è a *De Genesi ad litteram*, XII, 32, 60. Per il primo riferimento (*De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33), si veda sopra, nota n. 22.

dell'organo corporeo. Così, quando Agostino dice che l'anima prova alcune sensazioni, come l'ira, a prescindere dal corpo, egli solamente intende dire che talvolta alla percezione di una sensazione non corrisponde nessuna modificazione esterna del corpo. Ma qualche modificazione corporea è sempre presente. Comunque, se non si è soddisfatti di questa interpretazione – aggiunge Tommaso –, si può sempre dire che Agostino non abbia esposto la propria posizione sull'argomento, ma si sia limitato a riportare l'opinione dei Platonici al riguardo⁶³.

Al terzo argomento, invece, Tommaso aveva replicato che Agostino in quel luogo non ha proceduto determinando la questione, ma solamente investigando il problema e ponendo una similitudine. Del resto, questo è il metodo di indagine che Agostino adotta in tutto il XII libro del *De Genesi ad litteram*. Nel caso specifico, è evidente che il caso dell'anima dormiente, portato dall'*opponens*, non è comparabile con quello dell'anima separata. Quando dormiamo, la nostra anima continua a servirsi dell'organo della facoltà dell'immaginazione, del quale invece non si serve l'anima separata. Si può anche dire, confrontandosi più direttamente con la soluzione agostiniana, che le immagini (*similitudines*) delle cose possono trovarsi nell'anima a livello della facoltà sensitiva, immaginativa e intellettuale, secondo un grado crescente di astrazione dalla materia. La similitudine di

⁶³ *Ibid.*, ad 2: «Ad secundum dicendum quod anima dicitur sentire per corpus non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius coniuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus quod calor calefaciat. Quod autem subiungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore ut timorem et huiusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum priorum; non enim timor et huiusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platoniorum, qui hoc ponebant, ut dictum est».

Agostino, pertanto, può essere letta in maniera non letterale, ma analogica. Come le immagini delle cose corporee sono presenti nell'anima di colui che sta sognando secondo la modalità di presenza propria dell'immaginazione (*imaginaliter*), così sono presenti nell'anima separata secondo la modalità di presenza propria dell'intelletto (*intellectualiter*)⁶⁴.

Nella *quaestiuncula* successiva, dedicata a discutere la questione se l'anima separata possa patire il fuoco corporeo, Tommaso aveva di nuovo introdotto, nei primi due argomenti in contrario, il *De Genesi ad litteram*, questa volta per supportare la tesi che l'anima separata non può patire il

⁶⁴ *Ibid.*, ad 3: «Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum maiorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc, quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis vel excessum mentis patientis imaginaliter, ita sunt in anima separata intellectualiter, non autem quod in anima separata sint imaginaliter». La precisazione di Tommaso trae spunto da quanto detto da Agostino all'inizio del XII libro: «Ab exordio Scripturae sanctae, quae inscribitur Genesis, donec homo primus de paradiso dimissus est, undecim libris sive asserendo atque defendendo quae certa nobis sunt, sive inquirendo, arbitrando et ambigendo de incertis, quae potuimus, et sicut potuimus, disseruimus atque conscripsimus; non tam praescribentes de rebus obscuris unicuique quid sentiat, quam nos docendos in quibus dubitavimus ostendentes, temeritatemque affirmandi amoventes a lectore, ubi non valuimus praebere scientiae firmitatem: iste autem duodecimus liber ea iam cura expeditus, qua nos pertractandus textus sacrarum Litterarum occupabat, liberius atque prolixius versabit de paradiso quaestionem; ne putemur evitasse, quod videtur Apostolus in tertio coelo insinuare paradysum, ubi ait: "Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum eiusmodi usque in tertium coelum: et scio eiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, quia raptus est in paradysum, et audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui"» (AGOSTINO 1845, *De Genesi ad litteram*, XII, 1, 1, col. 245).

