

Paola Bernardini

Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico

1. *La rivalutazione del corpo*¹

Per la prima volta nell'orizzonte filosofico-teologico della cristianità latina Tommaso d'Aquino (1224-1274) tenta di teorizzare, avvalendosi di una potente e rigorosa strumentazione filosofica di derivazione aristotelica, l'unità di anima e corpo: l'essere umano cessa di essere considerato un'anima che si serve di un corpo materiale e corruttibile come di uno strumento per lo svolgimento delle operazioni vitali.

Per comprendere appieno la novità di questa prospettiva, mi si concederà di ricordare brevemente, in estrema sintesi, la posizione agostiniana attraverso alcune delle sue più celebri e controverse formulazioni. In *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52 Agostino afferma:

L'essere umano dunque [...] è un'anima razionale che si serve di un corpo mortale e terreno.²

Questa formulazione marcatamente dualista, che identifica l'*homo* con la sua anima, di cui il corpo è strumento, si accompagna, come è noto, ad altre in cui la nettezza di tale radicale divisione viene meno. In *De civitate Dei*, XIII, 24, 2 la proposta antropologica agostiniana, pur rilevando la sostanziale distinzione tra anima e corpo, li riunisce in un'unità le cui parti sono disposte in ordine gerarchico:

¹ Questo intervento nasce in seguito a successivi momenti di riflessione che hanno avuto inizio durante il corso di Storia della filosofia medievale che ho tenuto presso l'Università di Siena (a.a. 2005/2006) sul tema "Anima e corpo nel medioevo". Desidero ringraziare, oltre agli studenti del corso, per la loro partecipazione attenta, Caterina Botti, con cui ho in varie occasioni avuto scambi proficui sui recenti sviluppi della bioetica cattolica e Fabrizio Amerini, che mi ha dato l'occasione di tornare sul tema in occasione di una lezione seminariale che ho tenuto a Parma il 22 novembre 2007, e con il quale ho condiviso una stimolante discussione sul tema qui presentato.

² Si avvisa che, in assenza di ulteriori precisazioni, le traduzioni sono state da me approntate. AUGUSTINUS HIPNONENSIS, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, PL 32, I, 27, col. 1332: "Homo igitur [...] anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore".

Paola Bernardini *Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico*

L'essere umano non è corpo o anima soltanto, ma ciò che risulta e dall'anima e dal corpo. Indubbiamente è vero che l'anima non è l'uomo per intero, ma la parte migliore dell'uomo; né il corpo è l'uomo per intero, ma la parte inferiore dell'uomo. Soltanto quando le due parti sono congiunte assieme si ha il nome di essere umano; tuttavia non perdono questo nome le singole parti, anche quando ne parliamo separatamente.³

In *De Trinitate*, XV, c. 7 la tensione verso l'unità dell'*homo* sfocia in una nota affermazione:

L'uomo è una sostanza razionale composta da anima e corpo.⁴

Non possiamo non rilevare l'ansia che spinge Agostino a proporre, senza trovare una convincente soluzione filosofica, un'unità sostanziale tra le due componenti che costituiscono l'essere umano. La sua elaborazione rimane infatti impregnata di un dualismo di matrice neoplatonica, pur animata da una tensione irrisolta, che è destinata a tramandarsi all'Alto Medioevo, come risulta da una variegata documentazione che attesta, insieme alla più nota accezione negativa dell'elemento corporeo, considerato carcere dell'anima, la presenza di formulazioni che tendono a riconoscere al corpo, pur in modo limitato e circoscritto, un valore positivo. Anche durante i secoli attraversati, in tutte le forme letterarie e artistiche, dal tema del *contemptus mundi*, l'ambiguità nella concezione del corporeo rimane, perché costitutiva della tradizione cristiana stessa, dal momento che il tema della resurrezione della carne è biblico. Non era possibile, dunque, neppure in epoca medievale, quando il disprezzo del mondo era un atteggiamento teorizzato e praticato, liquidare il corpo come elemento puramente negativo: teorizzazioni che ebbero risonanza meno significativa, ma che si armonizzano con l'uso cristiano di riti e pratiche liturgiche, che utilizzano il corpo come veicolo attraverso il quale vengono ricevuti i sacramenti⁵ e che si strutturano intorno al tema ricorrente del corpo tempio dell'anima (si pensi per esempio a Cassiodoro, che tanto ha influenzato con il suo *De anima* la letteratura successiva). La perfetta identificazione del corpo con il male, o con il peccato, allorché si è trasmessa alla dottrina cristiana, ha faticato non poco ad attecchire (si pensi alla dura repressione messa in atto nel XIII secolo contro i Catari e, ai tempi di Agostino, all'atteggiamento ostile della Chiesa nei confron-

³ ID., *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, PL 41, XIII, 24, col. 0399: "[...] homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur".

⁴ ID., *De Trinitate libri quidecim*, PL 42, XV, 7, col. 1065: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore".

⁵ Si veda I. TOLOMIO, 'Corpus carcer' nell'alto medioevo. *Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995), a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Tarnuzze, Impruneta, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 3-19.

ti dei Manichei) ed ha lasciato comunque ampio margine ad atteggiamenti di maggiore ambiguità, in cui si sono mossi, seguendo Agostino, gli autori medievali. Da qui lo sforzo speculativo al servizio della teorizzazione del peccato originale, primo momento di allontanamento dell'uomo dal divino, in cui si realizza il peccato, le cui conseguenze toccano l'integrità spirituale e corporea della creatura fatta a sua immagine: in questo modo si sposta il problema, connettendo la condizione umana di miseria e perdizione ad un libero atto della volontà umana, e non ad una creazione di un corpo di per sé malvagio. Questa riflessione si addensa intorno ad un nucleo, già enunciato, che non può essere in nessun modo tralasciato: la carne, la corporeità, è destinata alla resurrezione, ed è perciò inserita a pieno titolo nell'escatologia cristiana medievale e moderna.

Possiamo perciò pensare alla soluzione offerta da parte di Tommaso d'Aquino come a un'elaborazione fortemente teorica, di impianto metafisico, che accoglie in sé la sfida di restituire alla carne biblica il ruolo di centralità che l'influsso neoplatonico le aveva sottratto, utilizzando come strumento il suo 'avversario naturale', ovvero Aristotele.

È a partire da queste premesse, che possono aiutare a riflettere sul senso complessivo della speculazione di Tommaso in questo campo, che lo seguiamo quando spiega la peculiarità dell'unione dell'anima umana con il corpo:

Infatti la perfezione della beatitudine non potrebbe essere dove manca la perfezione della natura. Essendo invece l'unione di anima e corpo di carattere naturale, e sostanziale, non accidentale, non può essere che la natura dell'anima sia perfetta se non è congiunta al corpo; e così l'anima separata dal corpo non può ottenere l'ultima perfezione della beatitudine. Anche a causa di ciò dice Agostino alla fine de *La Genesis alla lettera* che le anime dei santi, prima della resurrezione, non fruiscono della visione divina così perfettamente come in seguito; da cui, nell'ultima perfezione della beatitudine sarà necessario che i corpi umani siano uniti alle anime.⁶

Ecco che il teologo domenicano si richiama esplicitamente proprio ad Agostino nella giustificazione dell'unione naturale tra anima e corpo, legittimando così l'aspirazione già avvertita nelle opere del vescovo di Ippona. Tale unità è essenziale, non accidentale: visto che il corpo è naturalmente costitutivo dell'essere umano, non è pensabile un pieno godimento della beatitudine da parte dell'anima sola. Lo statuto del corpo è precisato in relazione al riconoscimento della sua inclusione, come parte essenziale, nell'essere umano e non è più uno strumento finalizzato all'esercizio delle facoltà inferiori:

⁶ SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae de potentia* q. 5, art. 10, *respondeo*, Roma, Marietti, 1965, p. 156: "Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod naturae animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genes. Ad Litte. [lib. XII, cap. XXXV], quod animae sanctorum, ante resurrectionem, non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita".

Paola Bernardini Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico

Anche il corpo dell'uomo è ordinato all'uomo non soltanto in relazione alla vita animale, ma anche per la perfezione della sua propria natura.⁷

La perfezione dell'uomo richiede l'unione di anima e corpo: pertanto questi sarà più simile a Dio nella realizzazione di tale unità che non sotto l'aspetto esclusivamente spirituale:

[...] si deve dire che l'anima unita al corpo è più somigliante a Dio di quella separata dal corpo [oppure: di quando è separata dal corpo], perché ha la sua natura in modo più perfetto. Una qualunque cosa infatti è tanto simile a Dio quanto è perfetta, benché non sia dello stesso tipo la perfezione di Dio e la perfezione della creatura.⁸

Il corpo dunque non solo non rappresenta un limite per la perfezione dell'essere umano, ma è costitutivo della sua natura a tal punto da evocare, nella sua unione con l'anima, la perfezione del Divino.

2. *L'anima umana come unica forma sostanziale e sussistente*

a) *Forma sostanziale.* Tommaso ha elaborato una posizione che mira fortemente all'unità: l'anima è concepita come forma sostanziale del corpo umano ("Ora, l'anima è la forma sostanziale dell'uomo")⁹. La forma accidentale, per esempio l'esser bianco, può o meno inerire un composto, conferendogli o negandogli un determinato modo di essere: la forma sostanziale, invece, fa sì che un ente sia ciò che è, gli conferisce cioè la sua determinazione specifica sancendo quindi l'appartenenza ad una data specie e la possibilità per l'ente di essere suscettibile di definizione.

In questa prospettiva, l'anima non è un ente in senso proprio: è un *hoc aliquid* solo in quanto è qualcosa che è capace di sussistere¹⁰, ma non è collocabile, da sola, in alcuna specie.

b) *Forma unica.* Tommaso accetta dunque la definizione aristotelica di anima come atto del corpo organico¹¹: essa non è un'entità spirituale a sé stante, ma il principio che permette al corpo il complesso svolgersi di tutte le sue funzioni, da quelle più semplici, comuni a tutti i viventi¹², alla facoltà di loco-

⁷ *Ibid.*: "Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius".

⁸ *Ibid.*, ad 5m: "[...] dicendum quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae".

⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 76, art. 4, *In contrarium*, Edizione Studio Domenicano, vol. 5, p. 232: "Anima autem est forma substantialis hominis".

¹⁰ *Id.*, *La Somma teologica*, I, q. 75, art. 2, ad 1m, p. 184.

¹¹ ARISTOTELE, *L'anima*, II.1, 412 b 5-7.

¹² Dopo aver precisato in *De anima*, II.2, 413 a 22-26 che "vivere si dice in molti sensi", Aristotele afferma: "un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita".

mozione, fino alla conoscenza sensibile e a quella intellettuale. Che cosa significa unicità della forma sostanziale? Significa che ogni ente si compone a partire da una unica forma e dalla materia. Nel caso in cui il composto (sinolo) sia costituito da una forma nobile (per esempio quella umana) essa non si va ad aggiungere ad altre forme 'precedenti' nel composto: mediante questa unica forma, che dà l'essere al composto e permette lo svolgimento di tutte le sue operazioni, l'ente è e realizza interamente la propria natura. La dottrina dell'unicità della forma sostanziale giunge a Tommaso dal suo maestro domenicano Alberto Magno, figura di spicco del XIII secolo, ma l'argomento è sviluppato e reso celebre da Tommaso stesso.

L'esplicarsi delle potenzialità del corpo organico non si determina quindi in relazione ad anime, o forme differenti presenti nel composto: la celebre similitudine aristotelica delle forme geometriche racchiuse l'una nell'altra è interpretata da Tommaso nei termini di una sussunzione dell'inferiore nel superiore: l'anima umana, di natura intellettuale, è in grado di svolgere tutte le attività inferiori connesse al corpo.

c) *Forma sussistente*. L'operare del corpo non si realizza se non in presenza dell'unico principio animatore che lo informa: questo non è dunque per Tommaso qualcosa che si aggiunge al corpo, ma ciò in virtù del quale il corpo umano è riconosciuto come tale. A questa affermazione aggiunge però una precisazione essenziale: l'anima è un principio formale che trasmette al corpo la capacità di sussistere, di modo che la stessa sussistenza dell'essere umano è quella propria dell'anima:

[...] si deve dire che l'anima comunica l'essere in cui essa sussiste alla materia del corpo, dalla quale, insieme all'anima intellettuale, si ha un'unità, così che quell'essere che è di tutto il composto è anche quello proprio della stessa anima. Ciò non accade alle altre forme, che non sono sussistenti. E a causa di ciò l'anima umana rimane nel suo essere <anche quando è> distrutto il corpo, <il che non accade> invece per le altre forme.¹³

Le forme materiali, che aristotelicamente determinano la sussistenza delle sostanze composte, cessano di esistere al momento della distruzione del composto; l'anima umana invece è una forma non completamente immersa nella materia, ma 'sporge' per una sua potenza, che è quella intellettuale, inorganica:

E per il fatto che tra le altre sostanze intelligibili è quella dotata di un maggior grado di potenzialità, essa è resa tanto vicina alle cose materiali da trarre queste ultime a partecipare del suo essere, in modo tale cioè che dall'unione di anima e corpo risul-

¹³ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, q. 76, art. 1, ad 5m, p. 215: " [...] dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse destructo corpore non autem aliae formae" (la traduzione dell'Edizione dello Studio Domenicano è stata modificata).

ti un solo essere in un solo composto, quantunque quell'essere, in quanto è dell'anima, non dipenda dal corpo.¹⁴

L'anima umana dunque è sì forma sostanziale, ma anche forma sussistente, cioè è capace di sussistere indipendentemente dal corpo: in questa gerarchia, l'anima non ha bisogno del corpo per esistere, mentre il corpo ha bisogno dell'anima.

Veniamo al punto. Alla domanda se la nozione di anima coincida con quella di *homo*, la risposta di Tommaso è negativa:

[...] l'uomo non è soltanto anima, ma qualcosa composto dall'anima e dal corpo.¹⁵

Se anche Agostino aveva ammesso, in *De Trinitate* XV, il carattere di composizione della creatura umana, e Tommaso gli aveva riconosciuto tale esigenza teoretica, troviamo solo nell'opera di quest'ultimo un tentativo forte di teorizzazione.

3. Unicità vs pluralità delle forme

Come abbiamo esposto, la forma, che pone l'essere umano nella specie, è l'unica che inerisce il corpo. Dal punto di vista ontologico, questa posizione è ben illustrata nell'art. 3 delle *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*:

Così dunque diciamo che in questo essere umano non vi è altra forma sostanziale oltre all'anima razionale, e che per mezzo di essa l'uomo non solo è uomo, ma è animale, è vivo, è corpo, è sostanza, è ente.¹⁶

Il ruolo prioritario è assegnato all'anima che comunica infatti il suo essere al corpo, anzi fa essere il corpo "facit ipsum [corpus] actu esse"¹⁷. Così come l'anima di per sé non è ente classificabile in alcuna specie, così anche il corpo umano non è alcunché di appartenente ad una data specie, pertanto non definibile se non in relazione al principio da cui è informato¹⁸. Si tratta di un'unione essenziale, infatti, i cui termini, individualmente considerati, non hanno lo statuto ontologico della sostanza.

La teoria dell'unicità della forma sostanziale è difesa strenuamente nell'art. 4 della q. 75 della *Summa theologiae*.

¹⁴ ID., *L'ente e l'essenza*, trad. a cura di P. Porro, Milano, Bompiani testi a fronte, 2002, pp. 116 s.: "Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo afficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum: ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est anime non sit dependens a corpore".

¹⁵ ID., *La somma teologica*, I, q. 75, art. 4, *respondeo*, p. 190 "[...] homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore".

¹⁶ ID., *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, art. 3, Roma, Marietti, 1965, p. 381.

¹⁷ ID., *Contra gentiles*, II, cap. 69, Roma, Marietti, 1961, p. 204.

¹⁸ ID., *Quaestiones disputatae de anima*, art.1, *ad 1m*, Roma, Marietti, 1965, p. 284.

Infatti la domanda “se nell'uomo, oltre all'anima intellettuale, vi siano altre anime essenzialmente diverse” (cioè se siano presenti anche l'anima vegetativa e quella sensitiva che ineriscono i composti viventi e senzienti) non è altro che una formulazione più specifica dell'articolo successivo: “se nell'uomo vi siano altre anime oltre all'intellettuale”¹⁹. La soluzione offerta dall'Aquinate, che ricorre alla similitudine aristotelica sopra ricordata, non lascia dubbi al riguardo:

Bisogna perciò affermare che nell'uomo esiste un'unica anima, che è sensitiva, intellettuale e vegetativa. Come avvenga questo, si può mostrare facilmente, se consideriamo le differenze delle specie e delle forme. Vi sono infatti delle cose, le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: così nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati; gli animali delle piante; gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni (*gradus*). Per questa ragione Aristotele paragona le specie naturali ai numeri, i quali differiscono specificamente per l'addizione o la sottrazione di un'unità. Inoltre egli paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra, il pentagono, per es., contiene il quadrilatero e lo trascende (*excedit*). In maniera analoga, l'anima intellettuale contiene nella sua virtualità (*in sua virtute*) tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante.²⁰

Nel riproporre la classificazione degli enti e il rapporto che intercorre tra i diversi gradi ontologici, momento necessario per la spiegazione della teoria dell'unicità della forma sostanziale, Tommaso individua due diverse immagini: una aritmetica e una geometrica. Gli enti più perfetti differiscono da quelli meno perfetti perché hanno qualcosa in più, esattamente come un numero maggiore (per esempio il 7) differisce da uno minore (il 6) in virtù di un'unità aggiunta. Il 7 allora ‘conterrà’ tutto ciò che è presente nel 6, cui si aggiunge qualcosa. L'immagine geometrica è quella delle figure: il pentagono ‘contiene’ in sé il quadrilatero, ma ha qualcosa in più, lo eccede. Allo stesso modo l'anima umana possiede *in sua virtute* le facoltà proprie degli essere viventi inferiori: contiene tutte le loro capacità, e qualcosa di più, ovvero l'intelletto. Ogni composto ha pertanto una sola forma sostanziale: quelle che gli si aggiungono sono forme solo accidentali, e come tali contingenti.

Se la posizione di Tommaso è, in seguito agli studi novecenteschi, molto conosciuta, essa ebbe nel Duecento un ruolo minoritario, nonostante la ferma difesa di Egidio Romano, e fu oggetto di attacchi al momento della condanna del 1277²¹. Sebbene attraverso formulazioni estremamente differenziate,

¹⁹ ID., *La somma teologica*, I, q. 76, art. 3, p. 225; art. 4, p. 231.

²⁰ ID., *La somma teologica*, I, q. 76, art. 3, *respondeo*, p. 228.

²¹ *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 474, I, p. 559. Il primo intervento contro la tesi di Tommaso risale al 18 marzo 1277, da parte dell'arcivescovo di Canterbury Robert Kilwardby. Le proposizioni condannate sono le seguenti: In naturalibus, 7: “Quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa”; 12: “Quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex”. La condanna

i teologi francescani e i maestri di arti concordavano quasi unanimemente nell'attribuire al composto umano una pluralità di forme, o anime. La complessità e la varietà delle posizioni è tale da impedire il ricorso ad un unico esempio per chiarire tale orientamento filosofico: in termini generali quello che si può dire è che essi ritenevano che non fosse sufficiente la presenza di un'unica forma per spiegare l'esistenza e l'attività degli enti naturali. In prima istanza l'idea che essi rigettavano è che nel caso dell'essere umano, soggetto complesso, l'anima razionale infusa da Dio fosse ciò che informava l'essere umano e fosse, come tale, la forma che lo rende attualmente ciò che è, un corpo. L'esigenza sottesa a questa tesi era evidentemente quella di rimarcare la distinzione, di carattere sostanziale, tra anima e corpo, in modo da fugare ogni possibile dubbio relativo al destino, manifestamente differente, dei due.

Non è qui possibile effettuare una classificazione dei diversi 'modelli' adottati per declinare l'articolazione delle forme individuate nel corpo umano. In qualità di esempio, ricordiamo la posizione di Riccardo di Mediavilla, teologo francescano dal 1270 operante a Parigi, che scrive nel *De gradu formarum* (1284-7), III:

Da cui affermo che oltre quelle quattro forme elementari nel corpo misto, la cui generazione proviene totalmente dall'agente naturale, si dà soltanto una forma, sia che si tratti di un misto senza vita, di una pianta, o di un animale. Nell'uomo invece è necessario che ve ne sia un'altra per mezzo della quale la produzione dell'uomo sia completata, per intervento dell'agente increato; quindi, quando si genera l'uomo, dalla potenza del fondamento della trasmutazione degli elementi si educa una certa forma che ha un grado nell'ordine delle essenze: secondo un grado dà l'essere carne, secondo l'altro l'essere vivo, secondo un altro, l'essere senziente; ma nell'uomo questa prima forma <sostanziale> così edotta è di per sé incompleta; essa dispone la materia in vista della forma completiva dell'uomo che è l'anima intellettiva [che è la forma completiva] dell'uomo, e che si ha solo per creazione [...].

Dalle cose precedentemente dette appare chiaro che in qualunque misto eccetto l'essere umano vi sono cinque forme sostanziali, cioè quattro forme elementari incomplete e la forma del misto completiva, che è quella che ha un grado (nell'ordine delle essenze). Nell'essere umano invece sono almeno sei, cioè le quattro forme elementari incomplete e quella sensitiva edotta dalla potenza della materia che predispone all'intellettiva, e la stessa intellettiva che completa il tutto.²²

è reiterata da John Peckham, suo successore, nel 1286. Per una breve ma documentatissima ricostruzione del conflitto generato in seguito alla formulazione della tesi dell'unicità della forma sostanziale si veda E.H. WÉBER, *La personne humaine au XIII siècle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 187-198.

²² RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *De gradu formarum*, in R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1951, pp. 129-130: "Unde dico quod super illas quattuor elementares formas in nullo mixto, cuius generatio totaliter est ab agente naturali, est nisi una forma tantum, sive illud sit mixtum citra vitam, sive planta, sive animal brutum. In homine autem oportet adhuc esse aliam propter hoc quod productio hominis completur per actionem agentis increati; unde, cum generatur homo de potentia fundamenti transmutationis elementarium, educitur quaedam forma gradus habens in essentia quae secundum gradum dat esse carnem, secundum

Secondo Riccardo le forme che si susseguono nella costituzione dell'uomo sono almeno sei: le quattro forme degli elementi, la forma del misto, che assolve anche alla funzione animatrice, e quella intellettuale, che completa l'essere umano. Proveremo ora a ricostruire i più evidenti punti di forza, e quelli di debolezza, di tale teoria rispetto a quella dell'unicità della forma sostanziale, sebbene sia evidente, dall'argomentazione precedentemente esposta, quale sia l'indubitabile efficacia della tesi di Tommaso: il tentativo estremo di unificare l'essere umano, l'*homo*, contro le posizioni tradizionalmente dualiste di derivazione platonica e agostiniana.

Il problema più significativo che la tesi della pluralità di forme sembra risolvere con maggiore disinvoltura è quello del permanere dell'identità nel soggetto nonostante le trasformazioni cui necessariamente va incontro in quanto ente naturale, identità che viene messa a rischio nella considerazione dei due momenti di 'passaggio': la nascita e la morte dell'individuo. Analizzeremo prima il secondo momento, per poi soffermarci, in modo più ampio, sul primo. La morte si configura come la cessazione dello svolgimento di tutte le operazioni vitali del corpo: ciononostante, il corpo, divenuto cadavere, appartiene a quel singolo individuo prima vivente, è corpo di quel singolo individuo, e per questo gli tributiamo onori o gli riserviamo trattamenti sdegnosi o di condanna (la sepoltura in terra sconsecrata, per esempio, è un rito che segnala il non riconoscimento dell'individuo da vivo all'interno della comunità cristiana). Non ci sono dubbi sul fatto che esista un nesso di identità, tra l'uomo vivo prima e il suo corpo inanimato, stando alle pratiche liturgiche di cui il corpo è fatto oggetto, che non sono destinate alla sopravvivenza del ricordo o alla consolazione dei cari del defunto, ma dipendono dalle azioni che questi ha compiuto durante la vita.

La presenza di una *forma corporeitatis* indipendente dalle funzioni superiori assicura la possibilità di mantenere il filo dell'identità. Se sosteniamo invece la tesi dell'unicità della forma sostanziale dobbiamo ammettere il succedersi di forme sostanziali differenti (in vita quella razionale infusa da Dio, poi, nel corpo morto, quella di un cadavere), per cui è più difficile spiegare in che modo si possa riconoscere (è il cadavere dell'uno e non dell'altro) e perché gli si debba attribuire un trattamento piuttosto che un altro. In questo caso, non c'è permanenza di alcun principio formale, che determina l'appartenenza alla specie umana (*quo est*) e l'individualità del soggetto (*quis est*).

alium esse vivum, secundum alium esse sensitivum; sed haec forma in homine est incompleta quantum est de se, disponens materiam ad formam completivam hominis quae est anima intellectiva, quae est forma hominis completiva, et quae habetur per solam creationem; [...]. Ex praedictis patet quod in quolibet mixto praeter hominem sunt quinque formae substantiales, scilicet quattuor formae elementares incompletae et forma mixti completiva, quae est gradus habens. In homine autem ad minus sunt sex, scilicet quattuor formae elementares incompletae et illa sensitiva educta de potentia materiae, disponens ad intellectivam, et ipsa intellectiva totum complens". Cfr. anche WÉBER, *La personne humaine*, cit., pp. 196 s.

I pluralisti prevedono la persistenza nel composto di un elemento formale, la *forma corporeitatis*, mentre vengono meno le forme superiori deputate alle attività.

Ma vi è anche un problema teologico, cristologico, connesso a questo momento: come si può affermare la resurrezione del Cristo se si è costretti ad ammettere che dopo la morte in croce è venuta meno la sua forma sostanziale? Se la risposta è negativa, come suppone la tesi dell'unicità della forma sostanziale, non si può evitare il paradosso per cui dopo la morte non è il corpo di Cristo a risorgere. La dottrina del pluralista sostiene che il composto è il risultato di più unioni sostanziali disposte secondo un preciso ordine: ogni forma 'apporta' qualcosa al composto: la *forma corporeitatis* è ciò che fa sì che quel corpo sia riconoscibile come tale, la forma animatrice vegetativa e sensitiva ne fanno un essere vivente e senziente, l'intellettuale conferisce la capacità conoscitiva. La dottrina della pluralità delle forme evita questo impasse perché la *forma corporeitatis* di Cristo è la stessa sia in vita sia in morte, ed è ciò che permette il permanere di forme accidentali su un sostrato, che deve essere qualcosa (ed è qualcosa solo in virtù di una forma sostanziale).

Tommaso è consapevole dell'inevitabilità di tale obiezione da parte del pluralista, e propone una risposta rigorosa, ma che sposta il nucleo del problema. Ciò che garantisce l'identità del corpo di Cristo sulla croce e nella tomba non è l'unione sostanziale, bensì l'unione ipostatica della natura umana con la natura divina del Verbo. Infatti il Cristo è l'unione in un'unica persona di due nature, quella divina e quella umana. 'Perdere' la natura divina significherebbe cessare di essere il Cristo: è il Verbo che si è fatto carne, per cui è questa unione ipostatica che rende Cristo Lui medesimo.

Ne consegue che la dottrina dell'unicità della forma sostanziale non conduce ad una conclusione manifestamente falsa, mentre la dottrina della pluralità delle forme è inadeguata rispetto all'incarnazione²³.

4. *L'unicità e la pluralità delle forme nella generazione umana*

Il secondo momento di 'passaggio' è quello della generazione²⁴. In età medievale la generazione umana si configura come evento naturale in cui si attesta la presenza del divino e l'intervento delle sostanze celesti. Né Tom-

²³ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, III, q. 50, art. 2, p. 150: "Se alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dal corpo"; art. 5, p. 160: "Se il corpo di Cristo da vivo e da morto sia rimasto numericamente identico".

²⁴ Una riflessione puntuale sul tema della generazione in Tommaso d'Aquino è presente in L. COVA, *'Prius animal quam homo'. Aspetti dell'embriologia tommasiana*, in *Parva Naturalia. Saperi medievali, natura e vita*, Atti dell'XI convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Macerata, 7-9 dicembre 2001), a cura di C. Crisciani, R. Lambertini e R. Martorelli Vico, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, pp. 357-378.

maso d'Aquino, né i suoi colleghi universitari, né i suoi predecessori, monaci e maestri nelle Scuole cattedrali, hanno mai ritenuto che la nascita di un essere umano fosse un fatto puramente fisico. La componente spirituale, l'anima, è ciò che connette il mondo sensibile con quello intellegibile, pertanto non si dà uomo che non racchiuda in sé la potenza e il mistero dell'intero Creato. Che cosa succede allora, al momento della venuta all'essere di una nuova creatura umana? Come si combinano i momenti di generazione corporea e creazione del principio spirituale? Quali sono i tempi in cui tale processo generativo si compie? E quando l'essere umano può essere detto tale? Fermo restando che non possiamo qui in poche battute comprendere pienamente il senso dell'antropologia duecentesca, proviamo ad interrogarci su quale sia il pensiero di Tommaso sull'aspetto diacronico della costituzione dell'essere umano.

Indubbiamente le forme si susseguono nella materia, dalla meno perfetta alla più perfetta, attraverso stadi successivi, dalla formazione dell'embrione a quella dell'individuo completo. Il punto delicato riguarda il momento in cui viene immessa l'anima intellettiva. Secondo la teoria dei pluralisti, le forme precedentemente edotte dalla materia permangono e si uniscono in un'anima aggregata, o composita, che ha più funzioni, a testimonianza dell'unità complessa del vivente.

Tommaso muove da una premessa ineludibile: l'anima non preesiste al corpo; Dio istituisce infatti le cose secondo la perfetta condizione naturale, quindi crea l'anima nel corpo, e non separata da quello. Respinge così la dottrina platonica che avevano sostenuto che la perfezione dell'anima risiedesse nella sua condizione originaria di essere separata dal corpo. Il corpo umano (inteso come sostrato di materia biologica, non come entità compiutamente realizzata) si produce a partire da un processo naturale prodotto in virtù di una potenza, che è quella riproduttiva, di cui tutti i viventi sono dotati. Più in generale, come ogni trasformazione, questo processo si configura come un passaggio dalla potenza all'atto: il liquido seminale maschile, che è l'agente principale da cui questo processo ha inizio, è, come diceva Aristotele, il superfluo dell'alimento. Questo seme ha in sé una *virtus formativa*, o *vis activa*²⁵ che

²⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 118, art. 1, *ad 3m*, pp. 286 s.: "La potenza attiva racchiusa nel seme e che proviene dall'anima del generante, è come un impulso dell'anima stessa del generante: ma non è attualmente l'anima, né una sua parte; allo stesso modo che nella sega o nell'ascia non vi è attualmente la forma del letto, ma l'impulso a una tale forma. Perciò non è necessario che codesta potenza attiva si trovi localizzata attualmente in un determinato organo; ma è racchiusa nello spirito vitale incluso nel seme [...]. In codesto spirito è contenuto pure un certo calore derivato dalle virtù dei corpi celesti, perché, come si è detto, gli agenti inferiori agiscono in ordine alla specie anche per virtù di quelli. È proprio perché in codesto spirito la virtù dell'anima si incontra con la virtù celeste, si vuol dire che l'uomo è generato dall'uomo e dal sole". *Ibid.*: "Illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis: nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in sem-

Paola Bernardini *Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico*

ricorda la *ratio seminalis* di Agostino. La teoria è quella aristotelica della generazione nei termini delle coppie maschile/femminile-forma/materia: la donna, in virtù della sua complessione, infatti, non ha una potenza generativa attiva, ma si limita a fornire la materia che la *virtus* maschile fa coagulare, come il caglio fa con il latte, secondo l'immagine biblica. La virtù seminale attiva infatti ha un calore che deriva "ex virtute caelestium corporum"²⁶ – come ripete Tommaso, seguendo l'adagio della *Fisica* aristotelica: "homo generat hominem et sol"²⁷. La *virtus formativa* presente nel liquido seminale opera nella produzione dell'anima, prima quella vegetativa poi quella sensitiva.

Scriva Tommaso nell'art. 11 delle *Quaestiones disputatae de anima*:

E inoltre si deve anche dire che la generazione dell'animale non avviene tramite una singola generazione, ma si susseguono invece molte generazioni e corruzioni. Come si dice che per prima cosa ha la forma del seme, e in un secondo momento la forma del sangue, e così di seguito finché non sia perfezionata la generazione. E così, dal momento che la generazione e la corruzione non avvengono senza la perdita e l'acquisizione di una forma, è necessario che la forma imperfetta che vi ineriva precedentemente sia perduta e ne venga acquisita una più perfetta; e questo finché il concepito abbia una forma perfetta. E così si dice che l'anima vegetativa è prima nel seme, ma viene meno durante il processo di generazione, e ne succede un'altra che non solo è vegetativa, ma anche sensitiva, perduta la quale si aggiunge (additur) un'altra che è contemporaneamente vegetativa, sensitiva e razionale.²⁸

Le prime forme che si succedono nel concepito sono prodotte dalla potenza della materia:

L'anima sensitiva e quella vegetativa sono edotte dalla potenza della materia, come le altre forme materiali.²⁹

Ciascuna di esse costituisce solo una tappa del processo formativo che conduce alla realizzazione dell'ente uomo perfetto: sono *formae imperfectae*. Ogni volta che sopraggiunge una forma superiore, quella inferiore si distrug-

ine [...]. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quod etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra (q. 115, art. 3, *ad 2m*) dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrunt virtus animae cum virtute caelesti, dicitur "homo generat hominem et sol".

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* Cfr. ARISTOTELES, *Physica translatio vetus*, II, 194 b 8.

²⁸ SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae de anima*, art. 11, *ad 1m*, Roma-Paris, Commissio Leonina-Cerf, 1996, p. 102: "Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones. Sicut dicitur quod primo habet formam seminis, et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio. Et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abiectioe et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abiectur et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicendum quod anima vegetabilis prius est in semine; sed illa abicitur in processu generationis, et succedit alia, quae non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis" (spaziatura mia).

²⁹ *Id.*, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, art. 11, *ad 7m*, p. 75: "[...] anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales".

ge e si conserva *virtute* nella nuova. A partire dalla *virtus formativa*, che è trasmessa dall'anima del generante (il padre), la materia biologica prodotta dalla madre viene 'informata' dall'anima vegetativa: si costituisce così un primo nucleo che è in grado di svolgere le funzioni vitali primarie. Tra le capacità proprie dell'embrione c'è quella di nutrirsi e accrescersi: il vivente si sviluppa così fino a raggiungere un sufficiente grado di complessità che gli permette di svolgere le operazioni più elementari della vita sensitiva, quando cioè può essere detto informato dell'anima sensitiva.

Con l'ulteriore accrescimento si giunge alla formazione di un organismo rinnovato in grado di ricevere l'infusione dell'anima intellettuale. Questa non è il risultato di un processo biologico naturale, perché è creata da Dio e infusa nel corpo all'atto stesso della creazione. Tale anima, che reca la scintilla del divino perché ha in sé la capacità di conoscere tutte le cose in modo intellettuale, quindi immateriale, è l'unica forma del composto ed è capace di svolgere tutte le facoltà proprie dei viventi:

[...] L'anima razionale non proviene dalla potenza del seme come le altre anime: benché nessuna anima sia nel seme fin dal principio.³⁰

La forma sostanziale finale che è l'anima razionale non è presente nella materia e non è infusa da Dio al momento del concepimento, ma sopravviene in un dato momento corrispondente ad una precisa tappa dello sviluppo biologico. La ricezione dell'intellettuale implica una soluzione di continuità nel vivente, che non è più lo stesso, e svolge le operazioni inferiori mediante una facoltà superiore che non proviene dalla materia, quindi, oltre a non essere numericamente identica con la forma precedente – ha un'origine diversa. L'embrione non è dunque in senso proprio un essere umano: neppure un animale, ma solo 'materia biologica', cioè materia dotata di una prima elementare animazione. L'anima razionale ha dunque natura affatto differente rispetto alle due forme edotte dalla materia. In questo modo Tommaso segna una frattura, una soluzione di continuità, dicevamo, ben definita fra l'embrione e il feto che diventa umano.

Resta da considerare l'elemento cronologico. L'anima razionale non è infusa all'atto del concepimento, ma c'è un processo naturale che segue tappe temporalmente distinte.

Inoltre, dal momento che Dio opera immediatamente (*in instanti*), la natura in verità nel tempo (*successive*), tutto quello che viene all'essere nel tempo (*per actionem successivam*), proviene da un agente naturale. Ma l'anima sensitiva e quella vegetativa sono prodotte nel tempo (*actione successiva*): poiché il concepito si vivifica e acquisisce sensibilità (*vivificatur et sensibilis*) in un determinato spazio di

³⁰ ID., *Quaestiones disputate de potentia*, q. 3, art. 12, *ad 2m*, p. 77: "Ad secundum, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliae animae, quamvis nulla anima sit in semine a principio".

tempo. Dunque le anime sensitiva e vegetativa provengono da un agente naturale, e non per creazione.³¹

Eliminare l'elemento di temporalità significa negare la componente 'naturale' della venuta all'essere dell'uomo e della donna: solo Adamo, e forse anche Eva, sono il frutto di una creazione, di una produzione che è immediata perché immediatamente di origine divina: ogni altro individuo appartenente al genere umano si produce a partire da un duplice processo, di generazione (del sostrato biologico) e creazione (dell'anima). Tommaso è ben netto nell'attribuire autonomia e peculiarità all'operare naturale: svuotare di senso l'opera della natura, riducendola 'ai minimi termini', significa sminuire la potenza dell'operare divino, di cui essa è il prodotto.

Se da un lato il vantaggio principale della posizione proposta dall'Aquinate consiste, abbiamo detto, nella sostanziale riunificazione dell'essere umano, in opposizione al dualismo antropologico precedente, l'affermazione dell'unicità della forma sostanziale si presenta come un elemento di continuità con la tesi della semplicità dell'anima umana ribadita da Agostino. Per i pluralisti, infatti, l'anima è un aggregato, un *compositum*, mentre, nell'ottica del domenicano, partendo dal principio per cui ciò che è semplice è più perfetto e nobile di ciò che è composto, l'anima umana deve essere alcunché di semplice, essendo a immagine e somiglianza del Principio creatore, che è sommamente semplice e racchiude tutte le sue perfezioni nella massima semplicità³².

Un ulteriore punto di forza dell'Aquinate concerne il 'potenziamento' dell'anima intellettuale. L'anima umana permette lo svolgimento di tutte le operazioni proprie del vivente: ciò che è nobile 'contiene' in sé ciò che è inferiore. I pluralisti tendono a ridimensionare il ruolo dell'intelletto nell'essere umano: i maestri di arti, fautori in grande maggioranza della tesi della pluralità delle forme³³, sostengono che l'essere umano vive grazie alla sua anima vegetativa, edotta dalla potenza della materia; che si muove ed ha conoscenza sensibile in virtù della sua anima sensitiva, anch'essa radicata nella materia; che conosce intellettualmente, quindi ricava la conoscenza dell'universale dal particolare grazie all'anima intellettuale, creata ed infusa da Dio. La permanen-

³¹ ID., *Quodlibet* IX, q. 5, art. 1, *set contra*, Roma-Paris, Commissio Leonina, 1996, p. 111: "Praeterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva, quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur; ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem".

³² S. TOMMASO D'AQUINO, *Lente e l'essenza*, cit., 5, p. 121: "[...] anzi Dio possiede tutte le perfezioni che sono in tutti i generi, tanto da essere chiamato perfetto in senso assoluto [...], ma le possiede in modo più eccellente rispetto a tutte le altre cose, perché in lui formano un'unità, mentre nelle altre rimangono distinte tra loro".

³³ Mi si permetta di rimandare su questo punto a P. BERNARDINI, *L'âme végétative dans les commentaires au De anima au XIII^{ème} siècle*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Actes du Colloque Internationale (Lausanne, 29 novembre-1 décembre 2006), in corso di pubblicazione.

za di carattere sostanziale delle tre 'anime' nell'unità complessa del singolo essere umano fa presentire l'idea che la vita in quanto tale, insieme a tutte le manifestazioni più elementari che da essa conseguono, non possa derivare *ab extra*, non possa cioè essere atto di un principio di origine superiore. Vivere, sentire, muoversi e pensare sono per i maestri di arti, che definiscono se stessi filosofi naturali, attività distinte, e derivano da principi tra di loro irriducibili. Ogni essere vivente è tale in virtù della presenza stabile di un principio di carattere sostanziale che è prodotto (*eductus*) dalle disposizioni complesse della materia, e da nient'altro. La vita è perciò intimamente e imprescindibilmente connessa alla materia, perché è dalla sua potenza che emerge nelle sue operazioni primarie, e ad essa ritorna per esserne riassorbita.

Si comprende allora quale sia il rischio avvertito da Tommaso: legare indissolubilmente l'animazione dei corpi alla materia, togliendo alla scintilla del divino che è nell'uomo la possibilità di svolgere le attività più basse, ma necessarie alla sopravvivenza della specie umana, lasciandole il solo compito di *intelligere*. Da questo punto di vista essa è per sua natura simile alle intelligenze angeliche, e l'essere umano sembra perdere quella peculiarità che gli è propria, di riunire in sé in una unità semplice il suo essere ad immagine e somiglianza di Dio e contemporaneamente governare il mondo terreno. Questa esigenza, che rimane sullo sfondo dell'argomentare di Tommaso, è indubbiamente una delle ragioni sottese alla rinnovata attualità dell'antropologia tomista.

