



**CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE**  
*L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:*  
*PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO*  
**ROMA, 21-25 settembre 2003**



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

---

# ***La negazione tomista dell'ilemorfismo psichico umano.***

## ***Tommaso vs. Bonaventura***

**Prof. Romano Pietrosanti**

**Pontificia Università Urbaniana, Roma (Italia)**

In the 18<sup>th</sup> century universal hylemorfism was a very diffused doctrine to distinguish metaphysically God from creatures. It was applied also to human souls. It was founded by Avicbron in the 11<sup>th</sup> century and Bonaventure was its most important supporter.

Thomas Aquinas rejects it since the origin of his academic career. He replaces it with his absolutely original theory of distinction and mutual relation of act of being and essence. This is basic hylemorfic argumentation: where there are material properties, there is matter, because matter is identical to potency. Thomas replies by two argumentations: metaphysically the human soul is (subsistent) form; therefore if human soul were material it would be totally material and not form; intellectually the human soul understands material objects without their matter and it would be impossible if it were material.

The basic error of the Hylemorfists is the isomorphism between cognitive and metaphysical order.

Volendo occuparci della struttura metafisica della persona ci accingiamo a considerare direttamente se la composizione ilemorfica, già negata da Tommaso in senso generale come principio di distinzione Creatore-creatura, in particolare riguardo alle sostanze separate, ossia gli angeli, possa mai valere per l'anima umana. Il suo statuto ontologico ha sufficienti analogie con quello angelico da potersi servire di molti dati già emersi in quel contesto; i medievali l'avrebbero chiamata non sostanza separata, bensì unita, per distinguerla dal genere precedente. Al contempo essa richiede per la sua stessa natura e per il diretto rapporto costitutivo con l'umanità di ciascuna persona un esame particolareggiato; è quello che l'Angelico, parallelamente al Serafico,<sup>1</sup> svolge commentando la distinzione 17 del secondo libro delle *Sentenze*, q. 1, a. 2: «Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia».

---

<sup>1</sup> Non sfuggirà, peraltro, la significativa diversità della posizione della domanda tra i nostri filosofi, dovuta alla diversa posizione sull'ilemorfismo universale: Bonaventura nel luogo parallelo s'era chiesto se l'anima di Adamo fosse prodotta da qualche materia.

1. Sembra che l'anima umana sia costituita di qualche materia. Infatti tutto ciò che è «questo qualcosa» in natura, è composto di materia, (come è evidente in base ad Aristotele [*De An.*, II, 1, 412 a 5-15. 20]). Ora, l'anima razionale è tale (infatti è esistente per sé, senza il corpo, ed è distinta di numero dalle altre anime della medesima specie). Quindi...<sup>2</sup>

Il primo dei sei argomenti favorevoli alla composizione ilemorfica dell'anima sembra derivare dalla stessa definizione aristotelica di anima come sostanza. Sappiamo che il Filosofo, nel luogo citato, definisce l'anima come sostanza nel senso di forma di un corpo naturale che ha vita in potenza<sup>3</sup> e ciò pare implicare che nel genere stesso della sostanza ci sia una struttura metafisica attuale e una potenziale, quella che in natura viene chiamata materia.

2. In qualunque realtà si rinvencono le proprietà della materia, è necessario che sia rinvenuta la materia, poiché le proprietà della cosa non si separano dalla cosa. Ora, nell'anima si rinvencono alcune proprietà della materia (come l'essere soggetto, il ricevere, il patire e altre siffatte). Sembra quindi che l'anima sia composta di materia.<sup>4</sup>

Questo è il già ben noto cavallo di battaglia degli ilemorfisti universali: dove ci sono proprietà della materia, lì c'è materia.

3. Secondo Aristotele [*Metaphys.*, II, 3, 995 a 15s.], è necessario che – in una realtà mossa – si immagini la presenza di materia. Ora, la mutabilità dell'anima è mostrata dal fatto che i vizi e le cadute in errore la rendono deforme, mentre (secondo S. Agostino [*Super Genesim ad litteram*, VII, vi]) le virtù e l'insegnamento della verità le conferiscono una forma nobile. Quindi nell'anima c'è materia.

4. Secondo Aristotele [*Metaphys.*, VIII, 2, 1043 a 18s.] l'azione di un agente non ha termine se non in un composto. Ora, l'azione di Dio creatore ha termine nell'anima (che Dio produce nell'essere). Perciò l'anima è composta di materia e forma.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> 2 SN, d.17, q. 1, a. 2, arg. 1 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «1. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in II de Anima (princ.) patet. Sed anima rationalis est huiusmodi: quia est per se sine corpore existens, ab alia anima eiusdem speciei numero distincta. Ergo etc».

<sup>3</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, «La concezione tomistica dell'anima umana», in *Sapienza*, 10 (1957), 347-59, specialmente 349s.; R. SORABJI, «Body and Soul in Aristotle», in *Philosophy*, 49 (1974), 63-89, specialmente 64; R. BOLTON, «Aristotle's Definitions of the Soul: *De Anima* II, 1-3», in *Phronesis*, 33 (1978), 258-78, specialmente 260.

<sup>4</sup> 2 SN, d.17, q. 1, a. 2, arg. 2 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subiici, recipere, pati, et huiusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita».

<sup>5</sup> *Ibidem*, arg. 3-4 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «3. Praeterea, secundum Philosophum in II *Metaphys.*, necesse est imaginari materiam in re mota. Sed animae mutabilitas

Un'applicazione del principio ilemorfico generale appena enunciato si trova sia nel caso del moto, considerato nel senso lato di mutabilità, sia nel caso dell'azione di un agente, che produce sempre un composto. L'anima umana è certamente soggetta alla mutabilità nel campo morale e conoscitivo, ed è il risultato dell'azione creatrice divina, sicché sembra composta di materia prima. Ovviamente tali conseguenze sono solidali col loro principio, quindi staranno o cadranno con esso.

5. Nulla, eccettuato Dio, vive in virtù di sé stesso. Ora, l'anima non solo vivifica il corpo, ma vive pure. Quindi l'anima non vive in virtù di se stessa, ma in virtù di un qualcosa di sé. Ma tutto ciò in cui si dà un principio di vita ed è ricevente la vita, è composto di materia e forma. Quindi...<sup>6</sup>

Stavolta la difficoltà proviene dalla natura del principio vitale partecipato, ciò che è appunto l'anima in quanto principio di vita per l'essere umano, ma non da se stessa, bensì in quanto ha ricevuto la vita da Dio.

6. In ogni realtà creata ciò che opera e ciò con cui si opera differiscono (poiché solo al Primo Agente conviene agire per essenza; agli altri agenti, invece, conviene agire per partecipazione di un qualcosa che si aggiunge all'essenza). Ora, l'anima ha operazioni proprie, sicché per quelle operazioni essa stessa è operante. Quindi l'anima non è ciò con cui l'anima opera (sicché l'anima non sembra essere una forma semplice, bensì avente materia, poiché la forma è il principio con cui l'operazione si produce).<sup>7</sup>

Riecheggia in quest'ultima argomentazione a favore dell'ilemorfismo psichico un'altra celebre *querelle* medievale, nella quale non entriamo per nulla, quella sulla distinzione, o meno, delle facoltà dell'anima dall'anima stessa.

---

ostenditur ex hoc quod vitiis et fallaciis deformis redditur; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum (De Gen. ad litt. 7, 6). Ergo in anima est materia

4. Praeterea, secundum Philosophum, in VIII Metaphys. (text 3), nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio creantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita».

<sup>6</sup> *Ibidem*, arg. 5 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «5. Praeterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit. Ergo seipsa non vivit, sed aliquo sui. Sed omne illud in quo est principium vitae et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo etc».

<sup>7</sup> *Ibidem*, arg. 6 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «6. Praeterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur: quia solum primo agenti convenit per essentiam agere; alii autem per participationem alicuius quod ad essentiam additur. Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo operatur: et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens: quia forma est principium quo operatio producitur».

Anche su questa tematica l'Angelico, favorevole alla distinzione e il Serafico, favorevole all'identità, sono su sponde opposte.<sup>8</sup>

Tre sono gli argomenti in contrario, quelli favorevoli alla tesi dell'Aquinate:

1. Ma al contrario, quanto più un qualcosa è vicino all'unica Realtà prima e semplice, tanto più è unitario e semplice (come è detto nel libro *Le Cause*, prop. 17 e 31). Ora, fra le forme naturali, l'anima è la più vicina a Dio. Di conseguenza, visto che le altre forme sono semplici, molto più l'anima.<sup>9</sup>

Il primo è un'affinità ontologica tra l'anima umana e la realtà semplicissima di Dio e una ragione *a fortiori* derivata dalla semplicità delle forme naturali in quanto tali.

2. Inoltre, della forma sostanziale non c'è forma sostanziale – così come non c'è qualità della qualità -. Ora, tutto ciò che ha materia ha anche una forma sostanziale, che dà l'essere alla materia. Dunque, poiché l'anima è forma sostanziale, pare che non sia composta di materia.<sup>10</sup>

In secondo luogo Tommaso ricorre al rapporto tra materia prima e forma sostanziale, comprincipi metafisici di un essere unico che sono in rapporto immediato tra loro, evitando un regresso all'infinito.

In terzo luogo egli adduce l'autorità di Agostino, il grande dottore che invece gli ilemorfisti tentavano di adottare come padre della loro tesi:

3. Inoltre, S. Agostino, deducendo analiticamente, mostra che l'anima non risulta proveniente dalla materia. Infatti è impossibile che l'anima risulti proveniente da una materia spirituale razionale. Poiché se tale natura razionale – da cui l'anima proverrebbe – fosse stata una natura razionale beata, non si sarebbe mutata in peggio (poiché la materia, allorquando viene costituita signorile da Dio, si dispone verso il meglio). Ipotizzando, invece, che tale natura razionale – donde l'anima proverrebbe – fosse stata una natura razionale misera, sarebbe necessario che – ancor prima – fosse

---

<sup>8</sup> Cfr. J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, *op.cit.*, 301s. espone l'opinione bonaventuriana, confrontata con l'opinione di Tommaso in 312s.; J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, 276s.

<sup>9</sup> 2 SN, d.17, q. 1, a. 2, s. c. 1 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «1. Sed contra, quanto aliquid est propinquius uni primo et simpliciter, tanto magis est unum et simplex, ut in libr. de Causis dicitur (17 et 31). Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliae formae sint simplices, multo fortius anima». La suddivisione del *sed contra* in tre proposizioni numerate è nostra.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. c. 2 (PANDOLFI-COGGI, III, 800s.): «2. Praeterea, formae substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam, habet etiam substantialem formam dantem esse materiae. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit».

venuta una (la) colpa, il che è contro quanto dice l'Apostolo scrivendo ai Romani [9, 12]: «Quando essi ancora (...) nulla avevano fatto di bene o di male». Ipotizzando, invece, che tale natura razionale – da cui l'anima proverrebbe – non fosse stata né beata, né misera, in tal caso essa non aveva ancora l'uso della ragione (come accade nell'infanzia), e – in tal caso – era in condizioni di inattività. Similmente è impossibile che l'anima risulti proveniente da una materia spirituale irrazionale (poiché ciò sarebbe vicino all'opinione che teorizza il transito delle anime da corpo in corpo – anzi, sarebbe ancor peggio, perché quell'opinione non pretende che l'anima della bestia passi nell'uomo, ma al contrario -). Similmente è impossibile che l'anima risulti proveniente da una materia corporea; infatti l'anima non è proveniente dalla stessa cosa da cui proviene la carne. E inoltre, allorché l'anima intende un qualcosa, si ritrae da tutte le realtà corporee, il che non accadrebbe nel caso in cui l'anima fosse della natura del corpo. Ora, da tutto ciò che si è detto è possibile arguire: tutto ciò che ha materia (secondo S. Agostino) si dice fatto da una materia, sebbene la materia non sia preceduta temporalmente. Se dunque l'anima non può dirsi proveniente da una materia precedente (come è stato dimostrato), l'anima non ha materia.<sup>11</sup>

Il ragionamento piuttosto complesso del grande vescovo di Ippona valuta tutte e tre le possibili origini di un'eventuale materia psichica, spirituale razionale o irrazionale e corporea per escluderle tutte tre senz'appello.

Ecco la personale soluzione di Tommaso:

Io sono dell'opinione che nell'anima – e in qualsiasi sostanza spirituale – non ci sia materia in nessun modo. Io ritengo che esse siano forme e nature semplici, nonostante il fatto che alcuni dicano altrimenti. C'è da dire che esiste anche una certa ragione speciale che esclude la presenza di materia nella nozione di anima (oltre alle altre ragioni che

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. c. 3 (PANDOLFI-COGGI, III, 802s.): «3. Praeterea, Augustinus (l. cit.), deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in peius immutata esset, quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod praecesserit culpa; quod est contra Apostolum, Roman. 9, 12: «Cum nondum aliquid boni egissent aut mali» etc. Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali: quia hoc esset propinquum opinioni quae ponit animarum de corpore in corpus transitum; et sic peius adhuc, quia illa positio non dicit animam bestiae in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali: non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et praeterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit: quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus praedictis sic potest argui. Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non praecesserit. Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet». Abbiamo seguito fedelmente il testo della nostra edizione, ed è indubbio che il testo di questo *sed contra* sia piuttosto complesso, ma forse migliori accorgimenti tipografici nella traduzione potevano evitare di dare a volte strane impressioni, come quella di *smile* in un testo scritto.

dimostrano l'impossibilità della presenza di materia negli Angeli, come si è visto sopra). Esaminiamo tale particolare motivazione che esclude nell'anima la presenza di materia: poiché l'anima è forma del corpo, è necessario che sia forma del corpo o secondo l'intera sua essenza, oppure secondo parte della sua essenza. Ora, se l'anima è forma del corpo secondo l'intera sua essenza, è impossibile che parte della sua essenza sia materia, in quanto ciò che in sé è potenza pura non può essere atto o forma di qualcosa – ora, ogni potenza nel genere della sostanza è potenza pura, perché è soggetto immediato della forma sostanziale e della generazione (come dice Aristotele [*De Gen. et Corr.*, I, 3, 316 b 33-319 b 4]). Se invece l'anima è forma del corpo secondo una parte della sua sostanza per la quale è in atto (e non in ragione di un'altra che è la sua materia), seguono due inconvenienti. Il primo: il medesimo – di numero – atto è forma di diverse materie (ossia della materia corporea, e della materia spirituale – da cui l'essenza dell'anima è costituita –). Il secondo inconveniente: in potenze non del medesimo genere si dà il medesimo atto perfezionante (infatti la materia corporea e la materia spirituale non possono essere del medesimo tipo). E per giunta (altro inconveniente), ciò che è appena atto del corpo vivente, lo chiamiamo anima. Per una simile ragione Avicenna [*Metaphysica*, IX, 4] dimostra che le intelligenze sono semplici. Non neghiamo, tuttavia, che l'anima razionale abbia una qualche modalità di composizione. Invero la composizione presente nell'anima razionale è: l'anima razionale è composta di *esse* e *quod est*, come si è spiegato sopra – (2 SN, d. 3, q. 1, a. 1), riguardante gli Angeli, e (1 SN, d. 8, q. 5, a. 2), riguardante proprio l'anima razionale -. E c'è da dire che siffatto modo di composizione non si rinviene nelle altre forme, poiché le altre forme non possono essere sussistenti come nel proprio *esse*, bensì sono sussistenti in virtù dell'*esse* del composto. Ora, nel fatto che l'anima è composta di *esse* e *quod est*, l'anima risulta mancante rispetto alla semplicità di Dio. Anche questo, in maniera più esauriente, è stato spiegato in precedenza.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, resp. (PANDOLFI-COGGI, III, 802-05): «Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam; sed ipsas esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae. Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicuius: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subiectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de Generatione (text. 1) dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia eius; sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materiarum, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritualis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens; corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua *Metaphysica* (9, 4), intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex *esse* et *quod est*, ut supra, dist. 3 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in *esse* suo, sed sunt per *esse* compositi: et in hoc anima deficit a

Agli argomenti già noti dalla trattazione sugli angeli, cioè soprattutto l'equivalenza metafisica tra materialità e corporeità e la natura intellettuale di queste particolari sostanze, l'Aquinate aggiunge qui un'ulteriore ragione dedotta dal rapporto dell'anima al corpo, cioè che essa funga da *forma corporis*.

Ecco le repliche di Tommaso alle singole obiezioni iniziali. La prima distingue accuratamente due sensi di *hoc aliquid*:

1. «Questo qualcosa» in natura può dirsi per due ragioni. O per il fatto che ha un essere sussistente in natura – e in tal modo l'anima razionale è «questo qualcosa» -. Ma da ciò non segue che l'anima razionale sia composta di materia (infatti ciò risulta essere accidentale per ciò che è una realtà sussistente). Oppure «questo qualcosa» può dirsi in un altro modo: in ragione del fatto che qualcosa che è parte della sua essenza risulta individuato; e in tal modo l'anima non è «questo qualcosa» - infatti il principio di individuazione delle anime è dalla parte del corpo (e tuttavia anche dopo la separazione del corpo le anime rimangono individuate e distinte – come si è detto sopra -) -. E in questo secondo modo Aristotele [*De An.*, II, 1, 412 b 10ss.] accepisce [*sic!*] «questo qualcosa» (di conseguenza lì egli nega espressamente che l'anima sia «questo qualcosa»).<sup>13</sup>

Il primo senso, quello della capacità di sussistere per sé, non richiede affatto la composizione ilemorfica, perché non è legato, se non accidentalmente alla materia; il secondo, conseguenza dell'individuazione dell'anima in quanto unita al corpo, è da negarsi nel caso dell'anima, come attesta il Filosofo stesso.

La seconda replica riporta un argomento già noto:

---

simplicitate divina. Hoc etiam, in 1, dist. 8, plenius expositum est». Le due citazioni del *Commento alle Sentenze* sono secondo la nostra metodologia, per uniformità. Avvertiamo che, date le carenze della nostra edizione del *Commento alle Sentenze* nelle citazioni aristoteliche, il luogo del *De Generatione et Corruptione* l'abbiamo fortunatamente reperito in J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, *op.cit.*, 161 nota 54.

<sup>13</sup> *Ibidem*, ad 1 (PANDOLFI-COGGI, III, 804s.): «1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura: et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur: hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiae suae individuatur: et sic anima non est hoc aliquid principium enim individuationis animarum est ex parte corporis; et tamen etiam post separationem corporis remanent individuae et distinctae, ut in I lib. dictum est, dist. 8: et sic accipit Philosophus hoc aliquid in 2 de Anima (text. 3); unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid». Ci si permetta di dissentire dallo strano verbo 'accepisce' della versione italiana: non era meglio 'intende' o qualche suo sinonimo?

2. Patire e ricevere, e tutti i predicati del genere, si predicano equivocamente dell'anima e delle realtà materiali (come risulta evidente da Aristotele [*De An.*, III, 4, 429 a 14ss.] e da Averroè). Di conseguenza non è necessario che nell'anima si rinvenga la materia; invece è sufficiente che, nell'anima, ci sia una qualche potenzialità. Quale sia, poi, tale potenzialità presente nell'anima, è stato detto sopra a proposito degli Angeli.<sup>14</sup>

Si tratta della semplice applicazione all'anima umana dell'analogia metafisica relativa alle proprietà passive degli esseri.

Discorso simile vale per i diversi tipi di moto:

3. Non si richiede una materia dello stesso tipo per tutti i moti. Infatti per il moto locale non si richiede una materia che sia in potenza all'essere, bensì solo una materia che sia in potenza all'ubicazione. Similmente anche per la variazione che è dal vizio alla virtù (o al contrario) non si richiede una materia che sia in potenza all'essere, come parte dell'essenza del medesimo mobile, bensì si richiede soltanto una materia che sia in potenza alla virtù (e questa è la sostanza medesima dell'anima).<sup>15</sup>

Poiché non ha accettato l'equivalenza bonaventuriana tra potenza e materia, Tommaso può distinguere tra diversi tipi di potenzialità in relazione a diversi movimenti, alcuni bisognosi di materia, altri no.

La quarta risposta esclude ogni rapporto con la materia dall'azione divina:

4. Aristotele parla dell'agente naturale, il quale opera [partendo] dalla materia, come mostrano le sue argomentazioni, le quali procedono da questo principio: in ogni opera è necessario che vi siano tre cose, ossia ciò da cui qualcosa viene fatto, ciò verso cui il fare ha termine e chi la compie – e da ciò Aristotele conclude che l'essere fatto non è delle forme se non per accidente -. Ora, noi non concediamo che nell'azione divina, mediante la quale Dio crea l'anima, ci siano questi principi (e perciò non è necessario che l'anima, o un'altra sostanza spirituale creata da Dio, sia composta di materia – infatti, anche secondo Avicenna [*Metaphysica*, I e IV] l'Agente divino non agisce mediante

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, ad 2 (PANDOLFI-COGGI, III, 804s.): «2. Ad secundum dicendum quod pati et recipere, et omnia huiusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus aequivoce, ut patet ex Philosopho in 3 de Anima, et ex Commentatore ibidem: unde non oportet quod materia in anima inveniatur; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas. Qualis autem illa sit, supra, 3 dist., de Angelis, dictum est».