fuoco corporeo⁶⁵. Nel rispondere a questi argomenti, dopo aver introdotto la propria posizione sulla sofferenza delle anime separate (la cosiddetta tesi dell'*alligatio*), su cui possiamo evitare di soffermarci qui, Tommaso aveva fatto presente che nel *De Genesi ad litteram* Agostino procede investigando i problemi in maniera per così dire dialettica, mentre, se si vuole trovare la vera posizione di Agostino al riguardo, bisogna rivolgersi al *De civitate Dei* (XXI, 9-10). In quell'opera, Agostino determina la questione della sofferenza delle anime separate assumendo che ci sia un modo per noi incomprensibile secondo il quale le anime separate soffrono del fuoco dell'Inferno⁶⁶. Nuovamente, se non si è soddisfatti di questa spiegazione per così dire 'contestuale' del pensiero agostiniano, si può dire che gli agenti che causano dolore nell'anima separata sono di natura spirituale. Il fuoco che avvolge l'anima, costringendola a non operare come vorrebbe e dove vorrebbe, viene appreso dall'anima come nocivo e questa apprensione è ciò che induce dolore nell'anima: il fuoco appreso, così, funge da agente prossimo del dolore, il fuoco corporeo solo da agente remoto, e forse – sembra suggerire Tommaso –, questo è stato anche l'intendimento di Agostino nel *De Genesi ad litteram*. Riguardo al secondo argomento, invece, Tommaso aveva accettato la lettura che l'*opponens* aveva proposto

⁶⁵ *Ibid.*, q. la 3, arg. 1 e 2: «Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, XII *Super Genesim ad litteram*, dicit: "non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male"; ergo anima separata igne corporeo non punitur. Praeterea, Augustinus in eodem libro dicit quod "agens semper est nobilius patiente"; sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata; ergo non potest ab aliquo corpore pati». I due riferimenti sono, rispettivamente, al *De Genesi ad litteram*, XII, 32, 61, e XII, 16, 33 (per quest'ultimo, si veda sopra, nota n. 22).

⁶⁶ Tommaso accetta espressamente l'interpretazione di Agostino in *Quodlibet* X, q. 4, a. 2, ad 2.

di Agostino, ma aveva ricordato che il corpo può risultare superiore all'anima in virtù di un intervento divino, senza che questo implichi nessuna contraddizione⁶⁷.

5. Conclusione

Concludendo, Tommaso non accetta di considerare Agostino un platonico, nonostante riconosca che la formazione filosofica di Agostino sia essenzialmente platonica e che spesso egli si esprima come un platonico. Per far questo, Tommaso mette in campo varie strategie di lettura. Qualifica il metodo di indagine agostiniano nelle diverse opere, ma cerca anche di provare, più direttamente, che vi è un'interpretazione di Agostino che rende compatibile Agostino con Aristotele. In questo studio abbiamo discusso il caso della natura del dolore e delle sensazioni, mostrando come,

⁶⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. la 3, ad 1 e 2: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in libro *De civitate Dei*, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum. Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae iustitiae». Ciò è conforme alla soluzione che Tommaso aveva dato alla questione: «Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiat, ut scilicet dicamus quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei coniungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae iustitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius, et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur». Cfr. anche *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1, arg. 1 e ad 1; q. 27, a. 4, arg. 11 e ad 11 (qui l'argomento è utilizzato per negare che i sacramenti, considerati nel loro aspetto materiale, possano agire sull'anima).

secondo Tommaso, Agostino e Aristotele possano essere riconciliati: entrambi ammettono che nessuna sensazione possa avvenire senza la mediazione di un organo corporeo e che l'anima sia il *principio primo* responsabile di ogni sensazione. Alla luce di questo assunto, Tommaso sembra convinto che Agostino avrebbe accettato la conclusione aristotelica, da lui tratta, di considerare l'organo animato come il *soggetto proprio* delle sensazioni. Ciò non impedisce, comunque, di considerare l'anima come il *ricettore* ultimo delle sensazioni, dal momento che l'organo in quanto tale, non animato, non può provare alcunché. Questo è particolarmente evidente nel caso di una sensazione come il dolore. Alla fine della sua carriera, Tommaso accetta di considerare il dolore un movimento dell'anima generato dalla percezione di una lesione organica anziché una semplice modificazione del corpo. Tommaso sembra ritenere che Agostino non sarebbe stato in disaccordo con questa posizione. Del resto, alcune delle tesi che portano necessariamente a questa conclusione, come la tesi che l'anima sia creata al momento della sua infusione nel corpo, risultando così l'unica forma sostanziale del corpo, o la tesi che tutte le facoltà dell'anima siano radicate nell'essenza dell'anima, secondo Tommaso, erano state accettate dallo stesso Agostino⁶⁸.