5. *Il recupero di Tommaso d'Aquino: la teologia cattolica contro il dualismo antropologico*

Ora, è particolarmente significativo il fatto che i documenti ufficiali della Chiesa cattolica ripropongano la concezione antropologica di Tommaso d'Aquino in risposta ad una tradizione sentita ancora come fortemente impregnata di dualismo. La Bibbia, ci dicono i teologi, non avalla una concezione dualista dell'uomo, e colui che ha recuperato questo 'spirito originario' è proprio Tommaso d'Aquino. Come Tommaso, anche la Chiesa attuale, dopo il Concilio Vaticano II, ha rimesso al centro l'essere umano nella sua totalità come immagine di Dio.

In un documento prodotto dalla Commissione Teologica Internazionale, le cui discussioni si sono svolte nel 2000 e nel 2002, pubblicato per le Edizioni Paoline nel 2005 con il titolo: *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, approvato dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, si legge:

1. *Corpo e anima*

26. Gli esseri umani, creati a immagine di Dio, sono persone chiamate a godere della comunione e a svolgere un servizio in un universo fisico. Le attività derivanti dalla comunione interpersonale e dal servizio responsabile interessano le capacità

spirituali — intellettuali e affettive — delle persone umane, ma non escludono il corpo. Gli esseri umani sono esseri fisici che dividono il mondo con altri esseri viventi. Implicita nella teologia cattolica dell'*imago Dei* è la verità profonda che il mondo materiale crea le condizioni per l'impegno delle persone umane l'una nei confronti dell'altra.

27. Questa verità non ha sempre ricevuto l'attenzione che merita. La teologia di oggi sta cercando di superare l'influenza delle antropologie dualistiche che collocano l'*imago Dei* esclusivamente in relazione all'aspetto spirituale della natura umana. In parte sotto l'influsso dell'antropologia dualistica prima platonica e poi cartesiana, nella stessa teologia cristiana si è avuta la tendenza a identificare l'*imago Dei* negli esseri umani con quella che è la caratteristica più specifica della natura umana, ossia la mente o lo spirito. Un importante contributo al superamento di questa tendenza è stato dato dalla riscoperta sia di elementi dell'antropologia biblica sia di aspetti della sintesi tomistica.

28. Che la corporeità sia essenziale all'identità della persona è un concetto fondamentale, seppure non esplicitamente tematizzato, nella testimonianza della Rivelazione cristiana. L'antropologia biblica esclude il dualismo mente-corpo. L'uomo viene considerato nella sua interezza. Tra i termini ebraici fondamentali utilizzati nell'Antico Testamento per designare l'uomo, *nèfèš* significa la vita di una persona concreta che è viva (*Gn* 9,4; *Lv* 24,17-18; *Prv* 8,35). Ma l'uomo non ha un *nèfèš*; è un *nèfèš* (*Gn* 2,7; *Lv* 17,10). *Basar* si riferisce alla carne degli animali e degli uomini, e talvolta al corpo nel suo insieme (*Lv* 4,11; 26,29). Anche in questo caso l'uomo non ha un *basar*, ma è un *basar*. Il termine neotestamentario *sarx* (carne) può denotare la corporeità materiale dell'uomo (*2 Cor* 12,7), ma anche la persona nel suo insieme (*Rm* 8,6). Un altro termine greco, *soma* (corpo), si riferisce all'intero essere umano, ponendo l'accento sulla sua manifestazione esteriore. Anche qui l'uomo non *ha* il suo corpo, ma *è* il suo corpo. L'antropologia biblica presuppone chiaramente l'unità dell'uomo e comprende come la corporeità sia essenziale all'identità personale.

29. Nei dogmi centrali della fede cristiana è sottinteso che il corpo è parte intrinseca della persona umana e partecipa quindi alla sua creazione a immagine di Dio. La dottrina cristiana della creazione esclude completamente un dualismo metafisico o cosmico, poiché insegna come nell'universo tutto, spirituale e materiale, sia stato creato da Dio e promani quindi dal Bene perfetto. Nel contesto della dottrina dell'Incarnazione, anche il corpo è visto come parte intrinseca della persona. Il Vangelo di Giovanni afferma che "il Verbo si fece carne (*sarx*)", per sottolineare, in contrapposizione al docetismo, che Gesù aveva un corpo fisico reale e non un corpo-fantasma. Inoltre Gesù ci redime attraverso ogni atto da Lui compiuto nel suo corpo. Il suo Corpo offerto per noi e il suo Sangue versato per noi significano il dono della sua Persona per la nostra salvezza. L'opera redentrice di Cristo si compie nella Chiesa, suo corpo mistico, ed è resa visibile e tangibile tramite i sacramenti. Gli effetti dei sacramenti, per quanto essi stessi principalmente spirituali, si attuano attraverso segni materiali percettibili, che possono essere ricevuti soltanto nel o con il corpo. Questo dimostra che non solo la mente dell'uomo è redenta, ma anche il suo corpo. Il corpo diventa tempio dello Spirito Santo. Infine, che il corpo sia parte essenziale della persona umana è insito nella dottrina della risurrezione del corpo alla fine dei tempi, che fa comprendere come l'uomo esista nell'eternità come persona fisica e spirituale completa.

30. Per mantenere l'unità di corpo e anima insegnata nella Rivelazione, il Magistero adotta la definizione dell'anima umana come *forma substantialis* (cfr. Concilio di

Vienna e Quinto Concilio Lateranense). Qui il Magistero si è basato sull'antropologia tomistica che, attingendo alla filosofia di Aristotele, vede il corpo e l'anima come i principi materiali e spirituali di un singolo essere umano. Possiamo notare come tale impostazione non sia incompatibile con le più recenti scoperte scientifiche. La fisica moderna ha dimostrato che la materia, nelle sue particelle più elementari, è puramente potenziale e non ha tendenza alcuna verso l'organizzazione. Ma il livello di organizzazione nell'universo, nel quale si trovano forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi, sottintende la presenza di una qualche "informazione". Un ragionamento di questo genere fa pensare a una parziale analogia tra il concetto aristotelico di forma sostanziale e il concetto scientifico moderno di "informazione". Quindi, ad esempio, il DNA dei cromosomi contiene le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie o singolo essere. Analogicamente, la forma sostanziale fornisce alla materia prima quelle informazioni di cui ha bisogno per essere organizzata in un particolare modo. Questa analogia va presa con la dovuta cautela, in quanto non è possibile un raffronto diretto tra concetti spirituali e metafisici e dati materiali e biologici.

