

FECONdità ANTROPOLOGICA DELLA CONCEZIONE TOMISTICA DELL'ESSERE

BREVI ANNOTAZIONI IN MARGINE ALLA Q. D. DE ANIMA

BATTISTA MONDIN

Quello dell'immortalità dell'anima da molti nostri contemporanei – non solo laici ma anche cristiani – è considerato un problema razionalmente insolubile. Che l'anima sia immortale è un dogma di fede, che non trova nessuna conferma plausibile nel campo della ragione.

Ai tempi di san Tommaso le cose stavano altrimenti: in un mondo culturale segnato dall'armonia tra fede e ragione e da una visuale della realtà di stampo platonico-agostiniano, l'immortalità dell'anima era data quasi per scontata o comunque veniva avallata da argomenti di ragione considerati solidissimi.

Ma per san Tommaso, convinto assertore della bontà della antropologia filosofica di Aristotele, su questo punto le cose non si presentavano altrettanto agevoli come per i seguaci di Platone e di Agostino. In effetti uno dei maggiori ostacoli all'ingresso di Aristotele in occidente e alla sua accettazione da parte degli Scolastici era costituito proprio dall'apparente incompatibilità della concezione aristotelica dell'uomo con la dottrina della immortalità personale. Gli stessi commenti di Averroè e le teorie averroistiche intorno all'intelletto agente avevano rafforzato questa impressione.

Era possibile liberare il pensiero aristotelico dall'ipoteca averroistica e rendere l'ilemorfismo compatibile con la dottrina della immortalità dell'anima?

Tra i grandi meriti di san Tommaso figura anche quello d'essere riuscito a sgomberare il campo dalle numerose obiezioni sollevate dagli avversari dell'ilemorfismo, mostrando come questo non comporti nessun ostacolo per la dottrina dell'immortalità dell'anima.

Ma san Tommaso si spinge ancora più avanti e, richiamandosi alla sua filosofia dell'essere, opera un ritocco magistrale e decisivo nella stessa dottrina ilemorfistica, tanto da renderla perfettamente compatibile

con le esigenze della immortalità dell'anima, da una parte, e con quelle della sua unione sostanziale col corpo dall'altra. Egli consegue questo duplice intento facendo vedere: a) che l'anima, in quanto spirituale, è dotata di un suo proprio atto d'essere (*actus essendi*) e, perciò, non soggiace alle vicende del corpo; b) che in quanto forma del corpo essa gli comunica il proprio *actus essendi* e così lo unisce a se sostanzialmente e non accidentalmente come insegnavano i platonici.

Le tre tesi, che sono i tre grandi capisaldi dell'antropologia filosofica di san Tommaso, 1) possesso di un proprio atto d'essere da parte dell'anima; 2) unione sostanziale e dell'anima col corpo; 3) immortalità o incorruttibilità dell'anima, sono svolte rispettivamente nei capitoli I, IX e XIV del *De anima*. Il mio obiettivo in questo breve contributo è duplice: 1) raccogliere i punti essenziali dell'insegnamento di san Tommaso; 2) sottolineare il ruolo decisivo che ha il nuovo concetto di essere (il concetto intensivo) nell'insegnamento antropologico dell'Aquinate.

1. IL CONCETTO INTENSIVO DELL'ESSERE

Una delle grandi acquisizioni del neotomismo in sede storica è stata quella di avere scoperto l'originalità della metafisica di san Tommaso, originalità tutta legata alla nuova nozione di essere su cui l'Aquinate innalza il suo edificio metafisico. Per merito di Gilson, Fabro, De Finance ed altri insigni tomisti si è potuto constatare che oltre al concetto di perfezione minima (*l'ens commune*) usato da Avicenna, Averroè, Scoto e generalmente dagli scolastici, San Tommaso conosce un altro concetto di essere, che nel suo edificio metafisico conta infinitamente di più: il concetto intensivo, che considera l'essere come *actualitas omnium actuum* e come *perfectio omnium perfectionum*.

San Tommaso illustra il suo concetto intensivo di essere in varie opere in particolare nel *De potentia* (q. 7) e nei *Quodlibetalia* (II e XII). Anche nel *De Anima* vi fa riferimento esplicito in varie occasioni. Così nel capitolo I nella risposta alla obiezione 17^a san Tommaso dice che l'*esse* è ad un tempo ciò che è più formale di tutte le perfezioni (*formalissimum inter omnia*) e ciò che maggiormente comunicabile (*maxime communicabile*), benché sia comunicato in modo diverso secondo la gerarchia degli enti. Il concetto intensivo è presente anche nella risposta alla obiezione 18^a, quando si nota che benché il corpo partecipi all'essere dell'anima, tuttavia non vi partecipa pienamente ma soltanto parzialmente: «non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam no-

bilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus». Nel *Respondeo* del capitolo IX Tommaso dichiara che tra tutti gli elementi che costituiscono un ente l'essere è quello che tocca le cose più immediatamente ed intimamente: «inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus».

Ma ancor più che queste attestazioni esplicite sulla singolarità e sul primato assoluto della perfezione dell'essere rispetto ad ogni altra perfezione, a testimoniare che nel *De anima*, san Tommaso abbia non solo saputo apprezzare la bellezza, la potenza, la nobiltà dell'essere ma sia stato anche molto vigile onde lasciarsi guidare dall'essere concepito intensamente nello studio di tutti i massimi problemi della filosofia, lo provano soprattutto quelle tre tesi caratteristiche dell'antropologia tomistica di cui s'è detto sopra e che ora passeremo ad esporre e commentare.

2. SOSTANZIALITÀ E SUSSISTENZA DELL'ANIMA

La prima *quaestio disputata* che Tommaso affronta nel *De anima* è se essa si possa chiamare sostanza (*hoc aliquid*). Su questo punto egli ricorda due tesi che giudica inammissibili: sono le tesi estreme, dei materialisti da una parte, che non riconoscono all'anima alcun carattere sostanziale, ma la equiparano alle altre forme naturali e la tesi dei platonici dall'altra, i quali non si accontentano di affermare che l'anima è una sostanza, ma vogliono che essa basti da sola a definire la realtà umana, senza nessun riferimento al corpo. Così secondo i materialisti (Anassagora, Galeno) «anima neque per se potest subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiae; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis». Mentre secondo i platonici (Platone e i suoi discepoli) «non solum per se subsisteret sed etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim (Plato) totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicut induti ad vestem».

L'argomento principe su cui san Tommaso fa leva (e a cui fa spesso ritorno anche nei capitoli successivi e nelle risposte alle varie obiezioni) per respingere la tesi dei materialisti è quello del possesso da parte dell'anima di un'attività tutta sua, in cui l'apporto del corpo (dell'organo corporeo, il cervello) è puramente accidentale ed estrinseco: l'attività intellettuale. Ora, piena autonomia nell'agire non può essere consentita che a ciò che gode anche piena autonomia nell'essere. Pertanto l'anima umana non è affatto equiparabile alle altre forme naturali, che non hanno un

esistere autonomo; ma gode invece di un proprio atto d'essere; pertanto sussiste anche indipendentemente dal corpo. Ecco, alla lettera, il ragionamento di san Tommaso: «L'anima razionale non solo riceve le specie intelligibili astratte dalla materia e dalle condizioni della materia, ma alla sua operazione non può neppure partecipare un organo corporeo, così che ci sia un organo corporeo per intendere, come l'occhio è l'organo per vedere. Perciò è necessario che l'anima intellettuale agisca per conto proprio, avendo un'operazione propria senza aiuto di organo corporeo. E poiché ciascuno agisce in quanto in atto, occorre che l'anima intellettuale abbia l'essere di per sé non dipendente dal corpo (*oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore*). Invece le forme aventi l'essere dipendenti dalla materia o soggetto, non hanno un'operazione propria, per es., il calore in quanto tale non agisce; agisce il corpo caldo» (I, resp.).

In breve ma categoricamente la tesi materialistica viene confutata anche nella risposta alla quinta obiezione la quale sostiene che se l'anima è incorruttibile «non può essere proporzionata ad un corpo corruttibile qual è il corpo umano». Al che Tommaso replica che «il corpo umano è materia proporzionata all'anima umana, in quanto sta ad essa come la potenza sta all'atto. Ma ciò non significa che il corpo si adegui all'anima per quanto concerne la *virtus essendi*: infatti l'anima umana è una forma che non viene completamente racchiusa e compresa dalla materia (*anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa*) questo viene attestato dal fatto che qualche sua operazione scavalca la materia (*est supra materiam*)» (I ad 5 m).

Però san Tommaso sa bene che anche le operazioni più squisitamente spirituali dell'anima, come la conoscenza intellettuale, non sono esenti da qualche legame con la materia. Di che legame si tratta? Il legame spiega san Tommaso non sta nell'ordine della causalità efficiente bensì in quello della causalità strumentale: «Si deve dire che l'intendere (*intelligere*) è operazione propria dell'anima se si considera il principio da cui nasce l'operazione; non nasce infatti dall'anima per mezzo di un organo corporeo come la vista mediante l'occhio; il suo legame col corpo riguarda l'oggetto; infatti i fantasmi, che sono gli oggetti dell'intelletto, senza il concorso degli organi corporei non possono esistere» (I, ad 12m).

Contro i platonici che identificano la realtà umana con l'anima ed escludono una unione sostanziale tra questa e il corpo Tommaso mostra che l'anima non fa specie a se e pertanto da sola non esaurisce la realtà umana; questa include essenzialmente sia l'anima che il corpo e perciò l'unione dell'anima col corpo non è affatto accidentale bensì sostanziale;

tant'è vero che quando scompare l'anima nulla rimane di umano in quel corpo (volto, mani, occhi ecc.) se non l'apparenza. D'altra parte l'unione col corpo perfeziona «accidentalmente» anche l'anima, consentendole di realizzare la sua operazione intellettuale, ricevendo i fantasmi dei sensi. Ecco in parte il lungo e preciso argomento dell'Aquinate: «L'anima è ciò per cui il corpo umano possiede l'essere in atto e questo è proprio della forma. Perciò l'anima umana è forma del corpo (*est igitur anima humana forma corporis*). Perciò se l'anima umana fosse nel corpo come il marinaio nella nave (come pensa Platone), non darebbe la specie al corpo né alle sue parti; invece la dà; prova ne sia che, recedendo l'anima, le singole parti non mantengono che in modo equivoco il nome primitivo. Per es., il nome "occhio" parlando di quello di un morto è equivoco, come quello scolpito in pietra o dipinto; così dicasi delle altre parti. Inoltre se l'anima fosse nel corpo come il nocchiero sulla nave, l'unione dell'anima col corpo sarebbe solo accidentale. Dunque la morte che li separa non sarebbe corruzione sostanziale; il che è falso. Occorre perciò concludere che l'anima pur potendo sussistere per sé (*per se potens subistere*) non è tale da formare una specie completa, ma entra nella specie umana come forma del corpo. Per questo dell'anima si può dire sia che è forma sia che è sostanza (*similiter est forma et hoc aliquid*)» (I, resp.; cfr. ad 7 m).

Significativa ed importante la precisazione che Tommaso introduce nella risposta alla sesta obiezione, che riguarda la composizione ontologica dell'anima. Come gli angeli, l'anima, pur essendo semplice, spirituale e dotata di un proprio atto di essere, è anch'essa soggetta alla differenza ontologica che distingue ogni realtà finita dall'Essere sussistente: anche l'anima è composta di essenza e atto d'essere, è composta di atto e di potenza; infatti «*ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum*» (I, ad 6m).

3. UNIONE SOSTANZIALE DELL'ANIMA COL CORPO

San Tommaso affronta il tema dell'unione sostanziale già nella prima questione (art. 1), ma lo riprende e lo sviluppa ulteriormente nella questione nona (art. 9).