⁶⁸ Si veda *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 1, ad 5; anche *Scriptum super Sententiis*, II, d. 3, q. 1, a. 4, ad 1; *Quaestiones de veritate*, q. 13, a. 4, ad 2.

BIBLIOGRAFIA

AGAËSSE-SALIGNAC 1972 = PAUL AGAËSSE, AIMÉ SALIGNAC (eds.), *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Paris, Brouwer.

AGOSTINO 1845 *De civitate Dei* = AURELII AUGUSTINI *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina*, t. 41, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 13-806 (edd. BERNHARD DOMBART – ALFONS KALB, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 47-48, Turnhout, Brepols 1955).

AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram* = AURELII AUGUSTINI *De Genesi ad litteram*, in *Patrologia Latina*, t. 34, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 245-486 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 28.1, Vienna-Leipzig, Tempsky-Freytag 1894).

AGOSTINO 1845 *De natura boni* = AURELII AUGUSTINI *De natura boni contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, t. 42, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 551-572 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25, Vienna, Gerold 1892).

AGOSTINO 1845 *De vera religione* = AURELII AUGUSTINI *De vera religione*, in *Patrologia Latina*, t. 34, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 121-172 (ed. JOSEPH MARTIN, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 32, Turnhout, Brepols 1982).

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard, University Press.

AMERINI 2016 = FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino e il Mind/Body Problem*, in GIUSEPPE BENTIVEGNA (ed.), *Anima e corpo nella filosofia medievale*, Bonn, Academia Verlag, di prossima pubblicazione.

BAZÁN 1969 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «Pluralisme de formes ou dualisme de substances?», *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969), 30-73.

BAZÁN 1983 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «La Corporalité selon saint Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983), 369-409.

BAZÁN 1996 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «Préface», in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.-C. BAZÁN, in *Opera Omnia*, t. 24/1, Roma-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1*-102*.

BAZÁN 1997 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), 95-126.

BROWN 1967 = PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles, University of California Press.

BOTTIN 2005 = FRANCESCO BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Padova, Il Poligrafo.

BUCKENMEYER 1971 = ROBERT E. BUCKENMEYER, «Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues», *Augustinian Studies* 2 (1971), 197-211.

CASAGRANDE - VECCHIO 1999 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo.

CATAPANO 2010 = GIOVANNI CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci.

DAUPHINAIS - DAVID - LEVERING 2007 = MICHAEL DAUPHINAIS, BARRY DAVID, MATTHEW LEVERING (eds.) *Aquinas the Augustinian*, Washington, The Catholic University of America.

GANNON 1956 = MARY A. GANNON, «The Active Theory of Sensation in St. Augustine», *New Scholasticism* 30 (1956), 154-180.

GILSON 1926 = ETIENNE GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926), 5-127.

GONDREAU 2002 = PAUL GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster i. M., Aschendorff.

GUZZO 1958 = AUGUSTO GUZZO, *Agostino e Tommaso*, Torino, Edizioni di filosofia.

KING 2007 = PETER KING, *Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?*, in LAGERLUND HENRIK (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Berlin, Springer, 187-205.

LAUGHLIN 2005 = STEPHEN LAUGHLIN, «*Tristitia et Dolor: Does Aquinas Have a Robust Understanding of Depression?*», *Nova et Vetera* 3 (2005), 761-783.

LENZI 2011 = MASSIMILIANO LENZI, *Anima, forma e sostanza: Filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto, C.I.S.A.M.

