

Centro di Bioetica “Luigi Migone”

I mercoledì della Bioetica

STORIA MINIMA DELL’ANIMA

**Il concetto di anima nel mondo greco-latino, nei Testi Biblici
e nel mondo moderno**

Giovanni Garini

Parma, 20 febbraio 2013

Breve preambolo sulla struttura e sul significato della Bibbia.

La parola “Bibbia” deriva dal greco *biblíá*, che è un plurale e significa “libri”. La parola greca *biblíá* fu poi usata in latino come singolare: *biblia*. Da questa parola latina (translitterata dal greco) deriva la parola italiana “Bibbia”.

Per gli ebrei ed i cristiani la *Bibbia* è il libro della Parola di Dio e, come tale, il libro per eccellenza.

La *Bibbia* si compone di una serie di libri, molto diversi tra loro per l’epoca di redazione, per il luogo di composizione e per il genere letterario.

I libri della *Bibbia* sono divisi in due grandi gruppi: a) quelli dell’*Antico Testamento* (composti a partire dal 1300 circa fino al 100 a.C.) e b) quelli del *Nuovo Testamento*, che risalgono tutti al I° secolo d.C. e sono interamente incentrati sul messaggio di Cristo.

Il termine “Testamento”, che traduce il greco *diathéke*, significa “patto” o “alleanza”.

L’alleanza del Sinai tra Dio e il popolo d’Israele, che è il fondamento della fede giudaica, si trova integrata e superata dalla nuova e definitiva alleanza con tutti gli uomini sancita con la venuta di Cristo, la sua morte in croce e la sua risurrezione.

I testi della Bibbia sono stati scritti in tre lingue: in ebraico, in aramaico (che è un dialetto ebraico) e in greco. La maggior parte dell’*Antico Testamento* è stata redatta in ebraico ed in esigua parte in aramaico ed in greco. Tutto il *Nuovo Testamento* è stato scritto in greco; solo il *Vangelo* di Matteo fu composto prima in aramaico e poi tradotto in greco.

Due traduzioni sono di grandissima importanza storica: una in lingua greca di tutto l’*Antico Testamento* (la cosiddetta traduzione dei Settanta, effettuata in Alessandria d’Egitto tra il III° ed il I° secolo a.C.); l’altra in lingua latina di tutta la *Bibbia* a partire dal 2° secolo d.C. La traduzione fatta da S. Gerolamo tra il 390 e il 406 (nota con il nome di *Vulgata*) è considerata la traduzione latina per eccellenza.

In numerosi passi della *Bibbia* si fa riferimento alla “divina ispirazione” dello scritto, se non addirittura al comando di Dio stesso di scrivere. La *Bibbia* si presenta, dunque, come “parola di Dio” e, come tale, il suo messaggio è *oggetto di fede*.

Pur non essendo una “filosofia” nel senso greco del termine, la visione generale della realtà e dell’uomo, che la *Bibbia* propone, contiene una serie di idee fondamentali che hanno anche una valenza filosofica. Che si creda o no, si deve riconoscere che queste idee hanno svolto e continuano

a svolgere un compito di incommensurabile importanza nella formazione della nostra coscienza e della nostra civiltà.

IL CONCETTO DI ANIMA NEL MONDO GRECO-LATINO

Per l'uomo occidentale di qualunque estrazione culturale, filosofica o religiosa la parola *anima* copre un'area concettuale nella quale, secondo il filosofo Giovanni Reale, coesistono e si intrecciano le seguenti quattro dimensioni:

- 1) la prima, la più elementare e meno qualificante, è la dimensione *biologica* o vitalistica. L'anima è intesa come il principio vitale, la fonte stessa della vita, sia di quella umana che animale.
- 2) La seconda, davvero qualificante, perché si riferisce esclusivamente all'uomo, è la dimensione *personalistica*. Con anima si intende il nostro io, la nostra coscienza personale, il nostro pensiero e la nostra volontà, in ultima analisi, il nostro vero essere.
- 3) La terza, che costituisce il fondamento ontologico della precedente, è la dimensione *metafisica*. L'anima è spirituale e, in quanto tale, si contrappone al corpo che è invece materiale.
- 4) La quarta, che forma il momento propriamente religioso del concetto di anima, è la dimensione *escatologica*. L'anima viene intesa come una realtà che sopravvive alla morte dell'uomo e alla dissoluzione del corpo e che, a seconda della vita da essa condotta, merita un premio o un castigo.

Tutte queste dimensioni sono riconosciute, più o meno inconsapevolmente, tanto da coloro che parlano dell'anima in senso positivo quanto da coloro che cercano di relegarla tra i miti creati dal pensiero umano.

Ripercorrendo a ritroso la storia spirituale della civiltà occidentale, si può constatare che le quattro dimensioni dell'anima sopra menzionate, sono già tutte presenti nella cultura greca. Si può anzi dire che l'idea occidentale di anima sia una creazione del mondo greco.

Facendo riferimento alla cultura greca, non si può iniziare se non da *Omero*, “*poeta sovrano...signor dell'altissimo canto, / che sopra li altri com'aquila vola*” (Dante, Inferno IV) e “*che le Muse lattâr più ch'altro mai*” (Dante, Purgatorio XXII)

Nei poemi omerici la *psyché*, resa in latino e in tutte le lingue moderne con il termine “anima”, acquista significati diversi a seconda che sia riferita all'uomo vivente o all'uomo morto.

Nel vivente alla parola *psyché* viene dato il significato di “respiro vitale” o “soffio vitale”. *Psyché* indica semplicemente il concetto astratto di “vita” e non ha alcuna parte nella costruzione del pensiero e della coscienza. Il mondo interiore dell’uomo omerico non è definito dalla *psyché*, ma dal cuore come centro della vita emotiva (*kardìa*), dal temperamento (*thymós*), dalla razionalità (*phrén*), dall’intuizione (*nóos*).

Al momento del decesso la *psyché*, esalando dalla bocca o dallo squarcio di una ferita, abbandona l’uomo morente per migrare nell’*Ade* o regione dell’“Invisibile”, dove sopravviverà come una larva insieme alla massa sterminata dei morti che svolazzano in quell’oscura e squallida dimora come tante foglie cadute dagli alberi e trasportate dal vento. Nell’*Ade* la *psyché* mantiene l’individualità e anche l’aspetto esteriore o immagine (*eidolon*) del vivo. Ma si tratta di un’immagine priva di solida consistenza, proprio come quella che appare negli specchi o che si forma nell’acqua. Così Ulisse, nell’*Odissea*, tenta per tre volte di abbracciare la madre defunta, ma per tre volte l’anima gli sfugge e vola via.

Le anime dei morti mantengono le conoscenze acquisite nel corso della loro esistenza terrena, ma ignorano quanto accaduto nel mondo dei vivi dopo la loro morte. Nell’*Odissea* le anime dei defunti possono bensì dare ad Ulisse, disceso nell’*Ade*, notizie riguardanti la loro esistenza passata, ma a loro volta devono farsi ragguagliare da lui su quanto avvenuto dopo la loro morte; ad esempio, Agamennone chiede notizie di suo figlio Oreste, di cui non sa nulla, e Achille si rallegra, sentendo che suo figlio è diventato un giovane valoroso.

Nei poemi omerici, sia nell’uomo vivo che nell’uomo morto, la *psyché* è priva di qualsiasi forma di coscienza e di consapevolezza. Questo spiega perché le anime dei morti non vengono sottoposte a giudizio per i comportamenti tenuti nella loro vita terrena e perché nell’*Ade* omerico sono assenti premi o castighi.

Una concezione della *psyché* differente da quella omerica si riscontra nell’**Orfismo**, un movimento religioso sorto intorno al VI° secolo a.C, che trae il nome dal poeta tracio Orfeo, il presunto fondatore, la cui identità storica è interamente avvolta dalla nebbia del mito. L’Orfismo introduce nella civiltà greca non solo una nuova credenza religiosa, ma anche una nuova interpretazione dell’esistenza umana. Infatti, mentre la tradizionale concezione greca, a partire da Omero, riteneva l’esistenza umana conclusa con la morte, l’Orfismo proclama l’immortalità dell’anima e concepisce l’uomo secondo uno schema dualistico che contrappone il corpo all’anima.

Gli Orfici affermano che nell’uomo alberga un principio divino, caduto in un corpo a motivo di una colpa originaria, di cui non viene peraltro precisata la matrice. Questo principio divino, cui gli

Orfici diedero il nome di *daímon* e che identificarono con la *psyché* individuale, non solo preesiste al corpo, ma non muore col corpo ed è destinata a reincarnarsi in altri corpi, attraverso una serie di rinascite, per espiare quella colpa originaria.