<sup>15</sup> *Ibidem*, ad 3 (PANDOLFI-COGGI, III, 804s.): «3. Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia eiusdem rationis ad omnes motus: quia ad motum localem non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, sed solum quae est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quae est de vicio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, quasi pars essentiae ipsius mobilis; sed requiritur materia tantum quae sit in potentia ad virtutem, et haec est ipsa substantia animae».

movimento, così da esigere una materia -). Anche Averroè [*Metaphysica*, XI] dice che l'agire viene detto equivocamente dell'azione con cui Dio agisce e dell'azione naturale.<sup>16</sup>

L'azione divina tocca l'esse stesso delle creature e non si svolge né nel movimento, né nel tempo, dunque non ha in nessun modo bisogno di materia per esplicarsi.

La quinta risposta chiarisce il ruolo dell'anima come principio vitale del vivente:

5. Secondo Aristotele [*De An.*, II, 2, 413 b 1] il vivere non è nient'altro che l'essere dei viventi. Perciò, come l'anima razionale è - ma non è ciò per cui è -, così pure l'anima razionale vive - ma non è ciò per cui vive -. Però, come ciò per cui l'anima razionale è formalmente non è una qualche forma che sia parte della sua essenza, ma è lo stesso suo vivere. Ma ciò per cui l'anima razionale è e ciò per cui l'anima razionale vive effettivamente è lo stesso Dio, il quale infonde in tutte le cose l'essere e la vita (nelle realtà composte, però, Dio infonde l'essere e la vita mediante la forma, che è parte della essenza di esse; nelle sostanze semplici, invece, Dio infonde l'essere e la vita per il tramite della loro essenza intera). Dio, poi, né è né vive a causa di un qualche principio efficiente a lui esterno; ma egli stesso è anche il suo vivere e il suo essere. Ora, in entrambe queste cose l'anima risulta mancante rispetto alla perfezione della vita divina.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, ad 4 (PANDOLFI-COGGI, III, 804-07): «4. Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suae ostendunt, quae ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quo factio terminatur, et ipsum faciens: et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accidens. Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse: quia etiam secundum Avicennam (*Metaph.* 1 et 4), agens divinum non agit per motum ut materiam exigit. Commentator etiam dicit in 11 *Metaphys.*, quod actio aequivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali».

<sup>17</sup> *Ibidem*, ad 5 (PANDOLFI-COGGI, III, 806S.): «5. Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 37), vivere nihil aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vita influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse: et in utroque horum deficit anima a perfectione divinae vitae».

Tutti gli Autori scolastici sono concordi sul principio *forma dat esse materiae*; lo troviamo anche in Bonaventura con parole leggermente diverse. Questo ruolo mediatore dell'atto d'essere si svolge però in modi diversi, quindi non prova la presenza di materia interiormente all'anima.

La sesta e ultima replica delucida la soggettività dell'anima quanto all'agire:

6. «Ciò per cui l'anima opera» in due maniere differisce da essa. Infatti l'anima opera grazie a qualcuno che le infonde l'essere, il vivere e l'operare – cioè Dio, il quale opera tutto in tutti – (ora è un fatto che tale qualcuno che infonde nell'anima l'essere, il vivere e l'operare, cioè Dio, differisce dall'anima). Inoltre l'anima opera in virtù della sua potenza naturale, che è il principio della sua operazione – ossia in virtù dei sensi o dell'intelletto – (ora tale potenza naturale dell'anima non è l'essenza dell'anima, bensì è una virtù sgorgante dall'essenza dell'anima). Dio, invece, in nessun modo opera in virtù di altro da sé – poiché egli ha da se stesso l'operare, ed egli stesso è la sua virtù -. Ora, non si dice che l'anima opera in virtù di qualcosa che non sia essa stessa, ma parte della sua essenza, come i corpi naturali operano grazie a una forma che è parte della loro essenza, anche se mediante qualche virtù quale strumento, come il fuoco mediante il calore.<sup>18</sup>

Già notavamo che è qui toccato un altro celeberrimo argomento di discussione tra scolastici, ossia la distinzione o meno dell'essenza dell'anima dalle sue facoltà operative. Non occupandoci direttamente di tale problematica, comunque anch'essa rivelativa di diversi atteggiamenti filosofici di fondo tra i due Nostri autori, ci limitiamo a notare che Tommaso distingue per l'anima umana due livelli di dipendenza nell'agire: a livello trascendentale, cioè dell'esse stesso, essa deve tutto a Dio creatore, mentre a livello predicamentale, proprio perché non è Dio, nel quale *esse* e *agere* s'identificano, ha bisogno di facoltà operative naturali, soprattutto i sensi e l'intelletto, parti integranti della sua stessa essenza, per mezzo delle quali l'uomo stesso, la persona nella sua unitarietà, agisce.

Una simmetria di trattazione con i testi del Serafico ci ha spinti a esaminare dapprima questo testo direttamente consacrato alla problematica ilemorfica in ambito psichico, ma si sarà notato anche da una citazione

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, ad 6 (PANDOLFI-COGGI, III, 806s.): «6. Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia eius, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa sed pars essentiae suae, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore».

dell'Aquinate stesso che, logicamente, questo discorso presuppone quello sulla semplicità metafisica dell'anima, già trattato in 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2.<sup>19</sup> E' da notare con attenzione che in questa distinzione, dopo aver trattato se a Dio convenga l'esse (1 SN, d. 8, q. 1, a. 1; ma non che sia l'esse di ogni cosa: 1 SN, d. 8, q. 1, a. 2) e l'attributo della semplicità, (1 SN, d. 8, q. 4, a. 1) egli s'è anche occupato della semplicità delle creature in genere (1 SN, d. 8, q. 5, a. 1), quindi tale trattazione è logicamente previa anche ai testi già esaminati sull'eventualità della composizione ilemorfica dell'angelo. Vale comunque la pena riportare almeno il *corpus articuli*, che si lascia facilmente suddividere in due parti, la prima contro l'ilemorfismo universale e la seconda con l'interpretazione della composizione potenza-atto tramite la concezione dell'esse *ut actus*:

Qui c'è una duplice opinione. Alcuni infatti dicono che l'anima è composta di materia e forma; e fra questi ci sono anche alcuni che dicono che la materia dell'anima e delle altre realtà corporali e spirituali è la medesima. Ma ciò non sembra vero, poiché nessuna forma è resa intelligibile se non perché viene separata dalla materia e dalle aggiunte della materia. Ora, ciò non si ha in quanto la materia corporale è stata perfezionata dalla corporeità, dato che la forma stessa della corporeità è intelligibile grazie alla separazione dalla materia. Per cui quelle sostanze che sono intelligibili per natura non sembra che siano materiali: altrimenti le specie delle cose in esse non si troverebbero secondo l'essere intelligibile. Per cui Avicenna dice che una cosa è detta intellettuale perché è immune dalla materia. Per questo la materia prima, in quanto è considerata priva di ogni forma, non ha diversità alcuna, né è resa diversa da qualche accidente prima dell'avvento della forma sostanziale, dato che l'essere accidentale non precede il sostanziale. Ora, a un unico perfettibile è dovuta un'unica perfezione. Quindi è necessario che la prima forma sostanziale perfezioni tutta la materia. Ma la prima forma che è ricevuta nella materia è la corporeità, della quale [la materia prima] non è mai privata, come dice Averroè [*Physica*, I, l. 63]. Quindi la forma della corporeità è in tutta la materia, e quindi la materia non sarà se non nei corpi. Se infatti tu dicessi che la quiddità della sostanza è la prima forma ricevuta nella materia, si ritornerebbe allo stesso punto: poiché la materia non ha la divisione dalla quiddità della sostanza, ma dalla corporeità, alla quale fanno seguito le dimensioni della quantità in atto; e poi mediante la divisione della materia, secondo che è collocata in diverse posizioni, vengono acquisite in essa le diverse forme. Infatti l'ordine di nobiltà dei corpi sembra essere secondo l'ordine della loro posizione, come il fuoco è sopra l'aria; e così non sembra che l'anima abbia la materia, a meno che la materia non venga presa in senso equivoco.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *En passant* rileviamo che questo testo è esaminato da J. OWENS, «Soul as Agent in Aquinas», in *The New Scholasticism*, 48 (1974), 40-72, specialmente 54ss., dove l'A. nota che l'anima, contrariamente agli argomenti platonici che Tommaso affronta, non è concepita dall'Aquinate come *motor corporis* in quanto è forma, ma che ha una sua causalità legata alla sua somiglianza con Dio.