LENZI 2013 = MASSIMILIANO LENZI, *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in MASSIMILIANO, CESARE MUSATTI, LUISA VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 151-172.

LENZI 2014 = MASSIMILIANO LENZI, «Senso, materia e intenzione. Tommaso d'Aquino su *De anima*, II, 12», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXV (2014), 331-364.

MASOLINI 2010 = SERENA MASOLINI, «Una quaestio-limite: *Utrum anima separata pati possit ab igne*. Alcune riflessioni sulla q. 11 delle *Quaestiones in III De anima* di Sigieri di Brabante», *Annali del Dipartimento di Filosofia* n.s. XVI (2010), 5-38.

MASNOVO 1950 = AMATO MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso: Concorde e sviluppi*, Milano, Vita e Pensiero.

MIETHE 1977 = TERRY L. MIETHE, «Augustine and Sense Knowledge», *Augustinian Studies* 8 (1977), 11-19.

MINER 2011 = ROBERT MINER, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*, Cambridge, University Press.

O'DALY 1989 = GERARD J. P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-London, University of California Press-Duckworth.

O'DONNELL 2006 = JAMES O'DONNELL, *Augustine: A New Biography*, New York, Harper Collins.

PASNAU 2001 = ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, Ia 75-89*, Cambridge, University Press.

PASNAU 2012 = ROBERT PASNAU, *Philosophy of Mind and Human Nature*, in DAVIES BRIAN, STUMP ELEONORE (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, University Press, 348-368.

PIALAT 1932 = ETIENNE PIALAT, «La théorie de la sensation chez Saint Augustin», *Archives de philosophie* 9.3 (1932), 95-127.

PORRO 2013a = PASQUALE PORRO, “Dentro dai fuochi son gli spirti”. Dante, *il fuoco infernale e l’escatologia scolastica*, in LENZI MASSIMILIANO, MUSATTI CESARE A., VALENTE LUISA (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 229-262.

PORRO 2013b = PASQUALE PORRO, *The (Im)passibility of the Soul: Theological Paradoxes at the End of the Thirteenth Century*, in RUSSELL L. FRIEDMAN, JEAN-MARIE COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle’s De anima*, Leuven, Peeters, 39-62.

RIST 1994 = JOHN M. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, University Press.

ROHMER 1951 = JEAN ROHMER, «L'intentionnalité des sensation de Platon à Ockham», *Revue des sciences religieuses* 25 (1951), 5-39.

ROHMER 1954 = JEAN ROHMER, *L'intentionnalité des sensation chez Augustin*, in AA.VV., *Augustinus magister. Congrès international augustinien: Paris, 21-24 septembre 1954*, 3 voll., Paris, Etudes augustinienes, vol. I, 491-498.

SCIUTO 1999 = ITALO SCIUTO, *Le passioni nell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*» in CASAGRANDE – VECCHIO 1999, 73-93.

SIMONETTI 2007 = SERGIO SIMONETTI, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Armando.

TESKE 2001 = ROLAND TESKE, *Augustine's Theory of Soul*, in STUMP ELEONORE, KRETZMANN NORMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, University Press, 116-123.

THONNARD 1953 = FRANÇOIS-JOSEPH THONNARD, «Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon Saint Augustin», *L'Année théologique augustinienne* 12 (1952), 335-345.

TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum* = TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. VII/2, Parma, Typis Petri Fiaccadori.

TOMMASO D'AQUINO 1973 *De veritate* = TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de veritate*, ed. ANTOINE DONDAINE, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXII/3.1, Roma, Editori di San Tommaso.

TOMMASO D'AQUINO 1988 *Summa theologiae* = TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo (ed. originale SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, tt. IV-XII, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906).

TORRELL 1993 = JEAN-PIERRE TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Editions du Cerf.

TRAPÈ 2001 = AGOSTINO TRAPÈ, *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città nuova (ed. rivista e ampliata; ed. originale Fossano, Esperienze 1976).

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, «La fenomenologia della sensazione in S. Agostino», *Rivista di filosofia neoscolastica* 54 (1962), 18-32.

VANNI ROVIGHI 1972 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero.