



PRIN 2010-2011
Unità di Ricerca PRIN-ILIESI

Il problema anima-corpo alla luce dell'etica
tra Rinascimento e Settecento: testi • lessico • fonti • censure

Attività 2013-2014

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
<http://prin.iliesi.cnr.it>

Seminario PRIN ILIESI: Roma, 18 marzo 2014

Questi “materiali” sono disponibili sul sito PRIN ILIESI grazie a:

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

Per un lessico di Pietro Pomponazzi: il rapporto anima-corpo e i suoi riflessi sull'etica

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

*Per un lessico di Pietro Pomponazzi:
il rapporto anima-corpo e i suoi riflessi sull'etica*

Materiali

Nel primo paragrafo (*Premessa*), Raimondi sostiene che Pomponazzi non è solo un puro esegeta e commentatore dei testi aristotelici, ma – anche per le lacune e le oscurità degli stessi – assume un preciso impegno teoretico volto sia a chiarire passi ardui e oscuri, rendendoli più coerenti con la dottrina di fondo dello Stagirita, sia a elaborare una propria concezione della psicologia.

* * *

Passi tratti dal *De immortalitate animae* cui Raimondi fa riferimento nel seminario di studio. Le citazioni si riferiscono all'edizione: P. POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F. P. Raimondi e J. M. García Valverde, Milano, 2013.

Paragrafo 2

Ho ritenuto di dare avvio alla nostra disamina a partire da questa osservazione: l'uomo ha una natura non semplice, ma molteplice, non certa, ma bifronte (*ancipitis*) ed ha una collocazione media tra il mortale e l'immortale (*Initium autem considerationis nostrae hinc sumendum duxi: hominem scilicet non simplicis, sed multiplicis, non certae, sed ancipitis naturae esse, mediumque inter mortalia et immortalia collocari*, I, 1).

Poiché però la natura procede con gradualità... l'intelletto umano... si pone come intermedio tra l'astratto e il non astratto, cioè tra le Intelligenze e il grado sensitivo, al di sotto delle Intelligenze e sopra gli enti sensitivi... il pensare, non essendo organico, non è immaginazione, ma non può essere senza immaginazione... Quindi l'anima umana non ha bisogno di un corpo come soggetto, ma ne ha bisogno come oggetto (*Cum natura autem ordinate procedat... intellectus humanus... ponitur medius inter abstracta et non abstracta, scilicet Intelligentias et gradum sensitivum, infra quidem Intelligentias et supra sensitiva... intelligere non esse phantasiam, cum non sit organicum, et quod non potest esse sine phantasia... ergo anima humana non indiget organo ut subiecto, sed ut obiecto*, IX, 7).

L'anima umana è da definire assolutamente mortale. Ed essendo media tra ciò che è astratto in assoluto e ciò che immerso nella materia, partecipa in qualche modo della immortalità, come mostra la sua stessa operazione essenziale. Infatti, non dipende dal corpo come soggetto (in ciò si accorda con le Intelligenze e si differenzia dalle bestie) ed ha bisogno di un corpo come oggetto (in ciò si accorda con le bestie). Perciò è altresì mortale (*Quare anima humana... absolute pronuntianda est mortalis. Verum cum sit media inter abstracta simpliciter et immersa materiae, quoquo modo de immortalitate participat, quod et sua essentialis operatio ostendit. Nam non dependet a corpore tamquam subiecto, in quo convenit*

cum Intelligentiis et differt a bestiis; et indiget corpore ut obiecto, in quo convenit cum bestiis. Quare et mortalis est, IX, 15).

* * *

Paragrafo 3

L'anima è l'atto di un corpo fisico, organico etc. Quindi l'anima intellettiva è l'atto di un corpo fisico organico. E poiché secondo l'essere l'intelletto è atto di un corpo fisico organico, anche nelle sue operazioni dipenderà da un organo o come soggetto o come oggetto. Dunque non sarà mai totalmente libero da un organo (*anima est actus corporis physici organici etc. Ergo anima intellectiva est actus corporis physici organici. Cum itaque secundum esse intellectus sit actus corporis physici organici, ergo et in omni suo opere dependebit ab organo, aut tamquam subiecto, aut tamquam obiecto. Numquam ergo totaliter absolvetur ab organo, IV, 6).*

Per concludere a favore della inseparabilità è sufficiente per Aristotele che [l'intelletto] sia o una facoltà organica o, se non organica, una facoltà che sia almeno tale da non poter passare all'azione senza un oggetto corporeo. Dice, infatti, Aristotele nel testo 12 del I *De anima* che non è possibile che l'intelletto sia separato se è immaginazione o se non è senza immaginazione... Se dunque per l'inseparabilità è sufficiente essere alternativamente o in un organo, come in un soggetto, o dipendere da esso, come oggetto, per la separabilità si richiede congiuntamente tanto l'indipendenza da un organo, come soggetto, quanto l'indipendenza da un organo, come oggetto, almeno in qualche sua operazione... questo è il punto nodale su cui verte la questione (*Modo ad inseparabilitatem concludendam sufficit, secundum Aristotelem, quod sit vel virtus organica vel, si non organica, saltem quod sine obiecto corporali non possit exire in opus. Dicit enim textu duodecimo primi De anima quod sive intellectus sit phantasia sive non sit sine phantasia, non contingit ipsum separari... si igitur ad inseparabilitatem sufficit alternative vel esse in organo tamquam in subiecto vel ab ipso dependere tamquam ab obiecto, igitur ad separabilitatem coniunctim requiritur neque dependere ab organo tamquam a subiecto, neque tamquam ab obiecto, saltem in aliqua sui operatione. Cum autem istud sit de quo est quaestio, IV, 11).*

Se dunque l'essenza con cui sento fosse altra da quella per la quale penso, come potrebbe accadere che l'io che sente sia lo stesso che pensa? Se così fosse, potremmo dire che due uomini congiunti simultaneamente si scambino reciprocamente le conoscenze; ma questa è un'affermazione ridicola. Non è difficile capire quanto siffatta opinione sia lontana da Aristotele. Infatti, nel II *De anima* egli afferma che il vegetativo è nel sensitivo come il triangolo è nel quadrato... E poiché per Aristotele il sensitivo e l'intellettivo stanno nei mortali allo stesso modo, il sensitivo non sarà una sostanza distinta dall'intellettivo (*Si igitur altera esset essentia qua sentio et qua intelligo, quo igitur modo fieri posset ut idem qui sentio sim ille qui intelligo? Sic etenim dicere possemus quod duo homines simul coniuncti sic mutuas habent cognitiones; quod ridiculum est. Quam autem huiusmodi opinio sit ab Aristotele remota, non difficile est videre. Etenim De anima II ponit vegetativum in sensitivo veluti trigonum in tetragono... Quare cum per Aristotelem eodem modo in mortalibus se habeat sensitivum ad intellectivum, sensitivum non erit distincta res ab intellectivo, VI, 2).*

Qualsivoglia soggetto conoscente è atto del corpo fisico organico, ma ciascuno in modo diverso. Infatti, le Intelligenze non sono atti del corpo, in quanto sono Intelligenze, poiché nel loro pensare e desiderare non hanno affatto bisogno del corpo... L'anima sensitiva, però, è

assolutamente atto del corpo fisico organico, perché ha bisogno del corpo sia come soggetto, non potendo esercitare il proprio compito se non in un organo, sia come oggetto. L'anima intermedia, che è l'intelletto umano, non è libera dal corpo in nessuna delle sue operazioni, né è totalmente immersa in esso; perciò non avrà bisogno del corpo come soggetto, ma ne avrà bisogno come oggetto. E così nel modo intermedio di essere tra l'astratto e il non astratto sarà atto del corpo organico... l'intelletto umano in ogni sua operazione è atto del corpo organico, poiché sempre dipende dal corpo come oggetto (*quodlibet cognoscens est actus corporis physici organici, verum aliter et aliter. Nam Intelligentiae non sunt actus corporis, quae Intelligentiae sunt, quoniam in suo intelligere et desiderare nullo pacto indigent corpore... Anima autem sensitiva simpliciter est actus corporis physici organici, quia et indiget corpore tamquam subiecto, cum non fungatur suo officio nisi in organo, et indiget corpore tamquam obiecto. Media vero, quae est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore, neque totaliter immergitur; quare non indigebit corpore tamquam subiecto, verum tamquam obiecto. Et sic medio modo inter abstracta et non abstracta erit actus corporis organici... At intellectus humanus in omni suo opere est actus corporis organici, cum semper dependeat a corpore tamquam obiecto, IX, 8).*

* * *

Paragrafo 4

Così in conformità dei tre modi di separazione dalla materia si rinvencono in generale tre modalità di conoscenza. Infatti, talune forme sono totalmente separate dalla materia e così per conoscere esse non hanno bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto. Infatti, la loro conoscenza non è ricevuta in un corpo, perché esse, essendo motrici non mosse, non sono in un corpo, né sono mosse da un corpo. Queste sono le sostanze separate, che chiamiamo Intelletti o Intelligenze, nelle quali non c'è né discorsività né composizione, né un altro moto. Ve ne sono altre che... nel genere degli enti dotati di conoscenza sono le più basse e assai materiali, hanno bisogno nelle loro operazioni del corpo sia come soggetto, sia come oggetto... Esse perciò si rappresentano solo ciò che è singolare e sono mosse dalla sostanza corporea. E queste sono tutte le facoltà sensitive... tra questi due estremi, cioè tra il non aver bisogno del corpo come soggetto o come oggetto e l'averne bisogno come soggetto e come oggetto, c'è un intermedio che non è né totalmente astratto né totalmente immerso (*Iuxta itaque tres modos separationis a materia tres modi cognitionis in universo reperiuntur. Quaedam enim sunt, quae totaliter sunt separata a materia; et sic haec in eorum cognitione neque indigent corpore tamquam subiecto, neque tamquam obiecto. Eorum enim cognitio non recipitur in corpore, cum ipsa non sint in corpore, neque a corpore moventur, cum sint moventia non mota. Et haec sunt substantiae separatae, quas intellectus vel Intelligentias appellamus, in quibus neque discursus, neque compositio, neque aliquis motus recipitur. Quaedam vero sunt, quae... in genere cognoscentium infimae sunt et valde materiales, ideo in suis operibus indigent corpore et tamquam subiecto et tamquam obiecto... quare et solum singulariter repraesentant, et a re corporea moventur. Et haec sunt omnes vires sensitivae... inter ista duo extrema, scilicet non indigere corpore ut subiecto vel ut obiecto, et indigere corpore ut subiecto et obiecto, est medium quod neque est totaliter abstractum neque est totaliter immersum, IX, 5-7).*

L'intelletto umano, nella dipendenza dal corpo, differisce dalla facoltà sensitiva perché la sensitiva dipende dal corpo sia soggettivamente sia oggettivamente, l'intelletto umano dipende solo oggettivamente. E così l'intelletto umano è atto del corpo organico in un modo intermedio tra le sostanze materiali e quelle immateriali (*A sensitiva autem virtute differt*

intellectus humanus in dependendo a corpore, quia sensitiva subiective et obiective dependet, humanus autem intellectus obiective tantum. Et sic medio modo humanus intellectus inter materialia et immaterialia est actus corporis organici, IX, 9).

Aver bisogno di un organo come soggetto è l'essere recepito in un corpo sia in modo quantitativo sia in modo corporeo, così da essere recepito con l'estensione... Perciò non essere in un organo o non avere bisogno di esso soggettivamente significa o non essere in un corpo o non essere in esso in modo quantitativo. Per cui diciamo che l'intelletto non ha bisogno del corpo come soggetto nella sua intellesione, non perché l'intellessione non sia in alcun modo nel corpo; infatti, se l'intelletto è in un corpo, non è possibile che la sua operazione immanente non sia in qualche modo in esso, perché dove c'è il soggetto, è necessario che ci sia anche l'accidente del soggetto. Ma proprio per questo si dice che l'intellessione non è in un organo e in un corpo, poiché non è in esso in modo quantitativo e corporeo. Per questo l'intelletto può riflettere su se stesso, può procedere discorsivamente e pensare in termini universali; cosa che le facoltà organiche ed estese non possono minimamente fare. Ciò proviene dall'essenza dell'intelletto, perché, in quanto è intelletto, non dipende dalla materia né dalla quantità. Se l'intelletto umano dipende dalla materia, ciò è dovuto al fatto che è congiunto con il senso; quindi è possibile che, in quanto intelletto, dipenda accidentalmente dalla materia e dalla quantità. Per cui la sua operazione non è più astratta della sua essenza... per quanto l'intelletto umano... non si serve della quantità nel pensare, tuttavia poiché è congiunto al senso, non può essere totalmente libero dalla materia e dalla quantità, poiché non conosce mai senza l'immagine sensibile... Perciò, avendo così bisogno del corpo come oggetto, non può conoscere l'universale in assoluto, ma pensa sempre l'universale nel singolo... Infatti, in ogni conoscenza, per quanto astratta, l'intelletto forma per sé una qualche immagine corporea. Per tale ragione l'intelletto umano non pensa sé stesso primariamente e direttamente, ma compone ed ha un procedimento discorsivo, perché il suo pensare è continuo e nel tempo. Tutto l'opposto accade nelle Intelligenze, che sono del tutto libere dalla materia. Dunque, l'intelletto, stando nel mezzo tra l'immateriale e il materiale, non è del tutto qui ed ora, né è del tutto libero dal qui ed ora. Per cui né la sua operazione è del tutto universale, né è del tutto particolare, né è del tutto soggetta al tempo, né del tutto libera dai vincoli temporali (*Indigere itaque organo ut subiecto est in corpore recipi et modo quantitativo et corporali, sic quod cum extensione recipiatur... Quare non esse in organo sive subiective eo non indigere est vel non esse in corpore, vel in eo non esse modo quantitativo. Unde dicimus intellectum non indigere corpore ut subiecto in sui intellectione, non quia intellectio nullo modo sit in corpore, cum fieri nequit, si intellectus est in corpore, ut sua immanens operatio quoquo modo non sit in eo – ubi enim subiectum est, et accidens subiecti necesse est esse – sed pro tanto dicitur intellectio non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo. Quapropter potest intellectus reflectere supra se ipsum, discurrere et universaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extensae minime facere queunt; hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia neque a quantitate. Quod si humanus intellectus ab ea dependet, hoc est, ut sensui coniunctus est; quare accidit sibi, qua intellectus est, a materia et quantitate dependere. Unde et eius operatio non est magis abstracta quam essentia... at quamvis intellectus humanus... intelligendo non fungatur quantitate, attamen quoniam sensui coniunctus est, ex toto a materia et quantitate absolvi non potest, cum numquam cognoscat sine phantasmate... Unde sic indigens corpore ut obiecto, neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur... In omni namque quantumcumque abstracta cognitione idolum aliquod corporale sibi format, propter quod humanus intellectus primo et directe non intelligit se, componitque et discurret, quare suum intelligere est cum continuo et tempore, cuius totum oppositum contingit in Intelligentiis, quae sunt penitus liberatae a materia. Ipse igitur intellectus sic medius existens inter immaterialia et materialia, neque ex toto est hic et*

nunc, neque ex toto ab hic et nunc absolvitur. Quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur, IX, 16).

Poiché, inoltre, si diceva che l'anima viene da fuori, ciò deve essere inteso 'come mente in assoluto' e non come mente umana, o, se ci si riferisce alla mente umana, bisogna intenderla non in assoluto, ma perché, rispetto alla sensitiva e alla vegetativa, partecipa di più della divinità (*Cumque ulterius dicebatur ipsam venire de foris, intelligendum est ut mens simpliciter, non ut humana; vel si ut humana, intelligendum est non absolute, sed quod in ordine ad sensitivam et vegetativam magis participat de divinitate, IX, 26).*

Ci sono dunque nell'universo tre tipologie di esseri animati, e poiché ogni essere animato conosce, ci sono tre tipi di conoscenza. Ci sono, infatti, gli esseri animati del tutto eterni, ci sono quelli del tutto mortali e ci sono quelli che sono intermedi tra questi due. I primi sono i corpi celesti e questi nel conoscere non dipendono in alcun modo dal corpo. Gli altri, invece, sono le bestie, che dipendono dal corpo come soggetto e come oggetto, per cui conoscono solo le cose singole. Gli esseri intermedi sono gli uomini che non dipendono dal corpo come soggetto, ma solo come oggetto; perciò non conoscono l'universale in assoluto, come gli enti eterni, né solo le cose singole, come le bestie, ma osservano l'universale nel singolo (*Sunt itaque in universum tres modi animalium; cumque omne animal cognoscit, sunt et tres modi cognoscendi. Sunt enim animalia omnino aeterna, sunt et omnino mortalia, sunt et media inter haec. Prima sunt corpora caelestia, et haec nullo modo in cognoscendo dependent a corpore. Alia vero sunt bestiae, quae a corpore dependent ut subiecto et ut obiecto, quare tantum singulariter cognoscunt. Intermedia vero sunt homines, non dependentes a corpore ut subiecto, sed tantum ut obiecto; quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter tantum, ut bestias, sed universale in singulari contemplantur, IX, 30).*

l'intelletto umano è sia intelletto sia umano. In quanto è intelletto, conosce l'universale, ma in quanto è umano, non può conoscere l'universale se non nelle cose singole (*Intellectus enim humanus habet et quod sit intellectus et humanus. Qua enim intellectus est, universale cognoscit; sed qua humanus, universale nisi in singulari perspicere nequit, X, 7).*

Il pensare non è in una particolare parte del corpo, ma nel corpo intero, preso categoricamente. Non è localizzato in una parte particolare perché altrimenti sarebbe un intelletto organico e o non conoscerebbe tutte le forme o, se le conoscesse, le conoscerebbe come la cogitativa solo come singolari e non come universali. Perciò come l'intelletto è in tutto il corpo, così è anche il pensare (*non tamen in aliqua parte corporis ponitur ipsum intelligere, sed in toto categoricamente sumpto; non enim in aliqua parte, quoniam sic esset organicus intellectus, et vel non omnia cognosceret vel, si omnia cognosceret, ut cogitativa, tantum singulariter et non universaliter cognosceret. Quare sicut intellectus est in toto, ita et intelligere, X, 9).*

Opportunamente Alessandro ha sostenuto che tutto il corpo è strumento dell'intelletto, perché l'intelletto include tutte le sue facoltà e non solo una parte determinata; altrimenti non conoscerebbe tutte le forme, proprio come non le conosce nessuna delle facoltà sensitive. Ma per quanto si ammetta che tutto il corpo sia strumento dell'intelletto quasi come soggetto, tuttavia il corpo non è veramente il soggetto del pensare, perché, come si è detto in precedenza, il pensare non può essere ricevuto in modo corporeo (*Non inconvenienter igitur Alexander posuit totum corpus esse instrumentum intellectus, quoniam intellectus omnes vires comprehendit, et non aliquam partem determinatam; quoniam sic non omnia cognosceret,*

sicut neque aliqua virtutum sensitivarum. Quamquam autem sic totum corpus ponatur instrumentum intellectus quasi ut subiectum, non tamen est vere ut subiectum, quoniam intelligere non recipitur in eo modo corporali, ut prius dictum est, X, 10).

* * *

Paragrafo 5

Si rinvengono tre tipi di uomini. Taluni, infatti, sebbene siano pochissimi, sono annoverati tra gli dèi; e questi sono coloro che, soggiogate la vegetativa e la sensitiva, si sono resi quasi totalmente razionali. Altri, invece, trascurato del tutto l'intelletto, sottomettendosi esclusivamente alla vegetativa e alla sensitiva, sono quasi trasmigrati nelle bestie... Altri sono chiamati uomini puri e sono coloro che hanno condotto la vita con moderazione e secondo le virtù morali; tuttavia non si sono subordinati del tutto all'intelletto, né si sono liberati del tutto delle facoltà corporee (I, 2).

A ciascuna cosa si deve assegnare come fine non ciò che è bene in misura maggiore, ma solo ciò che si addice a quella natura e che sia ad essa proporzionato... quando si assegna un fine all'uomo, se gli assegniamo lo stesso fine che assegneremmo a Dio e alle Intelligenze, l'assegnazione non sarebbe appropriata perché in tal caso non sarebbe uomo (*unicuique rei pro fine assignari, sed solum secundum quod convenit illi naturae et ei proportionatur... Quare et in assignando finem homini, si talem qualem Deo et Intelligentiis assignaremus, non conveniens foret assignatio, quandoquidem sic non esset homo, XIV, 2).*

Né tutte le cose possono essere di uguale perfezione, ma ad alcune sono date funzioni più perfette, ad altre più imperfette. Se si escludesse questa disuguaglianza, il genere umano o perirebbe o vivrebbe in gravi difficoltà... Né la disuguaglianza tra gli uomini, che è tuttavia commisurata, deve generare discordia; anzi, come in una sinfonia di voci la diversità commisurata rende dilettevole il concerto, così la diversità commisurata tra gli uomini genera la perfezione, la bellezza, il decoro e il dilettevole, quella oltre misura genera il contrario (*Neque omnia possunt esse aequalis perfectionis, sed quibusdam data sunt perfectiora, quibusdam vero imperfectiora. Haecque inaequalitas si tolleretur, aut genus humanum periret, aut non commode constaret... Neque inaequalitas inter homines, commensurata tamen, debet discordiam parere; immo sicut in symphonia vocum commensurata diversitas concentum delectabilem facit, sic commensurata diversitas inter homines perfectum, pulchrum, decorum et delectabile generat, incommensurata vero contrarium, XIV, 5).*

Tutti gli uomini per conseguire siffatto fine comune debbono avere in comune tre intelletti: lo speculativo, il pratico o operativo e il fattivo. Infatti, non c'è nessun uomo... che non possieda qualcosa di questi tre intelletti... Infatti, ogni uomo possiede in qualche misura l'attitudine speculativa... Intorno all'intelletto operativo, che si occupa dei costumi, degli affari pubblici e dell'amministrazione privata, è evidentissimo che a ciascuno è stata data l'opportunità di conoscere il bene e il male e di essere partecipi della società e della famiglia. Infatti, siffatto intelletto è detto veramente e propriamente umano... Riguardo all'intelletto fattivo è sotto gli occhi di tutti che senza di esso nessun uomo può condurre la vita. Infatti, senza le attività produttive e senza il necessario la vita umana non può durare a lungo (*omnes homines ad huiusmodi finem communem consequendum debent in tribus intellectibus communicare: speculativo videlicet, practico seu operativo, et factivo. Nullus etenim homo... qui aliquid horum trium intellectuum non habeat... Unusquisque etenim homo habet aliquid de speculatione... De intellectu autem operativo, qui est circa mores, res publicas et res*

domesticas, illud quidem apertissimum est, cum unicuique datum sit bonum et malum cognoscere, esse partem civitatis et familiae. Etenim huiusmodi intellectus vere et proprie humanus nuncupatur... De factivo autem intellectu illud in propatulo est, quandoquidem nullus homo sine hoc vitam degere potest. Etenim sine mechanicis et necessariis ad vitam homo non potest durare, XIV, 6-7).

Ma si deve sapere che, sebbene nessun uomo sia totalmente privo dei tre intelletti citati, tuttavia gli uomini non hanno con essi un uguale rapporto (*Verum scire oportet quod, tametsi unusquisque homo de tribus enumeratis intellectibus ex toto non privetur, non tamen homo aequaliter se habet ad hos, XIV, 8).*

L'intelletto speculativo non è dell'uomo, ma degli dèi... Così, anche se tutti gli uomini posseggono qualcosa di questo intelletto, tuttavia solo pochissimi lo posseggono e possono possederlo interamente e perfettamente. Perciò accade che quella parte del genere umano, che si dedica interamente alla speculazione, sta rispetto al genere umano nello stesso rapporto in cui il cuore sta con il genere delle membra, sebbene ci sia una gamma di gradazioni per cui taluni sono matematici, altri fisici, altri metafisici (*Speculativus namque intellectus non est hominis, verum est deorum... Ideo, etsi omnes homines aliquid huius habent, exacte tamen et perfecte paucissimi et habent et habere possunt. Propter quod contingit quod ea pars generis humani, quae se totam speculationi tradit, eam proportionem tenet in genere hominum, quam cor in genere membrorum, quamquam et latitudo sit, ut quidam mathematici, quidam physici, quidam vero metaphysici sint, XIV, 9).*

E come ciascun elemento, nell'ambito della totalità, possiede categoricamente il proprio specifico posto... così ogni uomo possiede un fine ultimo che non si addice alla parte se non come parte di tutto il genere umano. Ma è sufficiente condividere un comune fine umano (*Et sicut unumquodque elementum secundum totum cathegorematicè est debite situatum... ita non quilibet habet ultimum finem qui convenit parti nisi ut pars generis humani. Sufficit autem habere communem finem humanum, XIV, 14).*