La credenza della reincarnazione (nota con il termine di *metempsicosi*) consiste nella possibilità catartica di rientrare, dopo la morte, in altre esistenze corporee, non soltanto umane, ma anche animali, per completare con le sofferenze di una nuova prigionia il necessario ciclo delle purificazioni.

La dottrina orfica, con i suoi riti di purificazione e pratiche religiose, è la sola in grado di porre fine al ciclo delle reincarnazioni e di liberare l'anima dal corpo, consentendole di ritornare alle sue origini, cioè presso gli Dei. A chi non compie il percorso di purificazione (cioè, ai non iniziati ai misteri orfici) nell'oltretomba sono assegnati castighi.

Agli inizi del V° secolo a.C. **Pitagora** e i suoi discepoli (i cosiddetti “*Pitagorici*”) hanno ripreso la concezione dell'anima e la dottrina della metempsicosi proposte dagli Orfici, differenziandosi però da questi sulla scelta dei mezzi di purificazione necessari per liberare l'anima dal corpo. Infatti, mentre gli Orfici si affidavano quasi esclusivamente alla potenza taumaturgica dei riti misterici e delle pratiche religiose, i Pitagorici additarono la via della purificazione soprattutto nel sapere e nella conoscenza, da acquisire percorrendo l'intero arco delle scienze, dalla geometria alla musica, dall'aritmetica alla filosofia.

L'orfismo ha segnato una marcata frattura con la mentalità omerica. Per la prima volta l'uomo viene concepito come un essere bidimensionale, nel quale l'anima (*psyché-daímon*), di natura divina, è posta in contrapposizione con il corpo, di natura materiale, considerato luogo di prigionia e di sofferenza, da cui è desiderabile liberarsi e fuggire.

Nonostante gli elementi di novità, l'orfismo conserva l'idea omerica della dissociazione dell'anima dalla personalità consapevole dell'uomo. Per gli orfici la *psyché-daímon* non ha infatti alcuna influenza sull'attività dell'uomo sveglio e cosciente. Quando l'uomo è sveglio e attivo, essa dorme; viceversa, quando l'uomo dorme, essa è vigile e compie nel tempo del sogno l'attività che le è congeniale a causa della sua natura divina, quella di prevedere il futuro. In un frammento del poeta Pindaro, che fu profondamente influenzato dalla dottrina orfica, si legge (in riferimento alla *psyché-daímon*):

“...essa dorme, mentre operano le membra;
ma dimostra nei sogni ai dormienti

sovente il giudizio, che avanza, di gioie e di pene.”

La concezione orfica dell'anima avrà forti influenze non solo sul pensiero di Socrate e Platone, ma anche sulla nostra cultura contemporanea, così profondamente segnata da eventi storici che hanno visto il sonno della ragione e la dissociazione dell'uomo dalla sua coscienza morale e intellettuale. Non è un caso, infine, che la moderna psicanalisi abbia creduto di trovare una stretta somiglianza tra la *psyché-daímon* dell'orfismo e l'*inconscio*.

La *psyché-daímon* prigioniera del corpo, separata dalla coscienza, ha ispirato molti poeti e anche il nostro Giovanni Pascoli, che a Psyche ha dedicato una suggestiva Ode:

*O Psyche, tenue più del tenue fumo
ch'esce alla casa, che se più non esce,
la gente dice che la casa è vuota;
più lieve della lieve ombra che il fumo
disegna in terra nel vanire in cielo:
sei prigioniera nella bella casa
d'argilla, o Psyche, e vi sfaccendi dentro,
pur lieve sì che non se n'ode un suono;
ma pur vi sei, nella ben fatta casa,
chè se n'alza il celeste alito al cielo.
E vi sfaccendi dentro e vi sospiri
sempre soletta, chè non hai compagne
altre che voci di cui tu sei l'eco;
ignude voci che con un sussulto
sorgere ammiri su da te, d'un tratto;
voci segrete a cui tu servi, o Psyche.*

Per il poeta l'attività di Psyche altro non è che uno “*sfaccendare*” dentro di noi, senza fare “*più rumore che l'alito*” e del quale, a livello di coscienza, “*non se n'ode*” più che “*un suono*”.

Saranno i filosofi greci a stabilire una relazione di associazione tra *psyché* e coscienza, superando la concezione omerica ed orfica della separazione della *psyché* dalla personalità cosciente e intelligente.

A partire dalla seconda metà del quinto secolo a.C. si fa strada una nuova concezione dell'anima. Per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale la parola *psyché* viene usata per indicare la personalità morale e intellettuale dell'uomo, il suo centro pensante e volente.

La maggior parte degli storici è concorde nell'identificare in **Socrate** colui che ha acquisito alla coscienza occidentale la dimensione personalistica dell'anima. Socrate non scrisse nulla, preferendo comunicare il suo messaggio attraverso la parola ed il dialogo, basato sulla complessa dinamica delle "domande" e delle "risposte", ossia sulla *oralità dialettica*, che Platone ritenne addirittura superiore alla scrittura. Le cose si possono scrivere sulla carta e tutti le capiscono - scrive Platone - ma altre no; spetta al maestro comunicarle all'alunno in un rapporto di natura didattica, dialettica e dialogica. Il vero maestro scrive nell'anima, seminando idee che porteranno poi frutti.

Il pensiero di Socrate sull'anima, che emerge soprattutto dalla testimonianza platonica (i riferimenti principali sono l'*Apologia* e il *Fedone*), può essere riassunto in quattro tesi:

1) la prima, da cui scaturiscono tutte le altre, è che *l'uomo è la sua anima*, dal momento che è appunto la sua anima che lo distingue in maniera specifica da qualunque altro essere. E per anima Socrate intende l'io consapevole, ossia *la coscienza e la personalità intellettuale e morale*. In altri termini, l'anima è ciò che l'uomo *è*, mentre tutto il resto, a cominciare dal corpo, è ciò che l'uomo *ha*. È questa l'idea dirompente che è diventata una pietra miliare nella storia del pensiero occidentale.

2) La seconda tesi, che è una conseguenza della prima, consiste nell'affermazione della *superiorità dell'anima sul corpo*. Se il vero io dell'uomo è la *psyché* ed il corpo non è ciò che l'uomo è, bensì ciò che egli ha, ne deriva che l'anima è superiore al corpo.

Un argomento portato da Socrate per avvalorare questa tesi è il seguente. Altro è lo "strumento", di cui ci si avvale, e altro è il "soggetto", che si avvale dello strumento. L'uomo si avvale del proprio corpo come di uno strumento e questo significa che sono cose distinte il soggetto, che è l'uomo, e lo strumento, che è il corpo. Alla domanda, quindi, "che cos'è l'uomo?", non si potrà rispondere che è il suo corpo, bensì che è "ciò che si serve del corpo". E ciò che si serve del corpo è la *psyché* ovvero l'anima intelligente.

3) La terza tesi è di natura etica. Se l'essenza dell'uomo è l'anima, curare sé stessi significa curare non il proprio corpo bensì la propria anima, in modo che essa diventi in massimo grado virtuosa. Celebre è la raccomandazione (riportata in Apologia) che Socrate rivolge ai concittadini ateniesi:

"...non del corpo dovete avere cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più dell'anima, in modo che essa diventi ottima ed in sommo grado virtuosa" dal momento che *"non dalle ricchezze nasce virtù, ma dalla virtù nasce la ricchezza e tutte le altre cose che sono beni per gli uomini, e in privato e in pubblico"*.

La "cura dell'anima" (*psychés therapeia*) diventa in tal modo il fondamento non solo del filosofare socratico, ma anche della stessa esistenza socratica.

4) La quarta tesi concerne il *problema escatologico*, ossia la questione dell'immortalità dell'anima e dei suoi destini ultraterreni. Secondo Socrate a livello di pura ragione non è possibile risolvere il problema. Le alternative sono comunque due: o la morte è un completo annientamento e chi è morto non ha più sensazione di nulla; oppure essa è una migrazione dell'anima da questo ad un altro luogo. La prima alternativa è illustrata come una sospensione della coscienza, simile ad un sonno senza sogni; la seconda è descritta come un viaggio dell'anima verso l'Ade, dove si raccolgono tutti i morti e dove si trovano finalmente veri giudici. In entrambi i casi la morte è descritta come un guadagno.

Se è vero - afferma Socrate - che non esistono argomenti razionali a favore dell'immortalità dell'anima è altrettanto vero che essa può essere prospettata come una possibilità nella quale si può credere. In ogni caso, tanto che l'anima sia immortale oppure che non lo sia, le precedenti tesi valgono di per sé e, in particolare, vale la terza, ovverossia che l'uomo deve curare la sua anima tanto nel caso in cui essa sia immortale quanto in quello in cui non lo sia.

La *psyché*, di cui parla Socrate, non è riconducibile a nessuna delle categorie tradizionali del pensiero greco. La *psyché* di Socrate è sinonimo di verità (*alétheia*) e di intelligenza (*phrónesis*) ed è portatrice dei valori morali e intellettuali dell'uomo. All'anima, dunque, spetta il compito di dirigere e governare gli atti dell'uomo così che essi conducano una vita nella quale è perseguito il bene ed evitato il male.

La "virtù" dell'uomo non potrà essere, di conseguenza, se non ciò che fa sì che l'anima sia quale per sua natura deve essere, ossia buona e perfetta. E la virtù per eccellenza è, per Socrate, la "scienza" o "conoscenza", mentre il "vizio" è privazione di scienza e di conoscenza, vale a dire "ignoranza". L'uomo buono, l'uomo ben riuscito è colui che sa, e colui che sa è buono perché,

sapendo, non può sbagliare. Questo ridurre il bene morale a un fatto di mera conoscenza per cui non è possibile conoscere il bene e non farlo, costituisce quello che è stato chiamato “intellettualismo socratico”. Per Socrate la verità ed il bene possono essere raggiunti unicamente con la ragione e la conoscenza.

Socrate e insieme con lui anche i maggiori pensatori greci hanno dato scarso rilievo alla volontà, non riconoscendo ad essa una propria autonomia rispetto alla ragione. Ma se è vero che la ragione può conoscere il bene, è altrettanto vero che la volontà può respingerlo e scegliere anche ciò che non è conforme alla retta ragione. Non basta dunque sapere che un’azione è buona per compierla, occorre anche volerla.

La dottrina dell’anima come essenza dell’uomo ha costituito per Socrate una valida ragione per vivere e allo stesso tempo un’eccellente ragione per morire. Così si spiega perché non volle sottrarsi al processo davanti ai giudici ateniesi, quando avrebbe potuto farlo, e perché, una volta condannato, non volle fuggire dal carcere ed evitare gli effetti della condanna.

Qualche secolo più tardi un grande uomo di scienza, Galileo Galilei, che era in possesso di una importante verità scientifica, la rinnegò, quando per essa si trovò in pericolo di vita. In un certo senso Galileo ha fatto bene, perché, come scrive Albért Camus in una pagina del Mito di Sisifo, tale verità non valeva il rogo. Non è certo una questione vitale che sia il globo terrestre a girare intorno al sole o viceversa.

Diversamente dalle verità scientifiche, che preesistono all’uomo e non devono la loro esistenza agli sforzi che l’uomo fa per conquistarle, le verità morali sono creazioni della cultura umana, alle quali si perviene dopo travagli secolari e che esistono finché ci sono uomini che le incarnano nella loro vita e le testimoniano con i loro comportamenti. E per questo tipo di verità che Socrate è vissuto ed è morto.

Il discorso socratico sull’anima apportava una quantità di acquisizioni e di novità, ma lasciava alcune questioni aperte. In primo luogo, non era definita la natura dell’anima, che Socrate descriveva solo come realtà fenomenica (*“l’anima è ciò per cui noi siamo denominati saggi o ignoranti, buoni o cattivi”*). Un altro problema irrisolto era quello dell’immortalità dell’anima. Per Socrate non era necessario stabilire se l’anima fosse o no immortale, perché la virtù, ovverossia la cura dei valori dell’anima, ha il premio in sé medesima.

Sarà **Platone** a scoprire la dimensione soprasensibile o metafisica dell’anima e a fondare su questa anche la dimensione escatologica.

Come Socrate, anche Platone afferma che l'uomo si identifica con la propria anima e che l'anima si identifica con la coscienza pensante e operante di ciascun individuo. Ma Platone va oltre Socrate quando afferma che l'anima, a differenza del corpo, è un'entità immateriale, spirituale e immortale, omogenea all'intelligibile mondo delle idee. Idee che non sono (come noi le intendiamo oggi) semplici pensieri o concetti, ma conoscenza della realtà nelle sue caratteristiche essenziali, spogliata della sua materialità. L'argomentazione razionale sviluppata da Platone per dimostrare l'immortalità dell'anima è riportata nel *Fedone*. L'anima umana - afferma Platone - è capace di conoscere le realtà immutabili ed eterne, ma la condizione necessaria e indispensabile per conoscere tali realtà è che essa abbia una natura ad esse affine. Pertanto, come quelle sono immutabili ed eterne, così anche l'anima deve essere immutabile ed eterna.

Come dualistico è il rapporto tra mondo delle idee, inteso come realtà vera e perfetta, e mondo sensibile, considerato imitazione imperfetta di tale realtà, parimenti dualistica è la concezione platonica dei rapporti tra anima (ente spirituale) e corpo (ente sensibile). Per Platone il corpo non è tanto uno strumento a servizio dell'anima, come lo intendeva Socrate, quanto piuttosto una "tomba" e un "carcere" dell'anima, come lo intendevano gli Orfici.

Si legge nel *Gorgia*: *"E se avesse ragione Euripide là dove dice: - Chi può sapere se il vivere non sia morire e il morire non sia vivere?- Forse la nostra vita in realtà è una morte. Del resto ho già sentito dire, anche da uomini sapienti, che noi ora siamo morti e che il corpo è per noi una tomba"*.

Noi - sostiene Platone - finché abbiamo un corpo, siamo "morti", perché noi siamo fondamentalmente la nostra anima e l'anima, finché è in un corpo, è come in una tomba e quindi mortificata; il nostro morire è vivere, perché, il corpo, si libera l'anima dal carcere. Perciò la morte del corpo non sopprime l'anima, ma le restituisce la sua libertà.

Da questa esasperata concezione dualistica dell'uomo derivano i due paradossi più noti dell'etica platonica: i paradossi della "fuga dal corpo" e della "fuga dal mondo". Per Platone la vita virtuosa è un percorso ascensionale messo in atto dall'anima per liberarsi dal corpo e dai limiti della materia.

La questione dell'origine dell'anima è trattata nel *Timeo*. In questo dialogo Platone afferma che le anime sono generate dal Demiurgo con la stessa sostanza con cui è fatta l'anima del mondo. Le anime hanno dunque una nascita, ma per preciso statuto divino non sono soggette a morte, così come non è soggetto a morte tutto ciò che è direttamente prodotto dal Demiurgo.

Il Demiurgo è un Dio che pensa e vuole e ha dunque caratteri di persona. Ma il Demiurgo è inferiore al mondo delle idee, poiché non solo non lo crea, ma ne dipende. Il Demiurgo non crea

nemmeno la materia, di cui è fatto il mondo, che dunque gli preesiste. Così egli è “plasmatore”, non “creatore” del mondo.

Per descrivere il destino delle anime dopo la morte Platone riprende la concezione orfica della *metempsicosi*. Le anime, che hanno vissuto una vita eccessivamente legata ai corpi e alle passioni, si incarnano in altre esistenze, non solo di uomini ma anche di animali, a seconda della bassezza del tenore di vita morale tenuto nella vita precedente. Solo le anime che si sono affidate alla forza salvifica della ragione e della filosofia e che si sono completamente liberate dagli interessi corporei potranno tornare allo zenit celestiale da cui erano partite.

Platone ha riproposto nel *Fedro* una visione dell’aldilà ancora più complessa, probabilmente per spiegare la vita primigenia delle anime, la loro affinità col divino e la causa della loro discesa nei corpi. L’anima, che originariamente era presso gli Dei e viveva al loro seguito una vita divina, è caduta in un corpo sulla terra a motivo di una colpa. L’anima - scrive Platone - è come un carro alato tirato da due cavalli e guidato da un auriga. Mentre i due cavalli degli Dei sono ugualmente buoni, i due cavalli delle anime degli uomini sono di razza diversa: uno è buono e l’altro cattivo cosicché la guida del cocchio alato risulta difficile. L’auriga simboleggia la ragione, il cavallo buono le passioni nobili e il cavallo cattivo i desideri carnali.

Le anime procedono al seguito degli Dei negli spazi infiniti del cielo, che Platone chiama “Pianura della verità”. Ma, a differenza degli Dei, per le nostre anime è impresa ardua rimanere nella “Pianura della verità”, soprattutto a causa del cavallo di razza cattiva, che per effetto delle pulsioni carnali spinge il carro alato verso il basso, precipitandolo nelle squallide pianure della terra.

Dunque, finché un’anima riesce a pascersi nella “Pianura della verità” non cade in un corpo sulla terra e continua a vivere in compagnia degli Dei. La vita umana alla quale l’anima, cadendo, dà origine è moralmente tanto più perfetta quanto più ha tenuto accesa in sé la memoria della verità, cioè di quella stupenda pianura celeste dove il cocchio procedeva agile e leggero al seguito degli Dei. Alla morte del corpo, l’anima viene giudicata e, per un millennio, godrà premi o sconterà pene, corrispondenti ai meriti o demeriti della vita terrena. Dopo il millesimo anno l’anima tornerà a reincarnarsi.

Come per Socrate anche per Platone l’anima è ciò per cui noi siamo buoni o cattivi, saggi o ignoranti e, dunque siamo ciò che veramente siamo. Ma nel contempo Platone ha saputo dare un fondamento ontologico a quanto Socrate aveva semplicemente intuito. Oltre ad aver dato all’idea socratica di anima una dimensione metafisica, Platone ha altresì fondato la dimensione escatologica

dell'anima, che Socrate non aveva saputo fondare a livello di ragione e si era limitato a prospettare a puro livello di fede. E' con Platone, dunque, che l'idea di anima raggiunge la sua più completa espressione.

Aristotele, “ *l Maestro di color che sanno* “ (Dante, Inferno, IV), che ad Atene era stato discepolo di Platone, ha dedicato al tema dell'anima originali ed approfondite riflessioni, raccolte nel trattato *De anima*.

Per Aristotele gli esseri animati si differenziano dagli esseri inanimati perché posseggono un principio che dà loro la vita e questo principio è l'anima. Per definire che cos'è l'anima Aristotele si rifà alla sua *concezione metafisica ileomorfica* (da *hyle*, materia, e *morphé*, forma) della realtà, secondo la quale tutte le cose in generale sono *sinolo* (dal greco *sýn-olon*, “tutto insieme”) di “materia” e “forma”, dove la “materia” è potenza che attende di compiersi e attuarsi e la “forma” è entelechía (dal greco *entelecheia*) o realtà in atto. Questo vale anche per l'essere umano, che comprende una “materia”, il corpo (*sôma*), e una “forma”, l'anima (*psyché*), che è entelechía, cioè “realtà in atto, piena, completa”, perché porta a compimento la persona umana. L'uomo è l'insieme di entrambe, ma è l'anima a costituire e a conservare l'unità del corpo e ad assicurarne la consistenza. Senza l'anima, che è la “forma”, il principio costitutivo, il corpo non può sussistere come entità autonoma.

La questione dell'immortalità dell'anima viene affrontata da Aristotele analizzando la struttura dell'anima. Per Aristotele l'anima presiede a tre funzioni fondamentali: a) la funzione vegetativa, come nascita, nutrizione e crescita, propria di tutti gli esseri viventi, incluse le piante; b) la funzione sensitiva, come sensibilità e movimento, propria degli animali e degli uomini; c) la funzione intellettiva, come conoscenza, volontà e decisione, che è esclusiva dell'uomo. Si deve perciò parlare di *anima vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva*, che non sono anime separate, ma anime distinte nell'unità di una medesima anima.

Nell'*anima intellettiva*, che presiede alla vera conoscenza, Aristotele distingue un *intelletto passivo* (“*nous pathetikós*”) e un *intelletto attivo* (“*nous poietikós*”). L'*intelletto passivo*, una sorta di precondizione della conoscenza, è l'intelletto potenzialmente capace di cogliere le idee astratte ed universali contenute nelle sostanze sensibili. L'*intelletto attivo* è l'intelletto che mediante un processo di astrazione rende intellegibili le forme delle cose sensibili e permette all'*intelletto passivo* di conoscerle. L'*intelletto attivo* - scrive Aristotele - è come la luce che rende i colori in potenza colori in atto. Aristotele afferma che l'*intelletto attivo*, pur venendo “dal di fuori” della

materia, rimane “nell’anima” per tutta la vita dell’uomo. Questo intelletto è “separato” dal corpo, trascende il sensibile ed è votato all’immortalità.

La dottrina dei due intelletti darà origine a innumerevoli discussioni e interpretazioni tra i commentatori antichi e moderni dell’opera di Aristotele. Non è chiaro infatti se si tratti di due principi indipendenti o di due facoltà dello stesso intelletto. E, soprattutto, non è chiaro fino a che punto essi trascendano la realtà corporea dell’uomo. Sorgono anche interrogativi circa l’affermazione o meno da parte di Aristotele dell’immortalità dell’anima umana personale. È infatti difficile pensare l’anima intellettiva come spirituale, cioè indipendente dalla materia, quando la si è definita “forma del corpo”.

Come Platone, anche Aristotele afferma che “l’uomo è essenzialmente la sua anima”; ma mentre nella prospettiva platonica esiste un dualismo di principio tra la natura dell’anima (spirituale, incorruttibile ed eterna) e quella del corpo (materiale, corruttibile e temporale), nella prospettiva aristotelica corpo e anima si co-appartengono e formano un “tutt’uno”, il cosiddetto “sinolo”.

Il concetto di anima, elaborato dal pensiero greco, è stato ripreso dalla cultura latina, che non vi ha apportato contributi originali. **I latini**, che non furono grandi cultori di pensiero astratto, per le speculazioni filosofiche hanno fatto riferimento soprattutto alla cultura greca. Ha scritto Orazio: “*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*” (*La Grecia conquistata [dai Romani] conquistò il bellicoso vincitore e introdusse le arti nell’agreste Lazio*). Orazio ha ben definito i rapporti tra Grecia e Roma antica: la prima fu maestra di filosofia e cultura, mentre la seconda fu creatrice dell’impero universale, attraverso il quale la cultura greca si è diffusa ovunque.

Per i Latini il problema dell’anima e del suo destino non era una questione cogente, tanto è vero che Lucrezio, all’inizio del suo *De rerum natura*, afferma di non sapere in cosa consista la natura dell’anima, limitandosi ad accennare alle teorie correnti, compresa quella della metempsicosi, senza mostrare interesse a privilegiarne una: “*S’ignora infatti quale sia la natura dell’anima, se sia nata o al contrario discesa nei nascenti, se perisca insieme con noi disgregata dalla morte o vada a vedere le tenebre di Orco e gli immani abissi, o per volere divino trasmigri in animali d’altra specie*”.

Il filosofo e scrittore latino Lucio Anneo Seneca, in un testo tratto dalla sua opera *Naturales quaestiones*, segnala la molteplicità delle tesi formulate per cercare di definire la natura dell’anima, concludendo che l’anima è ancora alla ricerca di sé stessa: “*Vi sono molte cose di cui ammettiamo l’esistenza. Ma qual’è la loro natura? Lo ignoriamo. Tutti ammetteranno di avere un’anima, dal cui comando siamo spinti o fatti ritrarre dall’azione. Ma che cosa sia una tale anima, guida e*

signora del nostro io, nessuno potrà spiegartelo, non più di quanto potrebbe spiegarti dove essa si trovi. Uno dirà che è spirito, un altro armonia, un altro una potenza divina e una parte di Dio, un altro la parte più sottile del principio vitale, un altro una potenzialità incorporea, né mancherà chi la definisce sangue, chi calore. A tal punto l'anima non è in grado di spiegare le altre cose, che addirittura è ancora alla ricerca di sé stessa”.

Degna di essere ricordata è una lirica dal titolo significativo: *Ad animam suam*, riportata da Sparziano nella biografia dell'imperatore Adriano:

*Animula vagula, blandula,
hospes comesque corporis,
quæ nunc abibis in loca
pallidula, rigida, nudula,
nec, ut soles, dabis iocos.*

(Piccola anima, dolce e vagabonda, ospite e compagna del corpo, che ora ti appresti a scendere in luoghi incolori, gelidi e spogli, ove non giocherai più secondo il tuo costume). Questi versi delicati e malinconici, probabilmente composti dall'imperatore alle soglie della morte, sono stati riproposti e resi immortali dalla scrittrice francese Marguerite Yourcenar nel suo celebre romanzo *Memorie di Adriano*, edito nel 1951.

IL CONCETTO DI ANIMA NEI TESTI BIBLICI DELLA TRADIZIONE EBRAICO-CRISTIANA

Antico Testamento

Nel testo biblico, che si fonda sulla dottrina della creazione, del tutto sconosciuta alla cultura greca, la condizione umana viene descritta sia nei suoi aspetti di *grandezza* che di *miseria*.

Le espressioni riferibili alla grandezza dell'uomo si ritrovano nei primi capitoli della Genesi dove si legge che l'uomo, unico tra gli esseri viventi, è stato creato a immagine di Dio:

*“Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò.” (Gn 1,27)*

L'espressione "immagine" di Dio, impiegata nel testo biblico, non deve essere intesa in senso antropomorfo, ma riferita alla fecondità della coppia umana. È la coppia che ama e genera la vita ad essere "immagine" e segno visibile di Dio creatore.

Nel libro dei Salmi viene cantata la grandezza di Dio, ma il migliore riflesso della maestà divina è la grandezza dell'uomo. Questo essere infimo, sperduto nell'immensità del mondo, è fatto da Dio re della creazione:

*“Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi,
il figlio dell'uomo perché te ne curi?*

*Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
di gloria e di onore lo hai coronato:
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi”. (Salmo 8,4-7)*

Le espressioni riferibili alla miseria dell'uomo sono emblematicamente riportate nei capitoli 2 e 3 del libro della Genesi, dove viene narrata la storia del primo peccato o “peccato originale”. La radice strutturale della colpa è la volontà dell'uomo di rendersi autonomo da Dio e di decidere da sé stesso ciò che è bene e ciò che è male. Si tratta dunque di un atto di superbia: l'uomo vuole mettere sé stesso al posto di Dio, rimuovendolo dalla propria esistenza e facendolo diventare superfluo. Con il peccato il male entra nel mondo, l'uomo perde il dono dell'immortalità e la morte diventa il suo destino. La miseria diventa un aspetto universale della condizione umana, ma l'uomo decaduto non viene abbandonato da Dio. Dio continua a cercare l'uomo e a comunicare con lui, trasformando la storia da pura cronaca di eventi in una “storia della salvezza” (Ravasi).

Il mito del “peccato originale”, elaborato dal sapiente israelita per spiegare il paradosso della bontà di Dio a fronte della presenza del male, della sofferenza e della morte nel mondo da Lui creato, addossa agli umani la responsabilità della loro decadenza. Ma secondo una moderna interpretazione (Lévinas) non sarebbe corretto affermare che le sofferenze dell'uomo sono state la punizione per non essere stato all'altezza delle aspettative divine. Al contrario, l'uomo, proprio perché creato libero, è chiamato da Dio a prender parte al compimento dell'opera della creazione. La libertà porta

con sé il rischio del male, ma al tempo stesso anche la possibilità di evitarlo. Dandogli la libertà di scegliere il bene e di rifiutare il male, Dio ha posto l'uomo nella condizione di salvare il mondo attraverso l'opposizione al male. L'uomo è dunque "cooperatore" di Dio nella creazione del mondo morale. In questo partenariato Dio è l'autorità che indica il cammino da seguire e l'uomo è colui che può liberamente scegliere se procedere o meno nella direzione da Lui indicata.

L'intreccio di grandezza e miseria, che è l'uomo della Bibbia, non è la riproposizione del dualismo antropologico di matrice greca. Gli autori biblici presentano l'uomo nella sua totalità e "unità psicofisica" e non si preoccupano, come i filosofi greci, di precisarne la costituzione ontologica. Per descrivere l'uomo la Scrittura utilizza una molteplicità di termini, due dei quali occupano un posto di rilievo: *nefesh* (di solito reso in greco con *psyché*) e *basâr* (tradotto in greco con *sarx* o *sôma*). I due termini non indicano due realtà distinte, ma "l'intero essere umano", sebbene con sfumature diverse: *basâr* ne sottolinea la debolezza e la caducità, *nefesh* ne indica la vitalità, che non significa semplicemente vivere, bensì vivere in relazione consapevole con Dio.

Questo concetto emerge con chiarezza in un passo significativo del testo biblico (Gn 2,7), dove si legge che Dio, dopo aver plasmato l'uomo con la polvere del suolo, "*soffiò nelle sue narici un alito di vita*", facendolo diventare *nefesh hajjah* parola ebraica che significa « *essere vivente* » (e non semplicemente « anima »).

Ricevendo il soffio della vita, l'uomo acquisisce la consapevolezza di sé, la capacità di distinguere il bene dal male e la libertà della scelta morale. Questa dimensione, che gli è donata da Dio, è ciò che distingue l'uomo dal mondo animale e che lo pone, come dirà Pascal nel più celebre dei suoi Pensieri, al di sopra di tutto il creato.

Il vero significato della parola *nefesh* non è dunque quello di anima, intesa come elemento che compone l'essere umano accanto al corpo, ma quello di *vita intrinsecamente e costitutivamente orientata al soprannaturale*.

Per quanto riguarda il tema della morte, nell'Antico testamento se ne parla in molti modi, non sempre tra loro armonizzabili. Benchè la Sacra Scrittura non riproponga, relativamente al destino dell'uomo dopo la morte, le visioni tipiche dell'ambiente culturale circostante, si può tuttavia riscontrare una certa assonanza tra quanto i testi biblici presentano e quanto nelle letterature anteriori o coeve è attestato.

Nel primo poema epico dell'antichità, l'epopea di Ghilgamesh, il mitico re dei Suméri, di fronte alle avversità della vita e alla ineluttabilità della morte, si sente rivolgere dalla taverniera Siduri il

seguinte monito: *“Ghilgamesh dove stai andando? La vita che tu cerchi, tu non la potrai trovare! Quando gli dei crearono l’uomo, in sorte gli dettero la morte e la vita trattennero per sé. Così, Ghilgamesh, pensa solo a mangiare, a stare allegro giorno e notte, a rendere colmi di felicità i tuoi giorni. Giorno e notte danza e canta, che i tuoi vestiti siano puliti, che la tua testa sia lavata: lavati con acqua, gioisci per il tuo bimbo che ti stringe la mano, possa la tua sposa godere al tuo petto! Perché solo queste cose sono alla portata dell’uomo!”*

Nel testo biblico, Qohèlet (Qo 3,19-20) manifesta la stessa visione pessimistica circa il destino dell’uomo: *“[...] la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: come muoiono queste, così muoiono quelli; c’è solo un soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell’uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e nella polvere tutto ritorna”.*

Nell’*Antico Testamento* la morte è parte costitutiva della storia naturale dell’uomo ed è conseguenza di una colpa primordiale (per l’appunto il peccato originale), che ha diviso l’uomo da Dio. La morte segna la fine della vita, ma con la morte non muore solo il corpo, bensì tutto l’uomo con il suo io completo e la sua individualità. Il luogo dove soggiornano coloro che sono morti è chiamato *sheol*, parola ebraica tradotta in greco con “ades” e in latino con “infernus”. Il regno dei morti è una regione tenebrosa e spettrale, posta sotto terra in un’enorme voragine o caverna.

In realtà lo *sheol* implica l’idea di una sopravvivenza dopo la morte, ma l’esistenza che i defunti conducono in questa fossa comune, dove sono condannati all’inerzia e non possono più glorificare Dio, è una esistenza larvale; essi sopravvivono come ombre di sé stessi, giusti e malvagi accomunati nella stessa evanescenza.

Come i greci dell’età arcaica, anche gli ebrei (come risulta dai testi più antichi della Bibbia) non concepiscono l’idea di un premio per i buoni e di un castigo per i malvagi dopo la morte. Per gli ebrei il destino dell’uomo si gioca esclusivamente su questa terra. Il bene è ricompensato con una numerosa discendenza e l’abbondanza di beni terreni; il male è punito con vita breve, sterilità e miseria (Dt 28,1-45). La retribuzione terrena è però contraddetta dalla realtà dei fatti, che mostra spesso i patimenti dei giusti e la vita gaudente dei malvagi. Giobbe rivolge dure proteste a Dio per la sua sofferenza innocente (Gb 19,7-22). Per spiegare questa incongruenza si pensò che la sofferenza dei giusti fosse una forma di espiazione dei peccati compiuti dai padri, perché, come si legge nel libro dell’Esodo (Es 34,6-7), Dio *“castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione”*. In opposizione a tale credenza il profeta Ezechiele afferma che la responsabilità morale è personale e che nessuno può essere punito per colpe altrui

(Ez 18,1-32; 33,10-20). L'affermazione della responsabilità personale e della ricompensa individuale avvia una riflessione che porterà a considerare la morte come momento di verità e giustizia dell'esistenza, poiché Dio non può equiparare un'esistenza vissuta in comunione con Lui ad una vita consumata nella ricerca della ricchezza, del potere e dei piaceri terreni.

È solo nel libro della Sapienza (un testo scritto in greco e quindi non accolto nella Bibbia ebraica, ma considerato canonico dalla Chiesa cattolica) che l'autore sacro, sicuramente influenzato dal pensiero greco, parla di immortalità. Nel testo sapienziale viene usato il termine *psyché* con un significato più vicino alla concezione greca di anima che a quella ebraica di *nefesh*. Alla visione unitaria "psicofisica" della tradizione biblica si aggiunge così una prospettiva dualistica, di matrice greca, che separa anima e corpo. Va detto però che l'immortalità dell'anima, proclamata dall'autore sapienziale, non è, come sosteneva Platone, una conseguenza della sua natura spirituale e, dunque, una dote innata, ma un dono di Dio.

Nel libro della Sapienza viene prospettato un diverso destino delle anime dopo la morte: mentre le anime dei giusti vengono immesse nella pace eterna in comunione con Dio, le anime degli empi sono relegate nello *sheol*, che diventa così la loro residenza esclusiva e non più la sede indifferenziata dei morti, come era concepita nei testi più antichi della Bibbia.

La risurrezione dopo la morte, più volte evocata nell'Antico Testamento (I Sam 2,6; Is 26,19; 51,17; 60,1; Ez 37,1-14; 2 Mac 7,9,11,14,23,29; Dan 12,1-3), non è considerata dal giudaismo parte della Rivelazione e, dunque, dogma di fede. La dottrina della risurrezione ha sempre suscitato aspre polemiche nel mondo giudaico. I farisei, ad esempio, la sostenevano, mentre i sadducei la negavano in quanto non contenuta nella Torah, ossia nei primi cinque libri della Bibbia (Pentateuco), considerati normativi dalla fede giudaica.

Nuovo Testamento

Mentre i filosofi greci hanno pensato l'uomo in termini di corpo e anima e additato nell'anima, per sua natura immortale, l'essenza vera dell'uomo, il messaggio cristiano ha proposto il problema dell'uomo in termini completamente diversi. In opposizione al dualismo antropologico greco il cristianesimo afferma, in sintonia con la tradizione biblica, l'unità psicofisica dell'uomo. Nel Nuovo Testamento il termine *psyché* non va inteso nell'accezione greca di principio spirituale e immortale, bensì nel senso della *nefesh* ebraica, intesa come vita in relazione con Dio. *Nefesh* e

basâr sono due dimensioni inscindibili e globali dell'unica realtà vivente, che è l'uomo. Insomma, la creatura umana è una "unità di spiritualità e corporeità".

La visione olistica, propria della Bibbia, che ogni trattato di antropologia teologica dà ormai per scontata, ha però stentato a farsi strada nella teologia cristiana. Nel momento in cui il pensiero cristiano si stava strutturando, i Padri della Chiesa dei primi secoli e i teologi dei secoli successivi non potevano non confrontarsi con la ricca eredità culturale dei filosofi greci e con la loro sontuosa dottrina sull'anima, da cui si sono però distanziati per i seguenti aspetti: (i) il corpo è creato da Dio al pari dell'anima e non è quindi il carcere dell'anima; (ii) l'anima non è qualcosa di divino, ma è essa stessa creatura; (iii) l'anima non è preesistente e, quindi, non trasmigra.

Riguardo alla domanda «cos'è l'uomo?» i Padri dei primi secoli, rimanendo nell'orizzonte del pensiero filosofico greco, erano arrivati alla conclusione che l'uomo è una unità complessa costituita da corpo, anima e spirito, dove con "spirito" si indicava l'azione della grazia divina che opera nell'uomo per orientarlo verso una meta trascendente, cioè verso Dio. Assumendo la visione antropologica di ispirazione platonica, i Padri potevano certamente spiegare la spiritualità e l'immortalità dell'anima, ma non riuscivano a difendere sufficientemente l'unità dell'uomo e a spiegare come l'anima, spirituale, potesse stare unita al corpo, materiale.

Anche Tommaso d'Aquino, il primo teologo ad avviare una elaborazione sistematica della dottrina cristiana, sugli elementi costitutivi dell'uomo si è mantenuto all'interno dello schema anima-corpo, pur prendendo le distanze da Platone che, esaltando la divinità dell'anima, aveva ridotto il corpo a una prigioniera e l'unità di corpo e anima a un fatto accidentale, e anche da Aristotele che, pur avendo affermato l'unità di corpo e anima, per spiegare l'immortalità dell'anima era ricorso a tesi (come quella dell'intelletto "separato"), che di fatto mettevano a rischio l'unità dell'uomo.

Nella visione tomista l'uomo è profondamente unitario. L'anima - afferma Tommaso - è spirituale e non si unisce ad un corpo già formato, ma lo forma. E' proprio in forza di questa capacità di formare ("animare") il corpo che l'anima acquisisce la sua sostanzialità. Pertanto, l'anima, oltre ad espletare la funzione di "*forma corporis*", è pure "*forma in se subsistens*". Sebbene, infatti, si serva del corpo per conoscere mediante la sensibilità, essa non dipende e non è determinata dal corpo quando svolge la sua attività specifica, che è la conoscenza intellettuale.

Il pensiero di Tommaso sull'anima, che verrà fatto proprio dal Magistero ecclesiale sino ai tempi nostri, lasciava aperte alcune importanti questioni: (i) come una sostanza incorruttibile e spirituale possa essere forma di un corpo corruttibile e formare con questo una unità nell'essere; e (ii) quale sia il destino della "forma" nel momento in cui l'uomo si dissolve nella morte.

Le considerazioni di Tommaso sull'anima e sulla costituzione dell'essere umano, fortemente influenzate dalla filosofia greca, non sono più punto di riferimento per la teologia contemporanea. Recentemente il Magistero cattolico, nella Costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, ha adottato in sostituzione della formula "l'uomo è composto di anima e corpo", che è esposta all'equivoco di una interpretazione platonica dualista, la formula: "l'uomo è un essere spirituale e corporale", "l'uomo è spirito incarnato". Questa unità, che recupera la visione antropologica della Bibbia, sarebbe pertanto la vera dottrina cristiana da proporre, superando definitivamente lo schema corpo-anima che la tradizione greca propone.

Un'altra questione fondamentale, insieme a quella antropologica, è la questione escatologica, cioè la domanda, che da sempre l'umanità si pone, circa il destino dell'uomo al termine della sua esistenza terrena. Il cristianesimo crede in una vita dopo la morte, ma non accoglie la dottrina greco-platonica dell'immortalità dell'anima che, contenendo il concetto di "anima separata dal corpo", compromette l'unità psicofisica dell'uomo. La dottrina cristiana proclama invece la "risurrezione dei morti", che implica il ritorno alla vita anche del corpo.

Nell'uomo in quanto tale, sia perché creatura sia perché peccatore, non c'è alcun elemento "naturalmente" immortale. Per il cristianesimo non vi è immortalità senza una storia della salvezza, senza l'intervento di Dio nella storia realizzato con l'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, eterno figlio di Dio. L'uomo è senz'altro destinato a vivere per sempre in comunione con Dio, ma l'immortalità la può ricevere solo come dono di Dio. Il superamento della morte richiede pertanto un nuovo *atto creatore* di Dio, che richiama alla vita non una parte dell'uomo, ma l'uomo intero.

Come Cristo è risorto con il suo proprio corpo - scrive San Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi* - così, in Lui, tutti risorgeranno coi loro corpi. L'essere umano si troverà in una condizione del tutto nuova e il corpo corruttibile e mortale sarà misteriosamente trasformato e trasfigurato in un corpo glorioso e spirituale (1Cor 15,35-58).

Sappiamo quale fu la reazione dei greci al discorso tenuto da Paolo all'Areopago di Atene. Essi ascoltarono Paolo finché parlò di Dio. Ma quando parlò di "risurrezione dei morti" - riferiscono gli Atti degli Apostoli - non gli permisero di continuare a parlare e incominciarono a beffarlo dicendo: "Su questo argomento ti ascolteremo un'altra volta".

Per non incorrere nello stesso insuccesso di Paolo nell'Areopago di Atene e nel tentativo di avviare un dialogo con la cultura dominante, i Padri dei primi secoli e dei secoli successivi hanno cercato di conciliare la visione platonica dell'anima immortale con quella cristiana della risurrezione del

corpo. Ma in questo modo - scrive il teologo protestante *Oscar Cullmann* in un saggio divenuto famoso - si sarebbe sacrificato al *Fedone* il capitolo 15 della *Prima lettera ai Corinzi*, sopra menzionata.

La teologia cattolica recente, assumendo la visione biblica dell'unità psicofisica dell'uomo, propone di abbandonare l'idea filosofica di anima immortale, non potendosi sostenere una diastasi tra antropologia ed escatologia. La questione rimane comunque aperta, perché il Magistero cattolico (si veda al proposito la Lettera *Recentiores episcoporum synodi* emanata nel 1979 dalla Congregazione per la dottrina della fede), dopo aver affermato "la continuazione e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, dotato di coscienza e volontà, in modo che l'«io» umano sussista, pur mancando nel frattempo del completamento del suo corpo" e dopo avere aggiunto che "per designare tale elemento la Chiesa adopera la parola «anima», consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione", riaffermava che "non vi sono ragioni sufficienti per rifiutare questo termine", considerandolo anzi un utile "strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani".

La Lettera della Congregazione vaticana per la dottrina della fede si preoccupava di riaffermare la dottrina tradizionale della Chiesa circa quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione universale alla fine dei tempi. Nello *stato intermedio* tra la morte e la risurrezione universale in connessione con la parusia del Signore l'*anima* sarebbe *separata dal corpo*.

La questione dello *stato intermedio* e dell'*anima separata* è stata ampiamente dibattuta sia in ambito cattolico che protestante. A questo riguardo, il teologo cattolico Karl Rahner ha avanzato la seguente obiezione: «*Perché mai un defunto, ormai beato, dovrebbe interessarsi tanto della venuta di Cristo e del giudizio ultimo e della risurrezione finale, se è già presso Dio nella felicità eterna?*»

Secondo il card. Gianfranco Ravasi, la fatica della teologia cristiana ad armonizzare l'escatologia con l'antropologia è frutto delle nostre categorie mentali legate alla temporalità, al «prima» e al «poi», al «qui» e «là», mentre nella vita ultraterrena c'è solo l'eternità, che ingloba e supera il tempo e lo spazio e non può dunque comprendere stati intermedi. E' evidente che non disponiamo di parole adeguate per descrivere la realtà ultraterrena ed è per questo che la teologia cristiana ha utilizzato un linguaggio simbolico, per noi più comprensibile, ma che è pur sempre una approssimazione. Come scriveva il già citato teologo Karl Rahner, espressioni come "*l'anima continua a vivere dopo la morte*", "*dopo la sua separazione dal corpo*" e quelle che parlano della "*risurrezione del corpo*" non indicano necessariamente realtà diverse, ma sono soltanto modelli di rappresentazione diversi per indicare la medesima cosa, e cioè la trascendenza a cui è destinata la persona umana dopo la morte. Una trascendenza che è un eterno presente in cui noi, ancora legati al

tempo, abbiamo l'impressione di entrare quasi per gradi e tappe. Così la tradizione ha parlato, dopo la morte di ogni singolo individuo, di un giudizio personale, ove “*la vita di ciascuno* - così è scritto nel Catechismo della Chiesa cattolica - *viene messa in rapporto a Cristo*”. L'esito finale di questo giudizio avrà due profili che, sempre utilizzando un linguaggio simbolico, sono stati denominati “paradiso”, cioè beatitudine eterna in comunione con Dio, oppure “inferno”, cioè dannazione eterna, espressa con le immagini mitiche del “pianto” e dello “stridore di denti”. In molti casi l'ingresso in paradiso sarà preceduto da un “tempo” di purificazione e di espiazione, denominato “purgatorio”.

Come ha scritto il card. Gianfranco Ravasi nella sua “Breve storia dell'anima”, non si tratta evidentemente di *luoghi*, ma di *stati* in cui la persona umana viene a trovarsi una volta varcata la soglia dell'eternità, lasciando alle spalle spazio e tempo.

IL CONCETTO DI ANIMA NEL MONDO MODERNO

Mentre la filosofia classica e la riflessione teologica hanno recepito soprattutto la dimensione ontologica ed escatologica della concezione greca dell'anima, propria della visione platonica, la cultura odierna, aliena dalle speculazioni metafisiche e dalle speranze escatologiche, ha recepito per lo più il senso di *psyché* come coscienza, cioè la dimensione socratica dell'anima. C'è chi individua nell'empirismo di Hume e nella dialettica trascendentale di Kant le radici della critica moderna all'affermazione dell'immortalità dell'anima. Ma è con la teoria dell'evoluzione, in particolare con la sua versione moderna, il neodarwinismo, e con le ricerche neuroscientifiche connesse con il *mind/body problem*, il problema mente/cervello, che è stato avviato un vero e proprio processo di “naturalizzazione dello spirito”.

La teoria dell'evoluzione

La teoria dell'evoluzione, indissolubilmente legata al nome del naturalista inglese *Charles Darwin*, rappresenta il riferimento culturale della biologia moderna e la chiave interpretativa per spiegare lo sviluppo e la diversificazione degli esseri viventi.

Si ritiene che la vita sulla terra sia incominciata in ambiente acquatico intorno a 3-5 miliardi di anni fa con esseri unicellulari, i procarioti, sprovvisti di nucleo. I primi eucarioti (unicellulari con nucleo) e i viventi pluricellulari avrebbero fatto la loro comparsa rispettivamente intorno a 2 e 1 miliardo di anni fa. E' nel periodo Cambriano, tradizionalmente stabilito tra i 540 e i 520 milioni di anni fa, che si sono sviluppati in modo quasi esplosivo le principali classi dei viventi. Intorno a 6

milioni di anni fa viene fatta risalire la divergenza fra la direzione evolutiva che ha portato alle scimmie antropomorfe e la direzione che ha portato ad un cespuglio di forme, gli Ominidi, tra i quali intorno a 2 milioni di anni fa viene individuata la linea evolutiva umana. Le più antiche espressioni della forma umana moderna, classificate come *Homo sapiens*, si ritrovano intorno a 150.000 anni fa.

L'evoluzione viene estesa a tutti i viventi a motivo della sua coerenza con quanto scoperto da varie branche della scienza, quali la paleontologia, la genetica, l'anatomia comparata, la geologia, la biologia molecolare. L'evoluzione, che è riconosciuta come teoria scientifica e non come semplice ipotesi, svolge un ruolo fondamentale in biologia, spiegando come gli esseri viventi si sono sviluppati e diversificati. Restano tuttavia aperte alcune questioni di fondo: che cosa può aver dato inizio alla vita sulla terra? Attraverso quali processi si è sviluppata la complessità dei viventi? E' presente nella natura un principio finalistico?

Secondo il neodarwinismo tutto si è autoformato e tutto si sviluppa all'insegna della casualità; nessun scopo, nessuna finalità nel divenire delle cose. La comparsa dell'uomo sulla terra è un evento fortuito, accidentale, dovuto all'interazione tra mutazioni genetiche e selezione naturale. Viene esclusa la dimensione spirituale dell'uomo e messa in discussione la sua centralità nell'evoluzione.

A questo punto sorge la domanda: come dobbiamo intendere le narrazioni della Bibbia, che ci raccontano in modo tutto diverso la storia della vita sulla terra? La risposta è che i primi capitoli della Genesi non affermano verità scientifiche, ma verità di fede. Utilizzando il genere letterario del mito, l'autore biblico intende dare una risposta agli interrogativi esistenziali riguardanti l'origine e il significato delle cose, l'origine dell'uomo, le grandi tematiche del male, del dolore, della morte.

Quanto alla creazione, la Bibbia parla di una dipendenza di tutti gli esseri da Dio e di un disegno, ma non dice come ciò si sia realizzato. I giorni della creazione non sono da intendersi come periodi geologici e l'ordine della creazione non va letto come una cronologia di eventi evolutivi. Il racconto della creazione non dice se Dio abbia formato l'uomo e la donna con azioni dirette o mediante il concorso di forze naturali che abbiano impiegato tempi lunghissimi; afferma però che l'uomo, pur avendo le sue radici nella terra, è animato da un principio vitale superiore, che non è opera della natura, ma gli è infuso da Dio.

Per la Bibbia l'umanazione (il diventare uomo) coincide con l'istante in cui il primo "Tu" viene pronunciato nei confronti di Dio dalle labbra dell'uomo, cioè nel momento in cui l'uomo è riuscito a sviluppare l'idea di Dio e a mettersi in rapporto con Lui. Come ha scritto il card. Joseph Ratzinger

(futuro papa con il nome di Benedetto XVI), sta qui il centro della fede nella creazione e sta qui anche la ragione per cui l'istante dell'umanazione non può essere fissato dalla paleontologia: l'umanazione è l'insorgenza dello spirito, che non si può dissotterrare con la vanga.

Nel racconto biblico Adamo ed Eva non sono da intendersi come persone anagrafiche, ma come metafora dell'umanità primordiale nel suo complesso. Il male morale viene da un uso distorto della libertà (esemplificata dall'«albero della conoscenza del bene e del male»); la sofferenza e la morte hanno una qualche misteriosa connessione con il peccato, da cui un Salvatore può liberare.

Non bisogna dunque ricavare dalla Bibbia quello che essa non vuol dire, e cioè un messaggio di ordine scientifico, ma si deve cogliere il messaggio essenzialmente religioso che essa contiene. Molti equivoci nel dibattito su evoluzione e creazione sono venuti dalla pretesa di contestare la creazione, mettendo il racconto biblico sullo stesso piano di un manuale di scienze naturali. Ma tanti equivoci sono anche venuti dall'opposizione all'evoluzione motivata da una lettura errata della Sacra Scrittura, come è avvenuto per il caso Galilei.

Un'altra questione delicata è quella dell'uomo, che non può essere considerato, come sostiene la dottrina darwiniana, un prodotto necessario e naturale dell'evoluzione, un evento fortuito e accidentale, come le altre specie. Secondo *Fiorenzo Facchini*, professore emerito di Antropologia presso l'Università di Bologna e noto studioso dell'evoluzione biologica, è possibile riconoscere nell'essere umano le dimensioni che ne definiscono l'identità e ne rivelano la discontinuità rispetto agli animali che lo hanno preceduto.