Nella prima questione, a sostegno dell'unione sostanziale tra anima e corpo, contro i platonici che la escludono, adduce due argomenti che hanno un notevole peso anche a livello empirico.

Primo argomento: l'unione dell'anima col corpo non può essere accidentale perché quando l'anima scompare nel corpo non rimane più nulla

di umano se non l'apparenza. «Perciò se l'anima fosse nel corpo come il marinaio nella nave, non conferirebbe la specie al corpo né alle sue parti; invece la dà; prova ne sia che, recedendo l'anima, le singole parti non mantengono che in modo equivoco il nome primitivo. Es.: il nome «occhio» parlando di quello di un morto è equivoco, come quello scolpito in pietra o dipinto; così dicasi delle altre parti. Inoltre se l'anima fosse nel corpo come il nocchiero nella nave, l'unione dell'anima col corpo sarebbe solo accidentale. Dunque la morte che li separa non sarebbe corruzione sostanziale; il che è falso» (a. 1).

Secondo argomento: l'unione col corpo giova all'anima stessa sia nell'ordine dell'essere sia in quello dell'agire: «L'anima è unita al corpo per la sua perfezione sostanziale, cioè per completare la specie umana (anima unitur corpori propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana), ed anche per la perfezione accidentale, per perfezionare cioè la conoscenza intellettuale che l'anima acquisisce attraverso i sensi; infatti questo modo di intendere è connaturale all'uomo (a. 1 ad 7 m).

Nella questione nona, oltre che per le ragioni che si potrebbero chiamare «empiriche», già addotte nella prima questione, san Tommaso sostiene la tesi dell'unione sostanziale con ragioni strettamente metafisiche, ontologiche. Egli si appella alla funzione che è propria della forma sostanziale, che è quella di mediare direttamente l'essere alla materia senza intermediari e fa quindi vedere che questa è esattamente la funzione che svolge l'anima rispetto al corpo, e, così, conclude che l'anima non solo è forma sostanziale ma anche che è l'unica forma sostanziale dell'essere umano. «È infatti proprio della forma sostanziale dare l'essere alla materia *simpliciter*; è grazia ad essa in realtà che una cosa è ciò che è. Mediante le forme accidentali, invece, non ha semplicemente l'essere ma lo ha sotto un certo aspetto, per es. quello d'esser grande oppure colorata ecc. Dunque se c'è una forma che non dà semplicemente l'essere alla materia, ma sopravviene mediante una forma alla materia già esistente in atto, non è forma sostanziale. Perciò tra la forma sostanziale e la materia non può esserci forma sostanziale intermedia, come sostennero alcuni, i quali ammisero un diverso ordine di forme nella materia, secondo l'ordine dei generi dei quali uno è ordinato all'altro. Per esempio la materia sarebbe sostanza in atto secondo una forma, il corpo secondo un'altra forma, il corpo animato secondo una terza forma e così via. In tale ipotesi solo la prima forma che farebbe esistere la sostanza in atto sarebbe sostanziale, e tutte le altre accidentali (cfr. a. 1). Dunque dobbiamo dire che la medesima forma, una di numero, è quella che fa essere una cosa sostanza, e fa

essere nell'ultima specie specialissima ed in tutti i generi intermedi (...) Pertanto, essendo l'anima forma sostanziale, che costituisce l'uomo in una determinata specie di sostanza, non c'è un'altra forma sostanziale intermedia tra l'anima e la materia prima, ma l'uomo dalla stessa anima razionale è perfezionato secondo i diversi gradi di perfezione, in modo da essere corpo, corpo animato ed anima razionale. Però la materia che riceve dall'anima razionale le perfezioni del grado inferiore (es.: corpo, corpo animato, animale), va intesa simultaneamente con le disposizioni convenienti, e quindi come materia propria dell'anima razionale, che dà l'ultima perfezione. Pertanto l'anima, in quanto è forma che dà l'essere, non ha nulla di intermedio tra sé e la materia prima. Ma poiché la stessa forma che dà l'essere alla materia è anche principio di operazione (in quanto ogni cosa agisce in quanto è in atto), è necessario che l'anima, come qualsiasi altra forma, sia anche principio di operazione» (a. 9).

La molteplicità delle operazioni (vegetativa, sensitiva, intellettuale) non esige alcuna molteplicità di anime, come aveva supposto Platone e come insegnava Bonaventura ed altri suoi contemporanei. Secondo san Tommaso da parte dell'anima, può bastare la ricca virtualità insita nell'anima razionale, la quale come forma più perfetta è in grado di assolvere anche alle funzioni espletate dalla forma (anime) meno perfette. Infatti «pur essendo semplice quando all'essenza, l'anima è potenzialmente molteplice (*multiplex virtute*), in quanto è principio di svariate operazioni. E poiché la forma perfeziona la materia non solo in ordine all'essere ma anche all'agire, è necessario che l'anima, benché sia forma unica, perfezioni le parti del corpo in svariati modi, come conviene ad ogni singola operazione» (a. 9 ad 14 m).

4. IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Per un filosofo che come san Tommaso sostiene l'unione sostanziale tra anima e corpo, il problema dell'immortalità dell'anima si rende ovviamente molto più arduo e spinoso che per uno che nega l'unione sostanziale, mentre riduce come aveva fatto Platone tutta la realtà umana all'anima.

San Tommaso conosceva molto bene le difficoltà del problema, e le obiezioni che venivano sollevate contro la possibilità di sostenere allo stesso tempo l'unione sostanziale e l'immortalità, due dottrine apparentemente inconciliabili. E, tuttavia, è convinto che non sia possibile rinunciare alla prima (l'unione sostanziale) senza andare contro all'esperienza

la quale ci dice chiaramente che l'uomo è una realtà psicosomatica da capo a fondo: non c'è una fetta spirituale occupata dall'anima ed un'altra materiale invasa dal corpo, e tanto meno può rinunciare alla seconda, senza ferire mortalmente la persona umana e abbassarla al livello degli animali.

Messa al sicuro la tesi dell'unione sostanziale, san Tommaso affronta (nella questione 14) il problema dell'immortalità. L'argomento principe a cui affida la dimostrazione che l'anima è incorruttibile e pertanto immortale è tratto dallo statuto ontologico del tutto singolare che compete all'anima in quanto forma del corpo, statuto che le conviene in quanto possiede l'atto dell'essere in proprio, direttamente, senza dipendere dal corpo.

Si danno infatti, osserva l'Aquinate, due tipi di forme sostanziali: a) forme a cui l'essere sopravviene nel momento in cui si realizza il composto e b) forme cui l'atto dell'essere compete già ancor prima che si costituisca il composto. Le prime sono corruttibili, le seconde sono incorruttibili: «*Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse*» (a. 14). E tale è precisamente il caso dell'anima umana.

Infatti «non si separa l'essere da una cosa avente l'essere (non *separatur esse ab aliquo habente esse*), se non in quanto si separa la forma da essa; perciò se ciò che ha l'essere è la stessa forma, è impossibile che l'essere sia separato da essa (si *id quod habet esse sit ipsa forma*, impossibile est *quod esse separetur ab ea*). Ora è manifesto che il principio per cui l'uomo svolge l'attività intellettuale è forma avente l'essere in sé e non solo come ciò per cui una cosa è (*est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est*)» (a. 14). Ne fanno prova le caratteristiche peculiari dell'attività intellettuale che sono due: la universalità (può conoscere tutte le cose materiali) e la immaterialità (conosce le cose materiali immaterialmente, «astruendo dalla materia e dalle condizioni materiali»). Ciò sta ad indicare che l'uomo svolge l'attività intellettuale senza dipendere necessariamente da un organo corporeo, materiale (perché nessun organo corporeo può conoscere tutto e tanto meno lo può conoscere immaterialmente). «Dunque il principio intellettuale per cui l'uomo intende è forma avente l'essere (in proprio); onde è necessario che sia incorruttibile. Il che si confà a quanto dice Aristotele, secondo cui l'intelletto è qualcosa di divino e perpetuo» (a. 14).

Cadono pertanto le difficoltà di coloro che vogliono che l'anima sia mortale se è unita sostanzialmente al corpo. In effetti, gli assertori della corruttibilità dell'anima dimenticano alcune cose già provate in prece-

denza. «Alcuni identificando l'anima col corpo negarono addirittura che essa sia forma e ne fecero un composto di materia e forma. Altri sostenendo che l'intelletto non differisce dal senso, di conseguenza ammisero che anche la sua opera si svolge mediante un organo corporeo e, così, non avrebbe l'essere elevato sopra la materia, onde non sarebbe forma avente l'essere. Infine, altri ancora, considerando l'intelletto una sostanza separata, hanno escluso che l'attività intellettuale appartenga all'anima stessa. Ma tutte queste teorie sono false, come abbiamo già mostrato in precedenza. Perciò l'anima umana è incorruttibile» (a. 14).

A conferma della tesi dell'immortalità oltre l'argomento della conoscenza intellettuale adduce quello dell'appetito naturale alla vita eterna: «Videmus enim hominibus appetitum esse perpetuitatis». Ora tale desiderio (*appetitus*) non può essere vano, proprio perché nell'uomo non è un desiderio fasullo ma naturale, fondato sulla conoscenza che egli ha della realtà. Infatti «essendo l'essere di per sé appetibile, è necessario che dall'intelligenza che apprende l'essere in modo assoluto e non questo o quello, sia appetito in modo assoluto ed in ogni tempo. Ora questo appetito non può essere vano. Dunque l'uomo secondo l'anima intellettuale è incorruttibile (unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis)» (a. 14).

Messa al sicuro la tesi dell'immortalità dell'anima, con un argomento metafisico di grande originalità (tratto dalla ricca miniera della sua metafisica dell'essere concepito intensivamente): quello del possesso dell'atto dell'essere (*actus essendi*) in modo diretto da parte dell'anima, la quale, grazie alla sua spiritualità e al suo *actus essendi* non soggiace alle vicissitudini del corpo (e alla sua corruzione), ed è pertanto destinata all'eternità, alla incorruttibilità, alla perpetuità (come il suo stesso desiderio naturale le prescrive), san Tommaso affronta con franchezza e decisione un nugolo di obiezioni e difficoltà che ai suoi tempi, nel clima dell'aspra battaglia contro l'averroismo, si erano andate moltiplicando. Qui mi limiterò a riferire quelle che mi sembrano particolarmente significative.

Nella quarta replica a coloro che dicono che assegnare l'essere direttamente all'anima implica attribuirle una virtù infinita. Questo non è vero, perché la virtù (potere) dell'anima è proporzionato a quell'atto di essere (che è sicuramente finito) che Dio le comunica. Perciò «se qualcosa può esistere (cioè possedere l'atto dell'essere) in un tempo infinito non dimostra l'infinità della forma per cui una cosa esiste: p. es. non dimostra la sua infinità il fatto che la dualità sia sempre pari. Piuttosto ciò che esiste in un tempo infinito dimostra la virtù infinita di chi è causa dell'essere (*demonstrat virtutem infinitam eius quod est causa essendi*) (p. 14 ad 4 m).

Nella sesta replica all'argomento caro a molti scolastici di indirizzo aristotelico-agostiniano (Bonaventura, Ruggero Bacone ecc.) secondo cui l'incorruttibilità implica eternità; perciò «se l'anima umana è incorruttibile ha la virtù di esistere sempre». La risposta di Tommaso è molto breve, ma limpida: «L'anima umana ha la virtù di essere sempre, ma non sempre ebbe quella virtù; perciò non è necessario che sempre sia stata, ma che in futuro non cessi mai di esistere» (a. 14, ad 6 m).

Nella nona respinge l'obiezione secondo cui se l'anima è forma sostanziale del corpo non può sottrarsi alle vicissitudini di questo e alla sua corruzione: infatti «sebbene l'anima sia forma (del corpo) mediante la sua essenza, tuttavia qualcosa può competere ad essa in quanto è *tale forma* cioè forma sussistente, il cui essere non dipende da ciò di cui è forma (*quae habet esse non dependens ab eo cuius est forma*); e questo viene evidenziato dalla sua operazione intellettuale (che non dipende intrinsecamente dalla materia)» (a. 14, ad 9 m).

Analoga la replica alla obiezione 11^a la quale dice che se l'uomo è costituito essenzialmente di anima e corpo, la corruzione del corpo implica anche la estinzione dell'anima. Questo non è vero, perché «sebbene l'anima e il corpo convengano nello stesso atto dell'essere, tuttavia quell'atto di essere il corpo lo riceve dall'anima; cosicché l'anima umana comunica al corpo il suo essere in cui sussiste (come fu mostrato nelle questioni precedenti). Perciò rimosso il corpo ancora rimane l'anima» (a. 14 ad 10 m).

Importante l'obiezione 16^a, che rispecchia una tendenza ad aggravare le conseguenze del peccato originale fino al punto da compromettere la stessa natura e destino dell'anima: il peccato comporterebbe la corruzione anche dell'anima. San Tommaso replica: «Il peccato toglie totalmente la grazia, ma nulla rimuove dell'essenza della cosa; rimuove qualcosa circa l'inclinazione o capacità alla grazia; e poiché ogni peccato induce alla disposizione contraria, perde l'abilità alla grazia e quindi qualche cosa del bene della natura. Ma non è mai tolto completamente il bene di natura, perché sotto disposizioni contrarie, rimane sempre la potenza, benché si allontani sempre più dall'atto» (a. 14, ad 16 m).

Interessante anche la risposta all'obiezione 18^a, secondo cui, venendo dal nulla, l'anima è destinata a farvi ritorno. San Tommaso nega che tra l'origine e la fine di una cosa ci sia un rapporto perfettamente paritetico: «Ciò che è dal nulla è vertibile nel nulla se non è conservato dalla mano del Governante; non per questo una cosa è corruttibile; è corruttibile in quanto ha in sé un principio di corruzione; perciò corruttibile ed incorruttibile sono predicati essenziali» (a. 14, ad 18 m). Ora, come s'è visto, l'anima è essenzialmente incorruttibile.

CONCLUSIONE

Le tesi di san Tommaso sull'unione sostanziale tra anima e corpo e sull'immortalità dell'anima (nonostante l'unione sostanziale) hanno doppio valore, storico e teoretico.

Hanno anzitutto valore storico perché sono state avanzate con grande coraggio in un momento di cui sarebbe stato molto più comodo sfuggire ai pericoli dell'averroismo come pure alle accuse di simpatizzare con esso rifugiandosi nelle tradizionali tesi dell'agostinismo. San Tommaso non le ha proposte né le ha tenacemente difese per amore di novità, ma perché le trovava molto più rispondenti alla verità (alla verità dell'uomo e non semplicemente alla verità della ragione umana!) che non le facili soluzioni degli agostinisti platonizzanti.

Ma in san Tommaso queste tesi assumono anche un alto valore teoretico perché sono basate su un fondamento razionale nuovo, più solido di quello su cui le aveva poggiate Aristotele: esse hanno per fondamento la sua singolarissima concezione dell'essere che «*est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*» (a. 9): l'essere è atto immediato e diretto dell'anima ancor prima che questa se ne faccia mediatrice al corpo: «*anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat*» (a. 14 ad 11 m). Per questo motivo, grazie al possesso diretto e immediato dell'atto dell'essere, l'anima è incorruttibile ed immortale.

Questo mostra in modo inequivocabile che san Tommaso raggiunge più pienamente la verità dell'uomo, superando sia Platone sia Aristotele e i loro numerosi seguaci, non facendo appello alla rivelazione biblica bensì alle enormi risorse della metafisica dell'essere. È sul terreno metafisico che Tommaso vince le sue battaglie con i filosofi!