Il fine, però, che compete alla parte più perfetta del genere umano non può essere raggiunto da tutti, né si addice all'uomo. Come non ogni membro può avere la perfezione del cuore o dell'occhio – altrimenti non esisterebbe l'essere vivente – così, se ogni uomo si dedicasse all'attività speculativa, non esisterebbe la comunità umana (*qui [finis] tamen competit parti perfectissimae, non potest neque convenit. Sicut non quodlibet membrum potest habere perfectionem cordis et oculi – immo non constaret animal –, sic, si quilibet homo esset speculativus, non constaret communitas humana, XIV, 15).*

Né il mortale deve desiderare la felicità immortale, perché l'immortale non si addice all'uomo mortale... Perciò abbiamo supposto innanzitutto che a ciascuna cosa sia assegnato un fine proporzionato. Se, infatti, l'uomo sarà temperato, non desidererà l'impossibile, che non gli si addice, perché il possesso di tale felicità è proprio degli dèi (*Neque mortalis immortalè felicitatem appetere debet, quoniam immortalè mortali non convenit... Quare primo supposuimus quod unicuique rei proportionatus finis assignetur. Si enim homo erit temperatus, non impossibilia appetet, neque sibi conveniunt; talem enim habere felicitatem est proprium deorum, XIV, 16).*

Il quarto dubbio era espresso in questi termini: quasi tutto il mondo sarebbe ingannato poiché tutte le religioni pongono l'anima come immortale. Ad esso si risponde che... è necessario ammettere che o tutto il mondo si inganna o si inganna almeno la maggior parte. Infatti, supposto che ci siano solo tre religioni, quella di Cristo, di Mosè e di Maometto, o sono tutte

false, e così tutto il mondo è ingannato, o sono false almeno due di esse, e così è ingannata la maggior parte degli uomini (*At quartum vero, in quo dicebatur quod fere totum universum esset deceptum, cum omnes leges ponant animam immortalem esse, ad quod dicitur quod... necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur aut saltem maior pars. Nam supposito quod tantum sint tres leges, Christi scilicet, Moysi et Mahumethi, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus, aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta, XIV, 28*).

Alcuni sono uomini di natura genuina e ben costituita da Dio; questi sono indotti alle virtù dalla sola nobiltà delle virtù ed altri sono allontanati dai vizi solo per la loro bruttura. Questi ultimi sono ottimamente disposti, sebbene siano pochissimi. Altri, invece... perseguono la virtù e fuggono il vizio per i premi, per le lodi e per gli onori o per le pene, come il biasimo e l'infamia. E questi sono ad un secondo grado. Altri diventano virtuosi per la speranza di un bene o per il timore di una pena corporea; perciò per indurli a conseguire tale virtù, i politici stabiliscono premi come l'oro o le dignità o qualcosa di simile e per indurli a fuggire i vizi stabiliscono punizioni come la multa o la perdita degli onori o pene corporee, come la mutilazione di un membro o la pena capitale... Così i politici hanno escogitato premi eterni ai virtuosi in un'altra vita e ai viziosi afflizioni eterne che incutessero il massimo terrore... E poiché tale stratagemma può andare a genio di tutti gli uomini... il legislatore, consapevole dell'inclinazione degli uomini al male, mirando al bene comune, incurante della verità, preoccupandosi solo dell'onestà, per indurre gli uomini alla virtù, ha sancito che l'anima è immortale (*Aliqui enim sunt homines ingenui et bene institutae naturae a Deo, qui ad virtutes inducuntur ex sola virtutum nobilitate, et a vitiis retrahuntur ex sola eorum foeditate. Et hi optime dispositi sunt, licet perpauci sint. Aliqui vero... ex praemiis, laudibus et honoribus, ex poenis, ut vituperiis et infamia, studiosa operantur et vitia fugiunt. Et hi in secundo gradu sunt. Aliqui vero propter spem alicuius boni et timorem poenae corporalis studiosi efficiuntur; quare ut talem virtutem consequantur, statuunt politici vel aurum vel dignitatem, vel aliquid tale; ut vitia vero fugiant, statuunt vel in pecunia vel in honore vel in corpore, seu mutilando membrum seu occidendo, puniri... Ideo posuerunt virtuosus in alia vita praemia aeterna, vitiosis vero aeterna damna, quae maxime terrerent... Et quoniam hoc ultimum ingenium omnibus hominibus potest prodesse... respiciens legislator pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, XIV, 28*).