L'identità biologica colloca l'uomo nel mondo animale, in una certa continuità con gli Ominidi-non-umani. Tuttavia, l'uomo si differenzia dalle altre specie di Primati per lo sviluppo del cervello, soprattutto della corteccia, e l'accelerazione del processo di encefalizzazione, che con *Homo sapiens* (circa 150.000 anni fa) sembra realizzare un salto evolutivo. Si può invece parlare di discontinuità e identità culturale per i comportamenti delle forme riferite al genere *Homo*, già a partire dalle forme di *Homo habilis* (circa due milioni di anni fa). L'identità culturale si accresce nel corso del tempo e si manifesta nella progettualità tecnologica, nella simbolizzazione, nel linguaggio, nella dimensione estetica ed artistica, nel senso religioso e morale. Le manifestazioni della cultura si collocano in un piano extrabiologico ed esprimono un trascendimento, una discontinuità, che sul piano filosofico viene considerata di natura ontologica. Si può quindi parlare per l'uomo anche di identità spirituale. Le tre dimensioni: biologica, culturale e spirituale si manifestano nell'unità dell'essere umano e conferiscono alla specie umana quella unicità che la differenzia qualitativamente dalle altre specie animali.

La teoria dell'evoluzione è attualmente riconosciuta dal Magistero cattolico. Nel 1985 Giovanni Paolo II in un discorso su "Fede cristiana e teoria dell'evoluzione" affermava: *"Una fede rettamente compresa nella creazione e un insegnamento rettamente inteso della evoluzione non creano ostacoli. [...] L'evoluzione suppone la creazione, anzi la creazione si pone nella luce dell'evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo, come una «creatio» continua"*.

La dottrina della creazione e la narrazione biologica dell'evoluzione sarebbero dunque complementari. Il progetto di Dio sulla creazione potrebbe realizzarsi attraverso le cause seconde, cioè con il concorso di eventi naturali. Ha scritto Teilhard de Chardin: *"Dio non fa le cose, ma fa in modo che si facciano"*.

Le neuroscienze e la questione mente-cervello

Oggi, la questione del rapporto anima-corpo, che per tanti secoli è stata una grande questione filosofica, appare pressoché soppiantata e sostituita dal problema mente-cervello. Le proprietà dell'anima, ritenute peculiari e distintive dell'essere umano, quali la riflessione su di sé e sul mondo, l'intelligenza e la coscienza, vengono oggi attribuite in ambito neuroscientifico ad un organo estremamente complesso del nostro corpo: il cervello, una macchina meravigliosa dove si contano cento miliardi di neuroni connessi fra di loro da un milione di miliardi di sinapsi e che può rendere ragione di tutte le attività della mente.

Il concetto di mente è strettamente correlato alla rappresentazione che gli esseri umani si sono formati di sé stessi. L'uomo si è sempre descritto diverso dalla restante realtà biologica proprio perché dotato di una "mente", corrispondente ai termini "anima" o "spirito", tradizionalmente usati da filosofi e teologi.

Superando le obiezioni di quanti ritenevano la "mente" qualcosa di irriducibile alla realtà naturale, i neuroscienziati hanno incominciato a studiare la "mente" con metodo scientifico, identificandola con l'attività del sistema nervoso, cioè con la funzione del cervello. Nel 1981 il neurologo e psichiatra *Eric Kandel*, premio Nobel per la Medicina nel 2000, è stato il primo a proporre un approccio multidisciplinare allo studio del sistema nervoso ed a introdurre nel lessico scientifico la parola "neuroscienze". Dopo di allora le neuroscienze, intese come studio biologico multidisciplinare dell'encefalo, hanno avuto un tumultuoso e prodigioso sviluppo.

Sono stati acquisiti i meccanismi genetici che stanno alla base delle proprietà dei neuroni e delle loro alterazioni. Sono stati studiati i meccanismi di "neuroplasticità" con cui fattori nervosi di

crescita provvedono allo sviluppo del sistema nervoso. Grazie all'avanzamento tecnologico nell'ambito della biologia molecolare sono state enormemente ampliate le conoscenze sulle microstrutture dei neuroni, sui canali ionici e sui recettori, che rendono possibili le comunicazioni interneuroni. Raffinate tecniche di neuro-immagine in vivo (Tomografia Assiale Computerizzata, Risonanza Magnetica funzionale, Tomografia ad emissione di positroni) hanno consentito di evidenziare le aree cerebrali e, talora, anche i circuiti neuronali, implicati nella genesi e nella manifestazione di molti processi cognitivi.

Il campo di ricerca delle neuroscienze si è talmente esteso da comprendere non solo lo studio della complessa organizzazione cognitiva umana, ma anche quello che fino a poco tempo fa poteva essere considerato un argomento di pura speculazione filosofica, vale a dire l'indagine sulla coscienza, che Tommaso d'Aquino definiva "*reflexio completa intellectus supra se ipsum*" (una riflessione completa dell'intelletto su sé stesso), ma che può essere anche intesa come capacità di raccontare in parole quello che il soggetto sta vivendo.

Nel 2003 la rivista «Neuroscience» pubblicava un articolo firmato da *Christof Koch*, neurobiologo, e da *Francis Crick*, scopritore con *James Watson* della struttura del DNA, nel quale si affermava: "*Per la prima volta abbiamo uno schema coerente per descrivere i correlati neuronali della coscienza in termini filosofici, psicologici e neuroscientifici*".

Il messaggio di questi scienziati e l'orientamento dominante delle neuroscienze sono chiari: i fenomeni mentali quali la memoria, la conoscenza e la coscienza di sé sono fenomeni reali, naturali e biologici così come lo sono la fotosintesi e la mitosi, o i neuroni e le sinapsi.

Nonostante i sorprendenti risultati raggiunti dalle neuroscienze l'affermazione riduzionista che le capacità della mente umana hanno solo una base biologica suscita fondate riserve. Non si comprende, ad esempio, come le scelte morali del cosiddetto "uomo neuronale" possano essere descritte solo con ciò che avviene in alcune aree del cervello. Né viene spiegato come da un insieme di eventi, che si svolgono impersonalmente all'interno dei neuroni cerebrali, si possa giungere a esperienze soggettive. La soggettività, che è una dimensione essenziale della realtà mentale, non è peraltro contemplata nell'analisi neuronale, che per sua natura è oggettiva. Stimolando il corpo, è possibile determinare uno stato mentale o anche un insieme di stati mentali, ma il problema resta quello dell'«Io», della soggettività, che non coincide semplicemente con la somma di quegli stati mentali.

È perciò indicativo che tra gli stessi cultori delle neuroscienze si facciano strada la cautela e il riserbo, sino a giungere al punto di ripristinare l'apparentemente obsoleta categoria del mistero,

inteso non come negazione della ragione nei confronti di una irrazionale oscurità, ma come riconoscimento dell'esistenza di un orizzonte, che trascende la pura logica razionale e la verifica scientifica.

Un prestigioso scienziato, *Gerald Maurice Edelman*, premio Nobel per la Medicina nel 1972 per i suoi lavori sul sistema immunitario, ha affermato: “*La nostra incapacità, come scienziati, di fornire una spiegazione della coscienza individuale non è più misteriosa dell’incapacità di spiegare perché c’è qualcosa e non il nulla. Forse un mistero c’è, ma non è un mistero scientifico*”.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. **Sarri F.** *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Vita e Pensiero, Milano, 1997
2. **Ravasi GF.** *Breve storia dell’anima*. Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 2003
3. **Canobbio G.** *Dio, l’anima, la morte*. Editrice La Scuola, 2012
4. **Canobbio G.** *Il destino dell’anima. Elementi per una teologia*. Editrice Morcelliana, 2009
5. **Reale G, Antiseri D.** *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Editrice La Scuola, 1995
6. **Perone A, Perone U, Ferretti G,** et al. *Storia del pensiero filosofico*. SEI, Torino, 1983
7. **Emmanuel Lèvinas.** *Quattro letture talmudiche*. Il Melangolo, Genova, 1982
8. **Andreoli V, Buzzi F.** *L’anima e la mente*. Ed. San Paolo, 2012
9. **Cullmann O.** *Immortalità dell’anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia 1970 (ed. originale 1956)
10. **Boncinelli E.** *Mi ritorno in mente. Il corpo, le emozioni, la coscienza*. Longanesi Ed, Milano, 2010
11. **Boncinelli E.** *Quel che resta dell’anima*. Rizzoli Ed., Milano, 2012
12. **Facchini F.** *Evoluzione. Cinque questioni nel dibattito attuale*. Jaca Book Ed.2001
13. **Ravasi GF.** *Darwin e il Papa*. Centro editoriale dehoniano, 2013

14. **Piccolo G.** *L'anima e il suo significato*. La Civiltà Cattolica, 2015 IV 553-565
15. **Ratzinger J.** *Wer ist das eigentlich – Gott?* 1969 (traduzione italiana pubblicata su *Il Foglio quotidiano* il 23 dicembre 2005, anno X, n.303, pag.1)
16. **Searle J.R.** *La mente*. Milano, Raffaello Cortina, 2005