<sup>20</sup> 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2, resp. (PANDOLFI-COGGI, I, 528-31): «Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eandem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma

Cronologicamente questo è il primo testo, almeno tra quelli esaminati qui, nel quale Tommaso si misura con l'ilemorfismo universale. Abbiamo ragione di pensare che tra i *quidam* nominati genericamente all'inizio come sostenitori di questa tesi egli comprenda anche Bonaventura, suo illustre collega parigino negli anni della stesura del *Commento alle Sentenze*. Era prassi comune non citarsi tra autori contemporanei viventi e tantomeno tra maestri della medesima università. Come già notato, all'inizio della sua carriera l'Aquinate è già nettamente contrario alla tesi ilemorfica per due ordini di motivi, che nel paragrafo precedente abbiamo visti sviluppati in misura varia nelle diverse opere: anzitutto per un motivo gnoseologico, ossia il fatto che la presenza di materia impedirebbe all'anima intellettuale di svolgere il suo atto specifico, cioè l'astrazione,<sup>21</sup> che richiede necessariamente la separazione dalla situazione di esistenza materiale, come egli convalida qui con l'autorità di Avicenna; in secondo luogo per una ragione metafisica, vale a dire che una volta che una forma sostanziale si congiunge con la materia prima la investe tutta e riempie nel suo complesso, *sit venia verbo*, con la sua perfezione, sicché la forma corporea dovrebbe essere presente in tutto quell'essere, dovrebbe cioè trattarsi

---

efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est in quantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit (tract. 3, 8), quod aliquid dicitur esse intellectivum quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Comment. (Phys. 1, text. 63). Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur».

<sup>21</sup> Per delineare l'insieme della visione tomistica sull'astrazione è ancora utile G. VAN RIET, «La theorie thomiste de l'abstraction», in *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), 353-93.

di un corpo, alle cui proprietà soltanto potrebbero far seguito diverse forme.<sup>22</sup> Una volta di più è chiaro il legame che unisce strettamente la pluralità delle forme, come premessa, all'ilemorfismo universale, come stretta conseguenza. D'altronde in questo testo, e un po' in tutto il *Commento alle Sentenze* come già notavamo, Tommaso si mostra abbastanza accondiscendente verso il linguaggio ilemorfico, pare cioè tollerare che si adotti anche questo vocabolario da lui non condiviso, purché si sappia di usare *materia* in senso equivoco, cioè come puro sinonimo di *potentia*. Quest'ultimo uso è quello che abbiamo riscontrato in Bonaventura. Peraltro i nostri due illustri Autori convergono nell'assegnare all'anima umana una composizione che contempra l'esse e anche *quod est* e *quo est*, sebbene differiscano molto nell'interpretare questi principi.<sup>23</sup>

La sua visione alternativa, chiara già ai suoi primi passi come docente e come scrittore, è quella, a noi già nota, della composizione metafisica di *essentia* ed esse, che qui stanno come potenza e atto, ovvero come *quod est* e *quo est*, secondo una divisione più tradizionale, risalente già a Boezio,<sup>24</sup> che Tommaso s'incaricherà di precisare in dettaglio. Ecco come seguita la sua argomentazione:

Altri dicono che l'anima è composta di *quo est* e *quod est*. Ora, il *quod est* differisce dalla materia: poiché *quod est* dice un supposito avente l'essere, mentre la materia non ha l'essere, ma [lo ha] il composto di materia e forma: per cui non la materia è il *quod est*, ma il composto. E così in tutte le cose in cui c'è composizione di materia e forma vi è anche composizione fra *quo est* e *quod est*.

Ora, nei composti di materia e forma il *quo est* può essere di tre tipi. Si può dire infatti *quo est* la stessa forma della parte, che dà l'essere alla materia. Si può anche dire *quo est* lo stesso *actus essendi*, cioè l'essere, come ciò mediante cui si corre è l'atto del correre. Si può anche dire *quo est* la stessa natura che risulta dalla congiunzione della forma con la materia, come l'umanità; soprattutto secondo quanti ritengono che la forma che è il tutto, che è detta quiddità, non è la forma della parte: fra i quali c'è Avicenna.

Siccome però nella nozione di quiddità o essenza non c'è che sia composta o che sia un composto, di conseguenza si può trovare e intendere qualche quiddità semplice, non conseguente alla composizione di forma e materia. Se dunque troviamo qualche quiddità che non è composta di materia e forma, quella quiddità o è il suo *esse* oppure no. Se quella quiddità è il suo *esse*, allora sarà l'essenza di Dio stesso, che è il suo *esse*, e sarà del tutto semplice. Se invece non è lo stesso *esse*, bisogna che abbia l'esse acquisito da un altro, come accade per ogni quiddità creata. E poiché si è posto che questa

---

<sup>22</sup> Questo passo tomista è esaminato da J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op. cit., 352s. soprattutto nella linea dell'individuazione delle sostezenze materiali. Riprenderemo quest'analisi.

<sup>23</sup> L'osservazione è di J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, op.cit., 162.

<sup>24</sup> Rileva attentamente quest'uso dei termini in un senso originale rispetto alle fonti già C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, 202. 346s.

quiddità non sussiste nella materia, non acquisterebbe un essere in altro, come le quiddità composte, ma acquisterebbe un essere in sé: e così la stessa quiddità sarà il *quod est*, e il suo stesso *esse* sarà il *quo est*. E poiché tutto ciò che non ha qualcosa da sé è possibile rispetto a quella cosa, dato che questa quiddità ha l'esse da altro, sarà possibile rispetto a quell'essere, e rispetto a ciò da cui ha l'esse, nel quale non cade alcuna potenza: e così in tale quiddità si troveranno la potenza e l'atto, secondo che la stessa quiddità è possibile, e il suo *esse* è il suo atto. E in questo modo intendo negli Angeli la composizione di potenza e atto, e di *quo est* e *quod est*, e similmente nell'anima. Per cui l'Angelo, o l'anima, può essere detto quiddità o natura o forma semplice, in quanto la sua quiddità non è composta di realtà diverse; tuttavia sopraggiunge la composizione di queste due cose, cioè della quiddità e dell'esse.<sup>25</sup>

Esponendo la sua posizione Tommaso dà delle nozioni straordinariamente ricche e feconde di sviluppi all'interno della sua stessa evoluzione personale. *Quod est* è il supposito individuale, ovvero l'individuo sostanziale, il soggetto che esiste in modo naturalmente autonomo, nozione abbastanza condivisa tra gli Scolastici, mentre *quo est*, ovvero principio

---

<sup>25</sup> *Ibidem* (PANDOLFI-COGGI, I, 530s.): «Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est.

In compositis autem ex materia et forma «quo est» potest dici tripliciter. Potest enim dici «quo est» ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici «quo est» ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici «quo est» ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna (tract. 5, 3).

Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens potest inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est suum esse, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu eius a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus eius. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse».

sostanziale, componente metafisico di un individuo sussistente, è sia la forma considerata rispetto alla materia prima, sia l'esse *ut actus*,<sup>26</sup> sia la natura, in senso fisico, o quiddità, in senso gnoseologico, di un determinato individuo. Ma quest'ultima nozione è di per sé indifferente a una realizzazione materiale o immateriale, composta o semplice: così, per l'Angelico si può dare una natura semplice, ossia semplice in senso assoluto se coincide col suo stesso esse, se è il suo *ipsum esse*; ma questo è solo il caso di Dio, *Ipsum Esse subsistens*; oppure relativamente semplice, nel senso che non ha composizione di materia e forma al suo interno, dove la quiddità svolge la funzione di potenza rispetto all'esse che è sempre atto, di *quod est*, soggetto non sussistente, ma potenzialmente tale, di fronte al *quo est*, all'imprescindibile principio di attualità. Così Tommaso, rispondendo alla domanda iniziale sulla semplicità dell'anima umana, ha enucleato la nozione di forma pura, da applicare in primo luogo agli Angeli e solo in seconda battuta all'anima umana, della quale occorre ritenere che è tale perché forma di un corpo umano.

Un testo molto importante, espressione ormai della posizione maturata oltre dieci anni dopo il *Commento alle Sentenze*, è quello della *Summa theologiae*, p. I, q. 75, a. 5 dedicato espressamente all'ilemorfismo psichico nel quadro della riflessione sull'essenza dell'anima umana.

Sembra che l'anima sia composta di materia e forma. Infatti:

1. La potenza si contraddistingue dall'atto. Ora, tutti gli esseri che sono in atto partecipano del primo atto, che è Dio; poiché essi sono buoni, sono enti e viventi, per una sua partecipazione, come insegna Dionigi [*De Div. Nom.*, c. 5, § 1 (=PG 3, 815)]. Allo stesso modo tutti gli esseri in potenza partecipano della potenza prima. Ma la potenza prima è la materia prima. Perciò, essendo l'anima umana in qualche modo in potenza, come apparisce dal fatto che l'uomo talora è solo potenzialmente cosciente, è chiaro che l'anima umana partecipa della materia prima, come di una sua parte.<sup>27</sup>

La prima ragione a favore dell'ilemorfismo psichico è dedotta da un parallelismo nella dialettica di partecipazione: come c'è un atto primo, puramente e semplicemente atto, cioè quello divino, del quale gli esseri

---

<sup>26</sup> E' un testo non citato in precedenza, nell'*excursus*, a proposito della concezione tomistica di esse, ma sarebbe stato davvero impossibile citarli tutti, dato il loro numero sovrabbondante.

<sup>27</sup> ST, p. I, q. 75, a. 5, arg. 1: «1. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro *De Div. Nom.* [c. 5, lect. 1]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui».

partecipano in quanto sono in atto, così c'è una potenza prima della quale tutti gli esseri in potenza sembrano partecipare. L'anima non manca di aspetti potenziali, dunque dovrebbe avere materia prima in se stessa.

2. Dovunque si trovino le proprietà della materia, ivi è la materia. Ora nell'anima si trovano le proprietà della materia, che sono il fare da soggetto [a una forma] e il subire trasmutazioni; infatti essa è il soggetto della scienza e della virtù, e può passare dall'ignoranza alla scienza, dal vizio alla virtù. Dunque nell'anima deve esserci la materia.<sup>28</sup>

La seconda è la ben nota argomentazione dei sostenitori della tesi ilemorfica: dove c'è una proprietà tipica della materia, lì c'è materia. Le esemplificazioni brevemente addotte sono di ordine cognitivo e morale.

3. Le cose prive di materia non hanno una causa del proprio essere, come afferma Aristotele [*Metaphys.*, VIII, 6, 1045 b 3s.]. Ma l'anima ha una causa del suo essere, essendo creata da Dio. Dunque in essa deve esserci la materia.<sup>29</sup>

Questa terza argomentazione è derivata dal Filosofo: nel luogo citato egli si sta occupando di render ragione dell'unità della definizione e della sostanza nel quadro dell'ilemorfismo e distingue tra esseri composti di materia e forma, i quali hanno una causa efficiente della loro unità, ed esseri privi di qualsiasi tipo di materia, intelligibile<sup>30</sup> o sensibile, i quali sono immediatamente unità e sostanze, senza altre cause del loro esistere in modo determinato. Ragionando per *modus tollens* Tommaso considera che l'anima umana è creata da Dio, per cui sembrerebbe composta e non semplice nella sua essenza.

4. Ciò che non ha materia, ma è sola forma, è atto puro e infinito. Ma ciò spetta soltanto a Dio. Perciò nell'anima non può mancare la materia.<sup>31</sup>

Questa quarta e ultima ragione a favore dell'ilemorfismo è derivata da un modo univoco di pensare la forma: se è pura forma è di per sé un atto puro e infinito, proprietà che spetta solo a Dio. Già avevamo notato che questa

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, arg. 2: «2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari: subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia».

<sup>29</sup> *Ibidem*, arg. 3: «3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in *8 Metaphys.* [c. 6, lect. 5]. Sed anima habet causam sui esse: quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam».

<sup>30</sup> Un esempio di materia intelligibile è il genere in quanto elemento potenziale all'interno di una definizione.

<sup>31</sup> *Ibidem*, arg. 4: «4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem est solius Dei. Ergo anima habet materiam».

preoccupazione, distinguere le creature dal Creatore, è comune ai Nostri dottori scolastici.

L'unica ragione portata nel *sed contra* è di un commento agostiniano alla Genesi, quasi a togliere la paternità della tesi al grande dottore africano, tanto invocato dai sostenitori dell'ilemorfismo:

In contrario: S. Agostino [*Super Genesim ad litteram*, VII, vii-ix, 10-13 (PL 34, 359s.)] dimostra che l'anima non è fatta di materia corporea, né di materia spirituale.<sup>32</sup>

Un ragionamento siffatto, tratto da un'altra opera agostiniana l'avevamo incontrato per esteso nel *Commento alle Sentenze*.

La posizione personale di Tommaso riunisce qui sia la riflessione a partire dalla natura stessa dell'anima, sia dalla sua attività intellettuale:

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

La seconda considerazione parte dal carattere specifico dell'anima umana, cioè in quanto è intellettuale. Infatti è evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto in conformità alla natura del ricevente. Così ogni oggetto è conosciuto secondo il modo, col quale la sua forma si trova nel soggetto conoscente. Ora l'anima intellettuale conosce alcuni oggetti nella loro natura universale e assoluta, p. es., la pietra in quanto è pietra, nella sua assolutezza. Vi è dunque nell'anima intellettuale la forma della pietra nella sua assolutezza, secondo la propria ragione formale. Perciò l'anima intellettuale è una forma assoluta, non già un composto di materia e di forma. Infatti se l'anima intellettuale fosse composta di materia e di forma, le forme delle cose sarebbero ricevute in essa nella loro individualità; e così essa conoscerebbe le cose soltanto nella loro singolarità, come avviene nelle potenze sensitive, che ricevono le forme delle cose in un organo corporeo: la materia infatti è il principio di individuazione delle forme. Rimane dunque che l'anima intellettuale e ogni sostanza intellettuale, che conosca le forme nella loro assolutezza, non è composta di materia e di forma.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. c.: «Sed contra est quod Augustinus probat, in 7 *Super Gen. ad litt.* [cc. 7-9], quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali».