31. Queste indicazioni bibliche, dottrinali e filosofiche convergono nell'affermazione che la corporeità dell'uomo partecipa all'*imago Dei*. Se l'anima, creata a immagine di Dio, forma la materia per costituire il corpo umano, allora la persona umana nel suo insieme è portatrice dell'immagine divina in una dimensione tanto spirituale quanto corporea. Questa conclusione è ulteriormente rafforzata se si tiene pienamente conto delle implicazioni cristologiche dell'immagine di Dio. "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...]. Cristo [...] svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione" (GS, n. 22). Unito spiritualmente e fisicamente al Verbo incarnato e glorificato, soprattutto nel sacramento dell'Eucaristia, l'uomo arriva alla sua destinazione: la risurrezione del suo stesso corpo e la gloria eterna, alla quale partecipa come persona umana completa, corpo e anima, nella comunione trinitaria condivisa da tutti i beati nella compagnia del cielo.

Al punto 3 *Antropologia e interventi in campo biomedico* dell'introduzione della *Donum vitae*. *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, si parla di un'unione sostanziale di anima e corpo:

Quali criteri morali si devono applicare per chiarire i problemi posti oggi nell'ambito della biomedicina? La risposta a questo interrogativo suppone un'adeguata concezione della natura della persona umana nella sua dimensione corporea. Infatti è soltanto nella linea della sua vera natura che la persona umana può realizzarsi come "totalità unificata": ora questa natura è nello stesso tempo corporale e spirituale. In forza della sua unione sostanziale con un'anima spirituale il corpo umano non può essere considerato alla stregua del corpo degli animali, ma è parte costitutiva della persona che attraverso di esso si manifesta e si esprime.

6. Considerazioni conclusive

L'assunzione della concezione dell'anima proposta da Tommaso d'Aquino nei documenti letti apre, a mio parere, a domande che non possono essere trascurate, o messe in secondo piano, dalla discussione bioetica cattolica contem-

poranea. Fare etica, per quanto posso intendere, non può prescindere da un orizzonte filosofico generale in cui la riflessione sull'agire umano si colloca. Ora, la teologia cattolica è ben lungi da rappresentare una concezione 'debole' del pensiero: la verità è una ed è rivelata, indagata e ricostruita anche grazie all'operato di figure come quella dell'Aquinate. Il riconoscimento dell'attualità della concezione antropologica tomista in campo teologico non può essere considerato un elemento che possa essere estrapolato dal contesto teorico in cui è collocato. Una considerazione questa non di ordine storico ma filosofico.

L'orizzonte di senso in cui acquista significato e spessore la concezione tomista è quello di una profonda concordia dell'operare naturale con quello divino, concordia che deriva dall'idea che Dio ha dotato la natura di una certa autonomia, rendendola in grado di produrre effetti e concorrere in modo positivo alla costituzione dell'essere umano. Da questo punto di vista potremmo pensare che l'attenzione attuale della discussione bioetica cattolica per dir così, vivida, sull'aspetto 'materiale', biologico, della produzione del corpo (quindi la costante attenzione all'aspetto scientifico) sia espressione del riconoscimento della rivalutazione di questo duplice aspetto, materiale e formale, biologico e spirituale nel contesto della riflessione cattolica.

Questa onnipresente attenzione per il discorso scientifico, utilizzato talvolta in modo non sufficientemente complesso, potrebbe invece essere un segno di questa impossibilità di formulare una concezione profondamente unitaria di corpo e anima. Se accettiamo l'idea che la scienza riferisca esattamente sulle modalità di costituzione del corpo, dobbiamo ammettere che l'anima rimanga da questo discorso completamente esclusa. L'esito di questa posizione è un ritorno ad un dualismo di base, che non è risolvibile finché non viene elaborata una visione dell'essere umano che sia intimamente e profondamente coerente con l'impostazione bioetica.

Alla lettura dei testi, e ad una più generale considerazione dell'approccio teologico tomista, l'ilemorfismo aristotelico trasformato da Tommaso appare filosoficamente incompatibile con le nuove posizioni etiche espresse dalla Chiesa sul tema della generazione umana e lo statuto dell'embrione. Infatti, se asseriamo che l'essere umano è tale fin dal concepimento, non ci si potrà esimere dal considerarlo costituito da anima e corpo. In questo quadro, che cosa è l'anima, se non un principio spirituale che sopraggiunge al momento della fecondazione unendosi all'organismo unicellulare che darà poi vita ad un nuovo essere umano (o ad una pluralità di esseri umani, come avviene nel caso dei gemelli)? In che rapporto stanno i due elementi, se non di mera 'aggregazione' (è un termine che avrebbe utilizzato Tommaso), cioè di giustapposizione che non realizza una vera unità? Com'è possibile infatti che l'anima umana sia la forma sostanziale del corpo se al momento dell'infusione dell'anima questo è solo un organismo unicellulare, quindi incapace di esercitare una qualunque delle operazioni ad essa connesse (essa non può esse-

re detta atto, quindi...), che si sviluppa poi sulla base di un programma geneticamente determinato, cioè prestabilito biologicamente? Che ruolo ha l'anima allora, se è il DNA a suggerire ogni singolo sviluppo del corpo? Non cadiamo nel materialismo?

Forse questa non è la conclusione necessaria, né il rischio più imminente implicato dall'approccio cattolico 'scientista'. La critica più acuta che si possa rivolgere a questa visione, che a mio modo di vedere è profondamente incoerente rispetto ai presupposti cui esplicitamente si rifa, non è di materialismo (la risposta del bioetico cattolico può sempre chiamare in causa la presenza di un'anima spirituale che si unisce a tale corpo così 'scientificamente' conoscibile), ma di dualismo sostanziale: un ritorno ad Agostino, o forse a Descartes, ad una concezione in cui l'essere umano è un'anima (pronta e perfetta dal momento del concepimento) posta in relazione con un corpo che si sviluppa e cresce ordinatamente sulla base di leggi proprie. Nonostante i limiti e le difficoltà della visione tomista, di cui abbiamo provato a delineare un momento teorico, mettendo in luce i punti deboli che emergono dall'adozione della tesi dell'unicità della forma sostanziale, dobbiamo riconoscere che lo sforzo dell'Aquinate va esattamente nell'altra direzione: coniugare il prodotto dell'operare diretto del divino (l'anima) con il prodotto dell'operare naturale, quindi indiretto, del divino (la materia biologica propriamente detta) sulla base di leggi formali che presiedono ad un'unione di carattere sostanziale. Per Tommaso, infatti, non è possibile quindi neppure parlare del corpo umano in senso proprio, figuriamoci studiarlo, se non in relazione al suo principio formale che è l'anima. Questo significa, in ultima analisi, affermare che l'anima è forma sostanziale del corpo.

Di tutt'altra ispirazione sembra essere la concezione che è sottesa agli sviluppi della bioetica cattolica recente. Non si vuole qui usare brutalmente Tommaso contro la posizione bioetica cattolica, ma ci si vuole spingere oltre: a suggerire, quando si voglia tener ferme posizioni morali e politiche 'forti', intransigenti sull'embrione, una messa a fuoco più profonda, coerente e innovativa del discorso sull'essere umano.

Bernardini, Paola (2008)
Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico.
I Castelli di Yale, IX (9). pp. 37-55. ISSN 1591-2353