<sup>33</sup> *Ibidem*, resp.: «Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars

Questo *respondeo* ci offre una sintesi pacata e profonda insieme della concezione anti-ilemorfica riguardante l'anima umana. Al tempo stesso è un'argomentazione molto forte a sostegno dell'immaterialità, ovvero spiritualità, dell'intelletto.<sup>34</sup> L'Aquinate inizia il suo ragionare dicendo che la semplicità metafisica, quindi l'immaterialità dell'intelletto, può essere dimostrata in due modi: a partire dalla nozione generale di anima e dalla specifica differenza dell'anima umana in quanto razionale. In primo luogo, la natura dell'anima come forma di un corpo richiede che almeno una sua parte sia del tutto priva di materia, poiché solo quella dovrebbe essere propriamente chiamata *anima*; se poi la funzione di forma fosse da attribuire all'anima nel suo complesso la forma è atto, quindi metafisicamente contrapposta alla potenza, e quindi *a fortiori* l'anima non ammetterebbe materia in sé, dato che la materia è pura potenza. In secondo luogo, l'anima in quanto razionale non accoglie in sé materia in base a un duplice ragionamento: il primo, composto a sua volta di un doppio sillogismo, parte dal noto assioma di origine neoplatonica *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, per derivarne che la conoscenza, essendo un possedere la forma del conosciuto nel conoscente, presenta la realtà naturale nell'intelletto secondo il modo di essere specifico dell'intelletto. Questa conclusione, implicita in verità, è la premessa maggiore del secondo sillogismo: l'intelletto conosce le cose nella loro natura assoluta, ossia, etimologicamente, libera, dalla materia s'intende, come è illustrato dall'esempio della pietra, un

---

actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse *primum animatum*.

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. – Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae».

<sup>34</sup> Questo secondo aspetto è esaminato in dettaglio da D. R. FOSTER, «Aquinas on the Immateriality of the Intellect», *op.cit.*, 422-26. Peraltro già S. VANNI ROVIGHI, «La concezione tomistica dell'anima umana», *op. cit.*, 354 nota 13 pone l'accento sulla diversità di modo di argomentare di questo testo, sulla concezione degli universali, che il Foster chiama 'argomento di tipo 2', e un testo come ST, p. I, q. 75, a. 2, sulla capacità di conoscenza di tutti i corpi, che il Foster chiama 'argomento di tipo 1'.

classico in proposito, che fa da premessa minore, sicché si può concludere che la conoscenza intellettuale delle realtà sensibili è priva di materia. Per *modus tollens*, poi, Tommaso deriva la conclusione del secondo ragionamento: poiché l'anima intellettuale conosce le realtà naturali senza la loro materia, la materia non può essere presente in nessun modo nell'anima intellettuale, altrimenti essa non potrebbe permettere all'uomo di conoscere le nature assolute, cioè universali, delle cose, ma le presenterebbe sempre singolari e individuali, proprio come fanno le facoltà sensibili.

Ecco ora le repliche di Tommaso agli argomenti iniziali.

1. L'atto primo è il principio universale di tutti gli atti, perché essendo infinito «virtualmente contiene in sé tutte le cose», come dice Dionigi [*De Div. Nom.*, c. 5, § 3 (=PG 3, 817)]. E' quindi partecipato dalle cose, non dividendo se stesso in parti, ma mediante l'esercizio della sua causalità. Invece la potenza deve essere proporzionata all'atto, essendo recettiva dell'atto. Ora gli atti ricevuti, che procedono dal primo atto infinito, e sono in certo modo partecipazioni di esso, sono diversi tra loro. Non può quindi esistere una potenza capace di ricevere tutti gli atti; come invece esiste un atto unico, il quale causa tutti gli atti partecipati; altrimenti quella potenza recettiva adeguerebbe la potenza attiva del primo atto. Ma nell'anima intellettuale vi è una potenza recettiva, che è ben diversa dalla potenza recettiva della materia prima, come si rileva dalla diversità delle cose ricevute; infatti la materia prima riceve le forme individuali, mentre l'intelletto riceve le forme assolute. Perciò l'esistenza di tale potenza, nell'anima intellettuale, non prova che l'anima sia composta di materia e forma.<sup>35</sup>

Al primo argomento Tommaso, stabilita con lo Pseudo-Dionigi la virtuale infinità dell'atto d'essere, replica che c'è differenza di fondo tra atto primo e potenza prima; il primo partecipa la sua attualità ai singoli esseri mediante la causalità, senza nessuna divisione materiale, mentre la potenza, dovendosi proporzionare all'atto che riceve, non può esistere una e unica come fonte di partecipazione per i singoli, altrimenti una sola potenza prima adeguerebbe tutta la virtualità dell'atto primo, che invece si esplica con risultati

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, ad 1: «1. Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter «in se omnia prae habens», ut dicit Dionysius [*De Div. Nom.*, c. 5, lect. 3]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma».

diversi. Perciò la potenzialità dell'anima, soggetta a ricevere cose molto diverse tra loro, non è per nulla identica a quella della materia prima: sicché l'anima umana ha in sé potenza, ma niente affatto materia prima.

2. Fare da soggetto e subire trasmutazioni appartiene alla materia, in quanto è in potenza. Come dunque è diversa la potenza dell'intelletto da quella della materia prima, così è diversa la natura di queste loro funzioni. L'intelletto infatti è il soggetto della scienza e si trasmuta dall'ignoranza alla cognizione, in quanto è in potenza alle specie [o immagini] intelligibili.<sup>36</sup>

La diversità degli accidenti che l'intelletto riceve prova la potenzialità presente nell'anima, punto sul quale l'Aquinate va senz'altro d'accordo con Bonaventura, ma non che questa potenzialità sia identica a quella della materia prima propriamente intesa.

3. La forma causa e determina l'essere della materia; difatti l'agente, in quanto riduce la materia all'atto della forma mediante il processo di trasmutazione, ne causa l'essere. Ma se una cosa è forma sussistente, non riceve l'essere da un principio formale, e neppure ha una causa che lo muti dalla potenza all'atto. Perciò il Filosofo [*loc. cit.*], dopo le parole riportate, conclude dicendo che, negli esseri composti di materia e forma, «non si trova altra causa, fuori di quella che muove dalla potenza all'atto; invece in quelli, che sono privi di materia, tutta la loro natura è un'entità semplice».<sup>37</sup>

Che l'anima umana abbia Dio per creatore non toglie la possibilità che sia in se stessa una forma sussistente: in quanto tale essa non ha bisogno di un'ulteriore causa formale che medi l'essere in suo favore, essendo essa stessa il soggetto di tale comunicazione dell'esse. Aristotele stesso, nel seguito del passo citato nella contro-argomentazione, pare sollecitare quest'interpretazione.

4. Di fronte a ogni ente partecipato la realtà di cui esso è partecipazione si presenta come atto. Ora, è necessario che tutte le forme create sussistenti per se stesse partecipino l'essere; poiché anche «la vita in se stessa» o qualunque altra entità assoluta «partecipa l'essere», come scrive Dionigi [*De Div. Nom.*, c. 5, § 1 (=PG, 3, 815)]. Ma l'essere partecipato è limitato alla capacità del partecipante. Quindi Dio solo, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito. Invece nelle sostanze intellettuali si ha

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, ad 2: «2. Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles».

<sup>37</sup> *Ibidem*, ad 3: «3. Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens: unde agens, in quantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa [*loc. cit.*], Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, «nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum: quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid».

composizione di atto e potenza: non già di materia e di forma, ma di forma e di essere partecipato. Perciò alcuni dicono che esse risultano composte di *quo est* [cioè di esistenza], e di *quod est* [ossia di essenza]. Infatti l'essere è ciò per cui [*quo*] una cosa esiste.<sup>38</sup>

In chiave dialettica della partecipazione all'esse, ripresa con l'esplicita citazione di un neoplatonico per lui importantissimo come lo Pseudo-Dionigi, l'Angelico delinea con chiarezza la distinzione tra la semplicità assoluta e perfetta di Dio e la composizione potenza-atto propria di ogni creatura. L'espressione iniziale ribadisce una verità decisiva per Tommaso, quella dell'attualità dell'esse che si presenta sempre come atto, come realtà partecipabile e mai partecipata, realizzando l'intimità di presenza più profonda possibile nelle fibre di qualsiasi essere.<sup>39</sup> Qui l'Aquinate nota che anche la vita, per quanto la si possa concepire sussistente, non è altro che un modo di partecipare l'esse: *vivere est esse viventibus*, come ripete in altri luoghi.<sup>40</sup>

Uno degli ultimi testi nei quali Tommaso ritorna, seppur brevemente, sulla problematica ilemorfica riguardante l'anima è l'ottava questione del terzo *Quodlibet*, che esponiamo qui per parafrasi. Vengono contrapposti un singolo *argumentum* e un unico *sed contra*: il primo rileva la minor semplicità metafisica tra sostanze intellettuali superiori, come quelle angeliche, e l'intelletto umano per derivare che ciò che non è più semplice deve esser composto, sicché la composizione ilemorfica, indicata come prima tra le composizioni, deve avervi posto, mentre il secondo oppone un luogo aristotelico del *De Anima* nel quale, descrivendo il processo conoscitivo, si nota che le *species* delle realtà materiali, appunto perché tali, non sono attualmente intelligibili, ma lo diventano una volta ricevute dall'intelletto, il quale, pertanto, dovrebbe esser scevro di materia. La soluzione di Tommaso distingue, tornando a una moderazione che in quegli anni il fuoco della polemica anti-averroista aveva fatto dimenticare, due sensi di materia. Nel primo, assolutamente lato e identico con la potenza in

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, ad 4: «4. Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam «ipsa vita», vel quidquid sic diceretur, «participat ipsum esse», ut dicit Dionysius, 5 cap. *De Div. Nom.* [lect. 1]. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse partecipato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est*: ipsum enim esse est *quo* aliquid est».

<sup>39</sup> Questo testo è utilizzato, tra gli altri, da F. O' ROURKE, «*Virtus essendi*: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», *op. cit.*, 67.

<sup>40</sup> Cfr. In librum *De causis* expositio, 12.

tutta la sua ampiezza di significato (è quello adottato da Bonaventura), si può dire che qualsiasi sostanza creata, in quanto distinta da Dio, ha in sé potenza e quindi materia; ma nel secondo, più proprio e condivisibile, identico col semplice essere soltanto in potenza (non più potenza in ogni modo!), ovvero con l'essere in potenza nell'ordine della sostanza, la presenza di materia nell'anima umana va negata e questo per due ragioni, ormai ben note: l'attività di conoscenza tipicamente intellettuale, nel quale la realtà sensibile viene assimilata in modo peculiarmente immateriale, quindi con l'esclusione di materia nell'intelletto, e la perfezione metafisica dell'essere materiale data subito e interamente dalla forma di corporeità, sicché un'anima umana composta di materia e forma sarebbe forma del corpo solo per la sua parte formale. Così è facile replicare all'argomento iniziale distinguendo potenza e atto in genere come principi di ogni sostanza rispetto a materia e forma principi relativi alla sola sostanza soggetta al moto.<sup>41</sup>

In conclusione possiamo rilevare agevolmente che Tommaso è fin dall'inizio della sua carriera accademica un netto oppositore dell'ilemorfismo universale, che giudica dapprima in modo abbastanza benevolo, poi via via più severo, che gli sembra un'inutile complicazione e una soluzione ancora un po' superficiale del fondamentale problema della *Diremtion* metafisica radicale tra Creatore e creatura. Egli propone di sostituirlo con la composizione *essentia-esse*, dove l'*essentia* ha il ruolo di potenza e l'*esse* sempre e comunque quello di atto, *actus essendi*, ossia del risultato di un'azione che, al tempo stesso, dà l'esistenza al soggetto e tutte le sue proprietà necessarie. L'anima umana è una cartina di tornasole particolarmente significativa della sua diversa concezione metafisica rispetto a quella di Bonaventura: essa, creata direttamente da Dio, è in sé pura forma dotata di un *esse* autonomo, senza commistione di materia, inestricabilmente legata alla quantità, ma, al contempo informa una materia che rende corpo umano in una dualità di principi metafisici che rispetta sia l'unità fondamentale della persona, sia la complessità strutturale delle sue operazioni.

---

<sup>41</sup> Cfr. QDL, n. 3, q. 8.

## BIBLIOGRAFIA CITATA

### Fonti

#### Opere di S. Tommaso

*Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, (edd. PANDOLFI C.-COGGI R.), voll. 10, 2001s.;

*In librum De causis expositio* (edd. PERA C., CARMELLO P.), 1955;

XXV vol. dell'Edizione Leonina: *Quaestiones de Quodlibet I-XII* (vol. 1: VII-XI; vol. 2: I-VI. XII; 1996);

*La Somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, voll. 35, di cui uno d'introduzione e uno di indici, ESD, Bologna 1985 (già Salani, Firenze 1949-75).

### Studi

FABRO Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960;

QUINN John F., *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (=Studies and Texts 23), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973;

WIPPEL John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (=Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1), The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2000.

### Articoli

BOLTON Robert, «Aristotle's Definitions of the Soul: *De Anima* II, 1-3», in *Phronesis*, 33 (1978), 258-78;

FOSTER David Ruel, «Aquinas on the Immateriality of the Intellect», in *The Thomist*, 55 (1991), 415-38;

O' ROURKE Fran, «*Virtus essendi*: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», in *Dionysius*, 15 (1991), 31-80;

OWENS Joseph, «Soul as Agent in Aquinas», in *The New Scholasticism*, 48 (1974), 40-72;

SORABJI Richard, «Body and Soul in Aristotle», in *Philosophy*, 49 (1974), 63-89;

VANNI ROVIGHI Sofia, «La concezione tomistica dell'anima umana», in *Sapienza*, 10 (1957), 347-59;

VAN RIET Georges, «La theorie thomiste de l'abstraction», in *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), 353-93.